



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**Estudio nietzscheano del Mandamiento: <<*amarás a tu prójimo
como a ti mismo*>> (Mateo 22:39)**

POR

VANESSA KAISER

Tesis presentada en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile,
para optar al título de Doctor en Filosofía

Profesor guía: Andrés Covarrubias

**Junio, 2019
Santiago, Chile**

Agradecimientos

Dicen, desde hace tanto, que “el destino guía a quien se somete y arrastra al que se resiste.” Qué duda cabe; esas voces internas que nos llaman a investigar, conocer y reflexionar, se entretienen como un destino insoslayable. Todavía recuerdo a mi padre diciéndome hace ya tantos años: “jede gute Tat trägt ihre eigene Strafe in sich.”¹ Él no lo supo, pero en ese momento, cuando tuve consciencia de la brutalidad que rige - cual si fuera un imperativo categórico - parte importante de nuestras relaciones humanas, se despertó en mí una rebeldía profunda. Desde entonces el hambre por entender pareció no tener barreras de contención. Así, mientras avanzaba en mi investigación sobre el mal político contemporáneo en el Doctorado de Ciencia Política, la necesidad de reflexionar en torno a la contradicción entre un mundo que se declara cristiano y el permanente castigo a las buenas acciones con el fin de comprender el origen de las listas de mártires que pueblan nuestra historia, no me daba descanso. De ahí que, mientras estudiaba cómo es que llegamos al totalitarismo y abrazamos las ideologías del terror y la muerte, tuve que abrirme a otros espacios de análisis e investigación.

La ruta me condujo entonces a golpear las puertas de la Facultad de Filosofía en nuestra querida Pontificia Universidad Católica. Una primera conversación con el profesor Manuel Correia despejó todas mis dudas, mientras el apoyo de la Facultad de Filosofía, que becó mis estudios, hizo posible seguir adelante. De modo que quisiera agradecer primeramente a todos los profesores de la Facultad por recibir a una periodista proveniente de la Ciencia Política, que sólo traía preguntas. De todos ellos quisiera mencionar, muy especialmente, a mi director de tesis, Andrés Covarrubias. No sólo por trabajar conmigo en tiempos récords y corregir respetando siempre el espíritu de mis reflexiones, sino, además, por crear un espacio de libertad para un pensamiento propio, muchas veces ecléctico y tantas otras, extraño. Hannah Arendt diría que esta libertad es una de las cualidades que nos distinguen como seres humanos; la misma que los totalitarismos suprimen por completo.

Finalmente, quisiera agradecer a mis hijos, fuente irrefutable de ese amor que subyace al argumento de esta tesis. También dar gracias a mi hermano Axel que tuvo fe en mí cuando yo la había perdido. A mi padre por ser parte de mi mundo espiritual, inspirador de muchos de mis diálogos internos. A mis amigas y amigos; a Diego Colomé por aportar - al término de mi investigación - con las reflexiones sobre el amor que otros hicieran antes, movidos, quizás, por la misma necesidad irrefrenable de entender de la que, finalmente, y gracias al apoyo de tantos, puedo descansar.

¹ “Toda buena acción carga con su propio castigo”.

Índice

Introducción: Estudio nietzscheano del amor al prójimo desde un amarse a sí mismo..... 4

Capítulo I: La Filosofía de la Gran Salud.

Introducción: Nietzsche como heredero de la tradición helena; un médico del alma..... 22

I.I. La inspiración griega en el diagnóstico nietzscheano y su genealogía crítica sobre el surgimiento de los fundamentos anti-vida de la cultura..... 34

I.II. El alma, el filósofo del futuro y el *Übermensch*..... 43

Conclusión: La medicina nietzscheana..... 94

Capítulo II: El amor del animal de rebaño.

Introducción: Profundizando en la psicofisiología nietzscheana..... 97

II.I. Rasgando el encantamiento..... 114

II.II. El amor sacrificial..... 130

Conclusión: El amor como enfermedad..... 145

Capítulo III: El Jesús de Nietzsche.

Introducción: La realidad psicofisiológica como fundamento del estudio de caso de Jesús..... 149

III.I. El tipo psicofisiológico del redentor..... 167

III.II. El instinto <crístico> en Nietzsche..... 201

Conclusión: en torno a la filosofía como terapia del alma y el <amor crístico>.....235

Conclusiones: <nuestro mandamiento> bajo el prisma nietzscheano.....239

Bibliografía.....245

Introducción: Estudio nietzscheano del amor al prójimo desde un amarse a sí mismo.

Nuestra investigación tiene por origen el desafío que plantea el mandamiento: *amarás al prójimo como a ti mismo*, (Mateo 22:39), en adelante <nuestro mandamiento>. El interés surge de las dificultades que se presentan en la relación de los dos modos de amor contenidos en el mandato cristiano: el amor a sí mismo y el amor al prójimo en el contexto de la crítica nietzscheana al tipo de vida del animal de rebaño.

Parte de las dificultades a las que referimos se muestran en los siguientes interrogantes: ¿Qué significa amarse? ¿Cómo se realiza dicho amor en la relación con nosotros mismos? ¿Por qué vincular como condición el amor que cada quien debe profesarse al amor que siente por los demás? ¿Es el amor a sí mismo una condición suficiente para amar al prójimo o sólo necesaria? Y, en relación al tipo de vida del animal de rebaño, ¿cómo amarse a sí mismo sin caer en la soberbia que los cristianos consideran un pecado?² Tal como plantea Christian Niemeyer el amor es, desde la perspectiva de Nietzsche “<<flecha y anhelo hacia el *Übermensch*>>³ : <<¡Debéis amar alguna vez por encima de vosotros!>> (Za I, <<Del hijo y del matrimonio>>).” A lo que el intérprete agrega: “Es destacable el hecho de que aquello que sea amor concreto y personal permanece invisible. Queda abierta la cuestión de en qué medida existe una correspondencia con los sentimientos personales y las convicciones de Nietzsche [...]”⁴

Los tres capítulos que componen la presente tesis analizan distintas rutas que configuran un corpus teórico cuyo propósito es aportar una perspectiva filosófica que no sólo sirva a la comprensión del fenómeno en estudio. Además, esperamos contribuir a resolver la cuestión que Niemeyer afirma queda abierta entre un amor que se manifiesta en afirmación de la vida y las

² “No se encontrará ningún pecado que no lleve el nombre de soberbia.” San Agustín en *De Nat. et. Gratia*. En *Confesiones* San Agustín afirma que el “pecado es la imitación burlesca de la grandeza de Dios”. Ella se realiza en la soberbia que afirma “es caricatura de la exaltación, mientras el único destacado por encima de todos los seres eres Tú, Dios excelso.” San Agustín, *Confesiones*, Libro II-6; 13. Bonum, Buenos Aires, 2009, p. 40.

³ Conservaremos el original en alemán, *Übermensch*, a lo largo de nuestra investigación en vistas a que consideramos que su traducción al español como “superhombre” no es adecuada e induce a error. La traducción literal sería “sobrehumano” que, como veremos en adelante, tiene mayor relación y sentido con la interpretación que desarrollamos. Para no detenernos en este problema de traducción hemos decidido conservar el original.

⁴ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 42. Sobre este tema también en Lemke, Harald, “Liebe”, en Ottmann H (ed.), *Nietzsche- Handbuch*, Stuttgart, Weimer, 2000, p. 275; Smitmans – Vajda, Barbara, *Melancholie, Eros, Musse. Das Frauenbild in N.s Philosophie*, Würzburg, 2000, p. 110; Ries, Wiebrecht, “Nietzsche’s Beiträge zu einer “Phenomenologie der Liebe”, en *Nietzsche Forschung* 2, 1995, pp. 221- 232.

consecuencias que este hábito propio del *Übermensch* trae para las posibilidades de realización de <nuestro mandamiento>.

En el primer capítulo presentamos la filosofía de la gran salud desde un naturalismo nietzscheano que se inscribe dentro de una corriente filosófica mayor, cual es la tradición helenística. Lo que mostramos en nuestro análisis es que Nietzsche entiende la filosofía al modo que lo hicieran epicúreos, estoicos y escépticos, es decir, como una medicina para un alma o *psyche* que es cuerpo.⁵ Nuestra discusión se desarrolla principalmente con Alexander Nehamas que descarta la lectura naturalista y prefiere mostrarnos a Nietzsche como una especie de escritor de metaliteratura que piensa el mundo desde un modelo literario y a las personas como si fueran personajes.⁶ Sobre ella ya abordamos algunos aspectos en, *La homogenización como fundamento del mal político contemporáneo (Hfmc)*,⁷ donde pudimos mostrar la importancia de entender a Nietzsche como un naturalista en lugar de un escritor de textos. A lo largo del primer capítulo profundizamos nuestro diálogo con Nehamas y lo conducimos desde la enfermedad diagnosticada en *Hfmc* a la corriente filosófica de los médicos del alma.

Así, en la presente investigación mostramos que, además de su naturalismo, Nietzsche es un médico de la *psyche* que llama no sólo – como sugiere Nehamas- a la transfiguración artística de las máscaras con las que aparece cada ser singular, sino a una sanación de la herida psíquica ocasionada por la adquisición de una segunda naturaleza. Desde la lectura de intérpretes como Michael Ure,⁸ Peter Groff,⁹ María Daraki,¹⁰ Anthony Long,¹¹ Marcin Milkowski,¹² Christa Acampora,¹³

⁵ Sobre este tema ver en: Brown, Kristen, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, State University of New York Press, Albany, 2006; Richardson, John, “Nietzsche's Value Monism: Saying Yes to Everything”, en Dries, manuel, P.J.E. Karl (Ed.), *Nietzsche on Mind and Nature*, OUP Oxford: Oxford, 2015; Wotling, Patrick, “What Language Do Drives Speak?”, en Constâncio, Joao, Joao Mayer Branco, Maria, *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Boston, 2011.

⁶ Cf. Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.

⁷ Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencia Política, defendida en mayo 2017, Instituto de Ciencia Política, Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁸ Ure, Michael, “Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38 (FALL 2009), Penn State University Press, pp. 60-84.

⁹ Groff, Peter, “Al-Kindī and Nietzsche on the Stoic Art of Banishing Sorrow”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 28 (AUTUMN 2004), Penn State University Press pp. 139-173.

¹⁰ Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 1996.

¹¹ Long, Anthony Long *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

¹² Milkowski, Marcin, “Idyllic Heroism: Nietzsche's view of Epicurus”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 15 (Spring 1998), Penn State University Press, pp. 70-79.

¹³ Acampora, Christa, “Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology” in *A Companion to Nietzsche*, ed. by Ansell Pearson, Keith, Blackwell Publishing, Malden MA, 2006, pp. 314- 315.

Adi Parush,¹⁴ Vanessa Lemm,¹⁵ Wilson Shearin,¹⁶ A.H.J. Knight,¹⁷ Thomas Heilke,¹⁸ pero sobre todo, de Martha Nussbaum¹⁹ analizamos la filosofía naturalista nietzscheana y sus coincidencias con estoicos, escépticos y epicúreos con el fin de constatar que existen motivos suficientes para considerar que la obra del filósofo comparte varias de las preocupaciones de los antiguos. Nuestro aporte sirve, además, a comprender la filosofía de la gran salud al modo que el mismo Nietzsche afirmaba debía ser considerada; más cercana a la psicología. En palabras de Richard Schacht:

Nietzsche insistió repetidamente en su importancia como *psicólogo*, pero esto no siempre se ha tomado tan en serio como se debería, especialmente por parte de los filósofos. Los filósofos tienden a insistir en la verdad de una creencia, pero los psicólogos están más interesados en saber por qué uno cree lo que cree.²⁰

En nuestra interpretación es en tanto psicólogo médico del alma que Nietzsche desarrolla una psicofisiología a partir de la cual diagnostica la enfermedad que padece el humano moderno producto de los aspectos decadentes de la cultura.

En el segundo capítulo entramos de lleno en el diagnóstico nietzscheano, profundizando el planteamiento de Walter Kaufmann quien afirma que “[l]o que Nietzsche está repudiando es esa clase de amor al prójimo que es solo el "mal amor de sí mismo.”²¹ Avanzamos las reflexiones del intérprete buscando la realidad psicofisiológica que se haya tras la manifestación del amor que Nietzsche dice no es más que una falta de sí mismo.²² Nuestro objetivo consiste en analizar el amor como síntoma de la enfermedad que padece el humano bajo el tipo de vida del animal de rebaño

¹⁴ Parush, Adi, “Nietzsche’s on skeptic life”, *The Review of Metaphysics*, Vol 29, No. 3, Philosophy Education Society, (Mar. 1976), pp. 526- 527.

¹⁵ Lemm, Vanessa, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the animality of the Human Being*, Fordham University Press, Nueva York, 2009.

¹⁶ Shearin, Wilson, “Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification”, *Journal of Nietzsche’s Studies*, Vol 45, No 1, Penn State University Press, Spring 2014, pp. 68- 83.

¹⁷ Knight, A.H.J., “Nietzsche and Epicurean Philosophy”, *Philosophy*, Vol 8, No 32, Cambridge University Press, Oct 1933, pp. 431- 445.

¹⁸ Heilke, Thomas, *Nietzsche’s Tragic Regime*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1998.

¹⁹ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

²⁰ Schacht, Richard, “Nietzsche’s kind of philosophy”, Magnus, Bernd, M. Higgins, Kathleen (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Australia, 1996. (Traducción propia)

²¹ Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 367.

²² “No conseguís soportaros a vosotros mismos y no os amáis bastante: por eso queréis seducir al prójimo a que ame, y doraros a vosotros con su error.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Del amor al prójimo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 102- 103.

cuya decadencia augura el triunfo del *último hombre*. En este contexto nos preguntamos, ¿cómo ama el humano cuando encarna un tipo de vida que lo degenera?

Dar una respuesta implica volver sobre el capítulo anterior para profundizar en la psicofisiología de Nietzsche en tanto médico de aquella *psyche* que allí presentamos como el subconsciente donde se hallan las fuerzas vitales o instintos. Del primer capítulo sabemos que sólo conociéndolas es posible llegar a ese sí mismo que según <nuestro mandamiento> debe amarse. Y es que, como afirma Paracelso, médico alquimista de la Edad Media, el amor depende del conocimiento que se tiene de quien se ama (o lo que se ama). En sus palabras: “Quien nada conoce no ama nada. Quien no puede hacer nada, no comprende nada. Quien nada comprende, nada vale. Pero quien comprende también ama, observa, ve... Cuanto mayor es el conocimiento inherente a una cosa, más grande es el amor... Quien cree que todas las frutas maduran al mismo tiempo que las frutillas, nada sabe acerca de las uvas.”²³

Pero para conocerse y cumplir con el Oráculo de Delfos el humano requiere de acceder a su *psyche* donde los instintos se ordenan en una estructura social que cuando cede el gobierno a uno de ellos, permite el despliegue de la voluntad de poder que se manifiesta la acción del *Übermensch*. Como vimos en *Hfmc* resultado de dicha acción es la nutrición involuntaria del instinto de autoconservación. En palabras de Nietzsche:

Los fisiólogos deberían pensárselo bien antes de afirmar que el instinto de autoconservación es el instinto cardinal de un ser orgánico. Algo vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza- la vida misma es voluntad de poder- : la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.²⁴

De modo que, mientras en el primer capítulo, nos hacemos cargo de comprender al humano que debe experimentar el amor por sí mismo, condición al menos necesaria para amar a su prójimo, en el segundo abordamos el diagnóstico nietzscheano que nos muestra el amor como un síntoma de la enfermedad del animal de rebaño. Ésta tiene por causa la adquisición de una segunda naturaleza que se constituye no sólo como el impedimento al acceso de los instintos. Además, en la medida que se opone a la primera naturaleza – aquella que es propia de la fisiología

²³ Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim (Paracelso) en Fromm, Erich, *El Arte de Amar*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 11.

²⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &13, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 34.

de cada individuo particular- provoca su debilitamiento y degeneración. Estos son los síntomas que experimenta aquella *psyche* expuesta a las demandas adaptativas de la moral del miedo que destruye toda diferencia psicofisiológica entre los individuos reprimiendo en lugar de permitir el libre curso de las fuerzas psíquicas.

La pregunta acerca de cómo llegamos al nivel de degeneración que presenta el *último hombre* encuentra respuesta en la genealogía de una moral que Nietzsche entiende deviene en cuerpo.²⁵ Y es que, para el pensador, nuestros hábitos nutren ciertas fuerzas psíquicas configurando un tipo de fisiología. De ahí que, incluso las verdades deban separarse entre aquellas que tienen valor por sí mismas y otras que valen para la afirmación de la vida misma. Al respecto Schacht afirma que Nietzsche:

[...] insiste repetidamente en la distinción entre la plausibilidad y la solidez de varias ideas, por un lado, y su "*valor para la vida*", por el otro (entre su "*valor de verdad*" y su "*valor de vida*", por así decirlo). Si bien algunas de sus incautas observaciones parecen sugerir lo contrario, él se manifiesta explícitamente *en contra* de la combinación de ambas, argumentando *incluso* que el *valor* de todo el conocimiento y la veracidad en última instancia debe referirse a su "*valor para la vida*" de los seres humanos, aunque para seres humanos con diferentes constituciones y condiciones de conservación, floración y crecimiento.²⁶

Dado que la cultura moderna produce un conocimiento anti- vida es que condiciona al humano a vivir bajo el tipo de vida del *último hombre* que presenta una *psyche* gobernada por el instinto de autodestrucción, incapaz de significar, es decir de dar un valor a la realidad.

El tipo de vida del *último hombre* resulta del traslape de tres tipos de vida que le han sido impuestos a la especie por varias generaciones, siempre en contra de su primera naturaleza. Rastreamos sus orígenes en el tipo de vida del hombre teórico que inaugura Sócrates²⁷ y observamos su desarrollo en el animal de rebaño que surge con los valores ascéticos. Pero es la

²⁵ "También detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una especie de vida." Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &3, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 24.

²⁶ Schacht, Richard, "Nietzsche's kind of philosophy", Magnus, Bernd, M. Higgins, Kathleen (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Australia, 1996. (Traducción propia)

²⁷ "Si la tragedia antigua fue sacada de sus rieles por el instinto dialéctico orientado al saber y al optimismo de la ciencia, habría que inferir de este hecho una lucha eterna entre *la consideración teórica y la consideración trágica del mundo* [...]" Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 148- 149.

cultura moderna con la muerte de Dios y la radicalización de la igualación por parte de los niveladores²⁸ hasta el extremo de producir una homogenización fisiológica,²⁹ la que conduce al triunfo del *último hombre*.

Sobre este asemejamiento fisiológico como causa de la enfermedad psíquica del humano moderno ya trabajamos en nuestra investigación anterior. Respecto a dicho trabajo el presente análisis no sólo aporta reconstruyendo la genealogía de la moral nietzscheana desde una perspectiva psicofisiológica inscrita en la corriente helenística. Además, profundiza en la herida que padece la *psyche* cuando el sujeto vive en la praxis de hábitos de autonegación y en los padecimientos que provoca, analizando el amor como síntoma de su enfermedad.

Una vez explorados el origen de la herida psíquica y la ruta del conocimiento de sí mismo a lo largo del primer capítulo, podemos concentrarnos en el modo en que la enfermedad del animal de rebaño afecta la realización de nuestro mandamiento. La tensión del argumento del segundo capítulo se desarrolla a partir del empeoramiento de los síntomas de la enfermedad, hasta el punto en que el *último hombre* pierde, incluso la capacidad de amar: “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?” – así pregunta el último hombre y parpadea.”

Zaratustra dice que esta forma de vida es la que más tiempo dura. Se caracteriza por empequeñecerlo todo.³⁰ Y es que, una vez sacrificados todos los instintos desde su corrección racional primero (bajo el tipo de vida del hombre teórico) y la adaptación al rebaño después (en función de cumplir con los ideales ascéticos), ya no quedan fuerzas vitales que sirvan al vínculo entre el humano y su realidad. De ahí que emerja el nihilismo como el sello de un tipo de vida que es el *último*. Es entonces cuando la nuez de la existencia ha sido vaciada de todo sentido³¹ y el humano desea su propia aniquilación. Y es que como afirma nuestro médico del alma:

²⁸ “Para decirlo pronto y mal, *niveladores* es lo que son esos falsamente llamados <<espíritus libres>> -como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus <<ideas modernas>> [...] Nosotros lo opuestos a ellos, que hemos abierto nuestros *ojos* y nuestra conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo la planta <<hombre>> ha venido hasta hoy creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura [...] con nuestro hablar y nuestro callar en este lugar nos encontramos en el polo *opuesto* de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 68- 69.

²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &203, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 134.

³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 41.

³¹ De ahí que el *Übermensch* sea “el sentido de la Tierra.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 36.

Nosotros, los hombres, somos las únicas criaturas que cuando se malogran pueden borrarse como se borra una frase malograda,- lo hagamos en honor a la humanidad o por compasión con ella, o por disgusto con nosotros mismos.³²

Dado que ya desarrollamos el diagnóstico nietzscheano de la enfermedad que produce el asemejamiento fisiológico en *Hfmc*, lo que nos interesa en el marco del trabajo que aquí realizamos es, desde el estudio del amor del animal de rebaño, observar en profundidad el estado de decadencia de la *psyche* humana. Siguiendo esta ruta logramos comprender no sólo la muerte de Dios, sino además la imposibilidad de realización de <nuestro mandamiento>. Ello en vistas a que es en el amor donde encontramos el centro neurálgico de la decadencia que, según el diagnóstico nietzscheano, afecta nuestra especie. De ahí que afirme:

Hier ist *Krankheit*, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewütet hat – und wer es noch zu hören vermag (aber man hat heute nicht mehr die Ohren dafür!-), wie in dieser Nacht von Marter und Widersinn der Schrei *Liebe*, der Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der *Liebe* geklungen hat, der wendet sich ab, von einem unbesiegligen Grausen erfasst... Im Menschen ist so viel Entsetzliches!... Die Erde war zu lange ein Irrenhaus!...³³

¿Exagera Nietzsche en su diagnóstico? ¿Es el amor que experimentamos los humanos en la época moderna la peor de las enfermedades? ¿Qué significa que no tengamos ya oídos para escuchar el latir horrendo de nuestra enfermedad? Y por último... ¿cómo explicar que el amor nos produzca horror?

Estas son las preguntas que sintetizan el argumento del segundo capítulo de la presente investigación que tiene por fin comprender el diagnóstico nietzscheano y destilar el modo en que su propuesta de la gran salud- desarrollada en el primer capítulo- sirve de purgante para la realización de <nuestro mandamiento>.

³² Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &273, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 232.

³³ Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*, Anaconda Verlag GmbH, 2012, Köln, s.679. “Aquí hay enfermedad, no hay duda, la más terrible enfermedad que haya hasta ahora devastado al hombre:- y quien es capaz aun de oír (¡pero hoy ya no se tienen oídos para ello!-) cómo en esta noche de tormento y de demencia ha resonado el grito *amor*, el grito del más anhelante encantamiento, de la redención en el *amor*, ése se vuelve hacia otro lado, sobrecogido por un horror invencible... ¡En el hombre hay tantas cosas horribles!... ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!...” Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 120.

Mientras en el primer capítulo analizamos ese sí mismo que debe amarse y en el segundo su imposibilidad y los efectos en la relación con el prójimo, en el tercero estudiamos el tipo de *psyche* que sí sirve a la realización de <nuestro mandamiento>.

Es la búsqueda de una configuración de las fuerzas vitales regida por el instinto del amor y libre de las fuerzas anti- vida, la que justifica el estudio de caso de Jesús. Y es que, desde Nietzsche, sólo en el redentor que él afirma es un espíritu libre³⁴ encarna un tipo de vida cuya *psyche* no sólo está gobernada por el instinto del amor.³⁵ Además, dado que carece de una segunda naturaleza que le constriña, en Jesús podemos observar la gran salud de quien tiene acceso directo a sus fuerzas vitales. O sea que, en términos metafóricos, la realidad psicofisiológica de Jesús integra a Dionisio de modo que sirve a una existencia cuyo espíritu no se ha sido escindido. Ello nos explica la fuerza con que, desde la realidad psicofisiológica de Jesús, se despliega no sólo el instinto del amor, sino además el instinto de la divinización. Profundizamos sobre estas tesis en adelante.

Lo que nuestra investigación plantea es que es en la realidad psicofisiológica del redentor donde encontramos el tipo de vida afín a la realización de <nuestro mandamiento> y de ahí la importancia de descubrir y explicar la constitución de sus fuerzas vitales. Además, observándole y analizándole podemos pensar en la elaboración de los purgantes que sirvan a la sanación de la *psyche* del humano moderno. Los incurables serán quienes hayan pasado el umbral del animal de rebaño perdiendo incluso la capacidad de amar. Y es que como Nietzsche afirma:

La primera naturaleza.- Así como ahora nos educan, nos proporcionan primero una *segunda naturaleza*: y la tenemos cuando el mundo nos define como maduros, mayores de edad y útiles. Algunos pocos son lo bastante serpientes como para desechar un día esta piel: cuando debajo de ella ha madurado su *primera naturaleza*. En la mayoría se seca el brote de ésta.³⁶

En nuestra interpretación a diferencia del *último hombre*, cuyo brote se ha secado por completo, en el animal de rebaño aún encontramos el instinto de amar, aunque en estado agónico. De ahí que su amor sea enfermedad, pues, a diferencia de lo que Nietzsche dice sucede con el *Übermensch* cuyo hábito es amar y de ahí que afirme la vida, el animal de rebaño encarna la negación de la vida desde los hábitos de autocontrol que han desecado su primera naturaleza.

³⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 69.

³⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &269, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 239.

³⁶ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &455, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 302.

Nietzsche está consciente de que ningún conocimiento teórico puede revivir las fuerzas vitales castradas.³⁷ De ahí que la salida propuesta por su filosofía consista en la praxis del hábito de amar, pero no como se concibe una idea apriorística o consecuencialista. O sea que su propuesta no es amar por unas razones o principios, sino como un hábito desde el cual se encarna un nuevo tipo de vida, el de la gran salud.

Sobre cómo se produce la sanación iremos trabajando en los tres capítulos. Podemos adelantar a modo introductorio que en Nietzsche el hábito nutre los instintos y, por tanto, se hace cuerpo. De ahí se sigue que la moral encarne en la fisiología humana produciendo tipos de vida con sus fuerzas en auge o decadencia. En este marco la genealogía de la moral y el diagnóstico nietzscheano sobre la enfermedad que padece el animal de rebaño muestran que el peligro para la sobrevivencia de nuestra especie es inminente:

En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...] Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la <<naturaleza>> propia [...] Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada [...] ³⁸

¿Qué significa en términos de nuestro médico del alma el sacrificio de Dios por la nada? La *psyche* que adora la piedra está gobernada por el instinto de autodestrucción. Sus hábitos se fundan en la crueldad contra sí misma; estamos ante un *humano que es el último*. ¿Cómo fue posible esta decadencia?

Responder el interrogante nos devuelve a la genealogía de la moral que ya esbozamos en párrafos anteriores. Sintetizando, el sacrificio de Dios por la nada sólo es posible tras siglos de imposición de una segunda naturaleza que acaba por desecar los instintos de la <<naturaleza propia>> de cada individuo. Estas exigencias sobreadaptativas son las fuerzas históricas que

³⁷ El *castradismo* es la disciplina del exterminio de los apetitos (que se manifiestan como exteriorización de los instintos) Se trata de un ataque a las pasiones que “significa atacar la vida en su raíz [...]” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, “La moral como contranaturaleza”, &4, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 60.

³⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &269, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 81.

configuran la *psyche* humana y Nietzsche diagnostica en el marco de una genealogía de la moral que cruza su obra. El correlato psicofisiológico temporal es, primero, el triunfo socrático del instinto racional con la expulsión de Dionisio y el control de los demás instintos.³⁹ Luego con el advenimiento de la moral de los esclavos propia de los cristianos que torcieran el legado de Jesús, se produjo el ascenso del instinto gregario al gobierno de la *psyche*. Éste exige el hábito de despreciar el cuerpo a partir de la concepción del pecado y la mala consciencia. Su praxis termina por generar un quiebre total con las fuerzas constitutivas de la vida. Es entonces cuando la moral homogeneizante de los niveladores provoca la caída final sacrificando el instinto de la divinización que daba realidad psíquica a la existencia de Dios y el instinto del amor. El sacrificio de ambos provoca el triunfo del tipo de vida del *último hombre* cuya *psyche* está gobernada por el instinto de autodestrucción.

Desde las antípodas el análisis que desarrollamos en el tercer capítulo sugiere que una vida fundada en el hábito de amar que nutra el instinto del amor hasta que sea éste el gobernante de la *psyche*, sirve al renacimiento de Dionisio entendido como el puente desde el cual se abre el acceso a las fuerzas inconscientes. En síntesis, los momentos en que el ser humano logra la gran salud los experimenta de forma dionisiaca en la medida que carece de la interferencia mediadora del yo consciente configurado por condicionamientos culturales que impiden a los sujetos valorar y significar la realidad desde su primera naturaleza. Pero, al mismo tiempo, sin un conocimiento adecuado de sí mismo, Dionisio constituye un peligro mayor. Y es que como afirma Adrian del Caro,

No todo en el lenguaje dionisiaco habla de vida y celebración, pues él representa ambos extremos, los aspectos positivos y negativos de la vida. Él es el agente del caos, la locura y la aniquilación, quien penetró en la profundidad del ser. En su rol él es visto como el cazador y el asesino, y la muerte también se encuentra en sus dominios [...] aparece de repente y trae ambos, felicidad y una horrible intoxicación.⁴⁰

La descripción anterior nos muestra que Dionisio es el portal de acceso a las fuerzas que habitan la *psyche*; fuerzas que, por ser desconocidas, pueden manifestarse en su estado incontrolable de caos o desatarse en la dirección que demanden. De ahí que pueda decirse que Dionisio es “el rey de la máscara”, entendiendo por ella al yo consciente al que gobierna en el

³⁹ Sobre la centralidad de la filosofía de Nietzsche en la historia de la destrucción de la razón, en Portales, Gonzalo, *Filosofía y Catástrofe, Nietzsche y la devastación de la política*, Ediciones UACH, Colección Austral Universitaria de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, Universidad Austral, Valdivia, 2016, pp.31-62

⁴⁰ Del Caro, Adrian, *Dionisian Aesthetics*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1981.

Übermensch desde las fuerzas de la *psyche*. En el hecho de que éstas pueden desbocarse radica la necesidad del *castradismo* y de la imposición de una segunda naturaleza.

Terminar este estudio analizando la *psyche* del mismo Nietzsche desde el diagnóstico y las fórmulas que él usa en su filosofía es necesario para ser consecuente con sus exigencias metodológicas. Detengámonos en este punto.

El perspectivismo empírico⁴¹ que afirma Simon May encontramos en la obra de Nietzsche, conduce al desarrollo de un punto de vista parcial sobre la realidad. El observador sólo alcanza a registrar un fragmento de la realidad, puesto que en el mundo todo está unido y condicionado por todo lo demás. Es imposible llegar a comprender todas las interconexiones constitutivas de la realidad y por tanto incluir, de algún modo, cada una de las interpretaciones posibles sobre dichas interconexiones. Sintetizando, conocemos lo que se conoce por nuestra observación de efectos a los cuales les atribuimos una causa, pero lo que conocemos sólo son sus efectos.⁴²

Aplicado este método a nuestro estudio de la *psyche* de Jesús vemos que Nietzsche nos lo presenta bajo distintos aspectos o perspectivas, como si se tratara de sujetos completamente distintos. Esta forma nietzscheana responde tanto a la parcialidad propia de su metodología, como a su modo de entender la *psyche*. Ésta que puede ser gobernada por diferentes instintos según el momento. Y como es a partir de su gobierno que se despliega la voluntad de poder en acciones personificadoras, entonces la identidad del sujeto suele cambiar con el tiempo y las circunstancias.

Así, lo que nos interesa del perspectivismo es su carácter parcial, pues de ese modo podemos explicar las distintas lecturas que Nietzsche hace de Jesús.⁴³ Pero, además, importa la constatación nietzscheana de que el investigador no es un cognoscente objetivo de la realidad. Muy por el contrario, el perspectivismo se funda en la convicción de que las interpretaciones de los fenómenos son influenciadas por el interés del observador, sus experiencias y las convenciones

⁴¹ Se entiende que este perspectivismo sea calificado como “empírico” en la medida que Nietzsche da por “suprimido el <<mundo verdadero>> de la metafísica y, de paso, el <<mundo aparente>>. Queda *la realidad*, tal como la captan los sentidos y la elabora el entendimiento.” Penella, Manuel, *Nietzsche y la Utopía del Superhombre*, Ediciones Península, febrero de 2011, Barcelona, p. 403.

⁴² Cf. May, Simon, *Nietzsche’s Ethics and his War on ‘Morality’*, Clarendon Press- Oxford, 1999, pp. 140-141.

⁴³ “El movimiento del pensamiento filosófico para Nietzsche debe ser no solo *progresivo y regresivo* por turnos, sino también en perspectiva horizontal en los niveles de especificidad y generalidad, para hacer algo que se aproxime a hacer justicia a la complejidad enredada de los asuntos humanos.” Schacht, Richard, “Nietzsche’s kind of philosophy”, Magnus, Bernd, M. Higgins, Kathleen (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Australia, 1996. (Traducción propia).

sociales intersubjetivas construidas sobre la base de un lenguaje conceptual.⁴⁴ De ahí que Nietzsche afirme:

Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? Con razón se ha dicho: <<Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón>> [Evangelio de Mateo 21, Sermón de la Montaña]; *nuestro* tesoro está allí donde se asientan las colmenas de nuestro conocimiento. [...] Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que* confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice <<cada uno es para sí mismo el más lejano>> en lo que a nosotros se refiere no somos <<los que conocemos>>...⁴⁵

¿Quién conoce o qué es lo que conoce? Veremos a lo largo de nuestro estudio que el tesoro de nuestro corazón son las fuerzas vitales del inconsciente; nuestros instintos. El punto es que, como no nos conocemos, tampoco entendemos por qué damos valor o tenemos interés por cierto conocimiento. De ese modo todas las influencias que se entretajan en el conocimiento que producimos o estudiamos quedan ocultos. Dicho ocultamiento involuntario nos impide evaluar tanto el valor del conocimiento al que subyace como su veracidad. De ahí que develar parte de las influencias inconscientes que hayan dado origen a la propuesta del *Übermensch* es fundamental si queremos comprender realmente de qué nos habla Nietzsche con su filosofía de la gran salud. Y es que como afirma Jörg Salaquarda: “Hasta el final, Nietzsche desconfiaba de que sus propios análisis pudieran basarse en impulsos cristianos, de que sus propias críticas pudieran ejemplificar en lugar de dejar de lado el objeto de sus análisis.”⁴⁶

Develar parte de dichos impulsos es posible, en nuestra lectura, si comprendemos cómo se constituye la realidad psicofisiológica del redentor. El análisis realizado en el tercer capítulo nos permite hablar de un Jesús que, en su versión de espíritu libre, presenta una *psyche* gobernada por el <instinto crístico>, fuerza vital que emerge de la relación y nutrición de dos instintos: el instinto del amor y el instinto de la divinización. Así una vez estudiada la *psyche* del redentor quedan

⁴⁴ Cf. May, Simon, *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Clarendon Press- Oxford, 1999, pp. 140-141.

⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *La Genealogía de la moral*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 21- 22.

⁴⁶ Salaquarda, Jörg, “Nietzsche and the Judaeo- Christian tradition”, Magnus, Bernd, M. Higgins, Kathleen (eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Australia, 1996.

expuestas las diferencias y similitudes que existen entre su tipo de vida y el que Nietzsche nos propone bajo la denominación del *Übermensch*. Es a partir de las semejanzas que emerge un Nietzsche hasta ahora desconocido, pues parte de sus valoraciones – como él mismo sospechara- provienen de aquel tesoro que encontramos en su corazón (*psyche*): el mismo instinto del amor que descubrimos en la *psyche* del redentor, aunque relacionado con el instinto de la razón, en lugar del de la divinización. Esta descripción podría conducirnos a pensar que Nietzsche encarna el tipo de vida legado por Sócrates. Ello sería un error, puesto que, en la lectura nietzscheana, el filósofo hace uso del instinto racional para cerrar el acceso a la *psyche* y no lo vincula al amor por la vida o el conocimiento, sino al miedo que le provoca el caos de los instintos que imperaba en la cultura.⁴⁷

En lugar de usar la razón como medio de control y *castradismo* o de vincular el amor a la vida con el instinto de divinización, Nietzsche usa la razón para entrar al estado del león; es decir con el fin de abrir nuevamente la senda hacia el sí mismo. Una vez transformado en león es la nutrición del instinto del amor el que conduce al humano a la ‘bienaventuranza’ propia de la gran salud que, en lugar de radicar la experiencia vital en el imaginario celeste, la devuelve al mundo en lo que podemos considerar es un contramovimiento respecto de lo que hiciera Jesús:

¿Podrías vosotros *pensar* un Dios? – Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! ¡Vuestros propios sentidos debéis pensarlos hasta el final!⁴⁸

Con Jesús, Nietzsche comparte una *psyche* guiada por el instinto del amor, aunque en él el instinto de la divinización se devuelve a la vida en la forma de un Dionisio que sirve de acceso a las fuerzas vitales. Ellas son el tesoro que se halla en su corazón y el acceso se halla abierto, tanto para Nietzsche como para el redentor, aunque en el caso de nuestro médico del alma suceda de modo menos constante, más intermitente. Esta descripción de la *psyche* de Jesús es coherente con la manera que Nietzsche refiere a él en tanto espíritu libre:

La <<hora de la muerte>> *no* es un concepto cristiano- la <<hora>>, el tiempo, la vida física y sus crisis no existen en absoluto para el maestro de la <<buena

⁴⁷ “Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía necesidad de él.- de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. <<Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...>> [éste fue la razón].” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 9, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 48.

⁴⁸ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “En las islas afortunadas”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 136.

nueva>>... El <<reino de Dios>> no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomañana, no llega dentro de <<mil años>>- es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar.⁴⁹

De modo que a partir del análisis que realizamos es posible develar las motivaciones inconscientes de nuestro médico del alma. Éstas comprenden la promoción de la gran salud según su constitución fisiológica singular única e irrepetible, de lo que se sigue un mundo de sujetos igualmente fuertes, capaces de enfrentar las vicisitudes de la existencia, desarrollar sus mejores talentos y vivir plenos en la felicidad del instinto que asciende.⁵⁰

Desde Nietzsche podemos decir que sólo en este mundo se dan nuevamente las condiciones para la emergencia del tipo de vida de Jesús cuya praxis es amor que diviniza la existencia. De hecho, nuestro médico del alma se pregunta en *El Anticristo* si es que “su tipo es todavía imaginable en absoluto, si está <<transmitido>>.”⁵¹ Con esto no queremos decir que Nietzsche esté proyectando su obra desde un inconsciente escatológico que prepara el mundo para la venida de Jesús y el día del Juicio Final. De hecho, hay una gran distancia entre el *Übermensch* y el tipo de vida del redentor, cual es la afirmación que hace Jesús de la existencia de un plano metafísico, la creencia en un cielo que despoja de sentido la vida en la tierra. Lo que sí nos interesa es que desde la perspectiva que aquí presentamos, Nietzsche se encuentra mucho más cerca de aquel Jesús que dice fue el último cristiano⁵² de lo que se ha entendido hasta ahora, sobre todo si nos quedamos con su descripción de la realidad psicológica de la <<redención>>:

El instinto profundo de cómo hay que *vivir* para sentirse <<en el cielo>>, para sentirse <<eterno>>, mientras que con cualquier otra conducta uno *no* <<se siente en el cielo>>: esa es la única realidad psicológica de la <<redención>>.-
Una nueva forma de vida, *no* una nueva fe...⁵³

Así, una búsqueda de la realidad psicofisiológica de Jesús nos permite posible observar que los purgantes nietzscheanos entendidos como reflexiones sanadoras de la *psyche*, están íntimamente vinculados con el legado del redentor. Encontramos ejemplos en su incansable

⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 72.

⁵⁰ “[M]ientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto.” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, “El problema de Sócrates”, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 49.

⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 64.

⁵² “- Voy a volver atrás, voy a contar la *auténtica* historia del cristianismo. – Ya la palabra <<cristianismo>> es un mal entendido -, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y éste murió en la cruz.” Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, & 39, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 77.

⁵³ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71.

búsqueda por promover el desarrollo de una realidad psicofisiológica que se ubique fuera de los parámetros morales existentes como sucede al niño que emerge de las tres transformaciones. De modo que la vida en el estado de la gran salud se ubica siempre *más allá del bien y del mal*, tal como sucediera con Jesús; lejos de la moral triunfante que nos priva del acceso a nuestras fuerzas vitales. De ahí que Nietzsche ponga énfasis en los aspectos “fuera de este mundo” de su tipo:

Él ya no necesitaba, para su trato con Dios, fórmulas ni ritos- ni siquiera la oración. Ha roto con la entera doctrina judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la práctica de la vida se siente uno <<divino>>, <<bienaventurado>>, <<evangélico>> <<hijo de Dios>> en todo tiempo.⁵⁴

En nuestra interpretación es la búsqueda de ese estar *más allá del bien y del mal* la que funda y abre posibilidades purgantes a las reflexiones nietzscheanas observables en su carácter transvalorador e inmorlista. En pos de acercarnos al análisis de <nuestro mandamiento> cabe preguntar, ¿cómo se vive <con otros> una existencia que transcurre fuera de la moral compartida por el rebaño, desde la riqueza psicofisiológica de aquel que se basta a sí mismo? La respuesta es desde una realidad psicofisiológica carente de la facultad del juicio, capaz, desde el imperio del instinto del amor, de la integración de todas las experiencias en la apertura al prójimo. Ésta es posible, precisamente, por la ausencia de juicio y el reconocimiento en el otro de la misma fragilidad en que se nutre y afirma la propia vida, ya conocida gracias al acceso que Dionisio provee a las fuerzas vitales que habitan la *psyche*.

En la ausencia de juicio encontramos uno de los aspectos más potentes del legado del redentor. Podemos reflexionar sobre él a partir de la lectura de la Parábola del trigo y la cizaña:

«El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo. Pero, mientras su gente dormía, vino su enemigo, sembró encima cizaña entre el trigo, y se fue. Cuando brotó la hierba y produjo fruto, apareció entonces también la cizaña. Los siervos del amo se acercaron a decirle: "Señor, ¿no sembraste semilla buena en tu campo? ¿Cómo es que tiene cizaña?" El les contestó: "Algún enemigo ha hecho esto." Dícenle los siervos: "¿Quieres, pues, que vayamos a recogerla?" Díceles: "No, no sea que, al recoger la cizaña, arranquéis a la vez el trigo. Dejad que ambos crezcan juntos hasta la siega. Y al tiempo de la siega, diré a los segadores: Recoged primero la cizaña y atadla en

⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71.

gavillas para quemarla, y el trigo recogedlo en mi granero."» Mateo 13, 24-30 (Biblia de Jerusalén 2009).

Lo que la Parábola nos muestra es que corresponde a Dios juzgar y no a los humanos. En este sentido encontramos a un Nietzsche que abraza este mandato de modo mucho más radical que cualquier otro filósofo o cristiano (como lo hicieran los cuáqueros con el principio de no violencia.)⁵⁵ Situar *más allá del bien y del mal* implica, precisamente, una total ausencia de juicio respecto de sí mismo y el prójimo en los términos que fueran promovidos por Sócrates y los valores ascéticos. Este aspecto del pensamiento nietzscheano es clave para comprender su crítica al cristianismo. Como mostramos en el segundo capítulo lo que el pensador repudia en cada uno de los aforismos donde aparecen la comunidad cristiana o la figura del asceta es el lugar que ocupan en la vida del prójimo. Un lugar que podríamos decir es el de jueces implacables que imponen una segunda naturaleza,⁵⁶ cuyo accionar impide la realización de nuestro mandamiento, tergiversa el legado de Jesús y destruye la vida.

En el marco hermenéutico que proponemos el *Übermensch* emerge como un tipo de vida que hace carne el mensaje de la parábola citada y el llamado de Jesús a no juzgar, opuesto a la realidad cristiana que- desde Nietzsche- priva al humano de su libertad para determinar qué es el bien y qué, el mal. De dicha privación se sigue un maniqueísmo que separa a los buenos - adaptados a las exigencias de la comunidad - de los malos que se rehúsan a adquirir una segunda naturaleza. En este contexto el amor al prójimo dice relación con la utilidad y docilidad del individuo en la comunidad y no con su <ser>. O sea que no se le conoce ni tiene oportunidad de darse a conocer. En este contexto el amor por el prójimo es imposible. De ahí que Nietzsche elabore sus purgantes en torno a la voluntad de poder, cuyo rasgo esencial es el acceso a las fuerzas vitales propias de modo que su manifestación nos permite un conocimiento del sí mismo, además del fortalecimiento de la vida... y ¿acaso Jesús no afirma que él es vida?⁵⁷

Sintetizando, el tercer y último capítulo tiene por fin establecer las conexiones entre la praxis de vida que, según Nietzsche, nos legó Jesús y su filosofía de la gran salud haciendo uso de

⁵⁵ Cf. Tolstói, Lev, *El reino de Dios está en vosotros*, Kairós, Barcelona, 2010.

⁵⁶ "No juzguen para no ser juzgados. Porque con el criterio con que ustedes juzguen se les juzgará, y la medida con que midan se usará para ustedes. ¿Por qué te fijas en la paja que está en el ojo de tu hermano y no adviertes la viga que está en el tuyo? ¿Cómo decirle a tu hermano: "Deja que te saque la paja de tu ojo" si hay una viga en el tuyo? Hipócrita, saca primero la viga de tu ojo, y entonces verás claro para sacar la paja del ojo de tu hermano." (Mateo 7, 1-5).

⁵⁷ "Yo soy el camino, la verdad y la vida..." (Juan 14: 6a).

una especie de espejo doble. En su reflejo vemos al Jesús de Nietzsche mientras, al mismo tiempo, nos muestra en qué medida su legado es parte de la realidad psicofisiológica de nuestro médico del alma. Es entonces cuando encontramos nuevos visos y matices de la obra nietzscheana.

Con el fin de evitar malos entendidos es necesario separar claramente la teología de la filosofía. Nuestro trabajo es estrictamente filosófico y puede ser considerado en el marco que Habermas desarrolla en las siguientes reflexiones:

Los ciudadanos secularizados [o, para efectos de esta tesis, las investigaciones sin pretensiones teológicas], [...] no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas. Es más, una cultura política liberal puede incluso esperar de los ciudadanos secularizados que participen en los esfuerzos para traducir aportaciones importantes del lenguaje religioso a un lenguaje más asequible para el público general.⁵⁸

Así, desde el llamado a un diálogo respetuoso de los conceptos teológicos y las obras fundamentales que los contienen, esta investigación pretende aportar al pensamiento integrando a la obra de Nietzsche ciertos prismas sobre la existencia que encontramos en algunos pasajes bíblicos y decimos tiene realidad en su *psyche*.

Además de la ausencia de juicio, podemos afirmar que el método perspectivista nietzscheano es coherente con el estado de humildad que surge de conocernos a nosotros mismos en profundidad, descubriendo nuestras luces y sombras, fortalezas y debilidades. De dicho conocimiento emerge la convicción de que no existe mente humana capaz de asir la verdad. Las consecuencias para la realización de <nuestro mandamiento> son relevantes pues la consciencia sobre las propias limitaciones provoca una apertura que nos permite recibir al prójimo en las diferencias que se manifiestan desde las diversas perspectivas.

En nuestra lectura el que es humilde gracias a su fortaleza y no por sometimiento está preparado para recibir un golpe en su mejilla derecha y, sin animadversión alguna, ofrecer la izquierda.⁵⁹ Y es que no sólo ve su propia fragilidad, sino que, además, entiende esa es una condición que comparte con el agresor. La diferencia entre ambos radica en que el agredido que goza de dicha

⁵⁸ Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión, Dialéctica de la Secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2008, pp. 32- 33.

⁵⁹ Cf. Mateo 5, 38-42.

consciencia tiene abierto el acceso a sus fuerzas psíquicas y, por tanto, goza de la gran salud que le permite seguir las enseñanzas de Jesús. En este contexto el concepto de pecado desde el cual se flagela el culpable se derrumba desde una integración de la fragilidad propia y ajena, su valoración y amor por lo que somos.

Sintetizando, una de las tesis generales que estructura nuestra investigación plantea que la conciencia de no estar determinados en tanto pecadores culpables, sino de ser frágiles y depender de la libertad de nuestra voluntad para acceder a los estados de mayor fortaleza, nos abre las posibilidades de vincularnos al prójimo desde el amor y la misericordia en lugar del juicio que Jesús en la parábola del trigo y la cizaña reserva para Dios. De modo que es bajo el estado del *Übermensch* que encontramos las condiciones de realización de <nuestro mandamiento>.

Desde las antípodas cuando nos enseñan a adaptarnos y a aceptar criterios de valor externos, a juzgarnos en pos de dichos criterios y desplegar el juicio sobre los demás, vivimos en la autonegación y contribuimos a que los demás vivan de la misma manera. En este marco entendemos que el amor, siempre condicionado al cumplimiento de las reglas morales dictadas por la comunidad, sea motivo de locura, horror y enfermedad.

Terminamos esta introducción a nuestro análisis nietzscheano del mandamiento, *ama al prójimo como a ti mismo*, invitando a pensar con seriedad y profundidad acerca del hecho de que si <Dios es vida>,⁶⁰ el amor del animal de rebaño- en la medida que atenta contra la vida- es el verdadero anticristo, y el juicio de la comunidad y sus líderes, la comisión del máximo pecado concebido desde el legado del redentor, pues se funda en la soberbia de quienes creen tener el poder de ocupar el lugar de Dios. En la vereda opuesta, situarse en la propia vida amándose a sí mismo en la profunda comprensión de nuestra fragilidad compartida -por la que dejamos de juzgar al prójimo- alienta un modo de existencia que se concilia con la Parábola citada, con el principio de que Dios es vida y la praxis legada por Jesús.⁶¹

⁶⁰ “¿Es que alguien puede ser autor de sí mismo? ¿O existe algún otro canal por donde nos llegue la vida que no seas Tú, Señor? En ti la existencia y la vida no son cosas distintas: ya que la existencia y la vida, en grado sumo son idénticas.” “Tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas, que vives por Ti mismo son experimentar cambio alguno, vida de mi alma.” San Agustín, *Confesiones*, Libro I- 6;10, Libro III-6;10, Bonum, Buenos Aires, 2009, pp. 17; 53.

⁶¹ “Aprendan de mí que soy manso y humilde en mi corazón.” (Mateo 11, 29).

Capítulo I: La Filosofía de la Gran Salud.

Introducción: Nietzsche como heredero de la tradición helena; un médico del alma.

Martha Nussbaum en su obra *La terapia del deseo* investiga y analiza la filosofía entendida en los términos que lo hicieran las tres escuelas helenísticas. A lo largo del presente capítulo, basados en el análisis nussbaumiano, pondremos dichas filosofías en diálogo con la filosofía nietzscheana. Nuestro objetivo es mostrar que Nietzsche puede considerarse un heredero de la tradición helena, es decir, un médico del alma.⁶²

La metodología de esta investigación se desarrolla a partir de un análisis no sistemático de las coincidencias presentes en las filosofías terapéuticas en comento. Ello significa que en algunas ocasiones pondremos énfasis en los aspectos que la filosofía nietzscheana comparte con las tres escuelas en general, mientras en otras, nos enfocaremos en las coincidencias que observamos con alguna de ellas en particular. Es decir, nuestra premisa analítica afirma que en tanto las tres filosofías- epicúrea, estoica y escéptica- son consideradas terapéuticas, de la identificación de las coincidencias del pensamiento nietzscheano con sus razonamientos se sigue que éste tenga el mismo carácter medicinal.

Hemos elegido esta metodología por dos motivos. El primero, porque creemos enriquece las posibilidades de entender a Nietzsche como filósofo terapeuta y el segundo, más pragmático, debido a que tanto su filosofía como la de sus antecesores tiene un carácter fragmentario que, pensamos, conviene respetar. En el caso de Nietzsche éste está dado porque su obra se construye sobre el perspectivismo que explicamos en la introducción general de esta tesis, lo que explica que no sea posible sistematizar su pensamiento.⁶³ Por su parte, la filosofía helenística también se nos presenta de modo fragmentado, aunque por distintas razones. La principal ha sido la pérdida de parte importante de sus escritos en el transcurso de la historia. Ello también explica que trabajemos casi exclusivamente en base a la obra de Nussbaum quien ya ha hecho un trabajo previo de

⁶² Estudios recientes han resaltado este aspecto de la filosofía nietzscheana. Véase, por ejemplo, Hutter, Horst, (ed), *Nietzsche's Therapeutic Teaching*, Bloomsbury, Nueva York, 2013..

⁶³ Kaufmann dice explícitamente que Nietzsche mismo se niega a ser sistematizado. En Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p.79.

ordenamiento, selección e interpretación en el sentido terapéutico que nos interesa con el fin de avanzar en la comprensión de la obra nietzscheana.⁶⁴

Otra precisión ha de hacerse en torno a que, considerando el énfasis que pondremos en las coincidencias y las divergencias más importantes, la metodología que hemos ideado desde una inspiración nietzscheana podría ser criticada por desatender un trabajo sistemático de las diferencias entre el pensamiento nietzscheano y cada escuela en particular. Anticipándonos a dichas críticas aclaramos que esta decisión responde a la necesidad de no perder el foco, concentrándonos en las posibilidades de insertar la filosofía nietzscheana dentro de la corriente terapéutica de modo que una profundización mayor sobre el vínculo entre Nietzsche y cada una de las escuelas queda pendiente para un trabajo posterior.

Entre sus intérpretes de mayor renombre podríamos afirmar que ha sido Alexander Nehamas uno de los que más se ha acercado al Nietzsche que aquí presentamos en la medida que entiende su filosofía como un arte del buen vivir. En sus términos este <buen vivir> consiste en una adaptación al mundo que Nietzsche entendería como una pieza de arte, “en particular como si fuera un texto literario.”⁶⁵

Así, a juicio de Nehamas, el pensamiento del filósofo contendría un carácter reconocidamente literario el cual “hace de sus ideas filosóficas una forma de vida que es únicamente suya.”⁶⁶ De modo que el arte del buen vivir es, en la interpretación nehamasiana, aquél que se desarrolla en el ejercicio literario de construirse a sí mismo a partir de relatos biográficos como el personaje que, cada quien desea, emerja en el mundo de las apariencias. De ahí que la buena vida al modo literario permita superar la multiplicidad y discordia de cada ser, integrando las experiencias en un relato afirmativo de la vida, propuesta que satisface las exigencias de la ley del eterno retorno. En términos de Nehamas lo que Nietzsche estaría sugiriendo encuentra como

⁶⁴ Otros autores establecen criterios mucho más exigentes. Es el caso de Jessica Berry que exige cinco criterios que a su juicio deben cumplirse para validar cualquier discurso sobre la influencia filosófica de A en B: (1) debe haber una similitud genuina entre las doctrinas de A y B; (2) que B no habría podido encontrar la doctrina relevante en ningún escritor que no sea A; (3) la probabilidad de que la similitud sea aleatoria debe ser muy baja; (4) la adopción de los métodos o conclusiones de A promovería los propósitos filosóficos de B; (5) una influencia de A en B se debe afirmar solo cuando entendemos mejor a B apreciando dicha influencia. Berry, Jessica N., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, 2011, pp. 23-24.

⁶⁵ Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 3. (Traducción propia).

⁶⁶ Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 4. (Traducción propia).

referente una de sus últimas obras, *Ecce Homo* y en particular al subtítulo “Cómo se llega a ser lo que uno es”:

Es en la escritura de este libro autorreferencial en el que puede decirse que Nietzsche se inventa o descubre a sí mismo; en el que el personaje que nos habla es el autor que lo ha creado y que a su vez es un personaje creado por o implícito en todos los libros que fueron escritos por el autor que está escribiendo éste.⁶⁷

En nuestra lectura Nehamas se acerca a la idea terapéutica de la filosofía nietzscheana al proponer que encontramos en la obra de Nietzsche una propuesta de vida buena. Pero, aunque el intérprete acierta al afirmar que esa forma de vida no constituye un modelo a seguir,⁶⁸ pierde muchas posibilidades de explicar el estado de salud del *Übermensch* y de la enfermedad del animal de rebaño. En otros términos, su interpretación se aleja de una filosofía que el mismo Nietzsche afirma está más cerca de la psicología. Su lejanía se explica porque al pensar la vida literaria como un referente en el que Nietzsche “llegó a ver la autosuficiencia perfecta” lo que a su juicio constituye “una prueba adecuada para la vida perfecta”,⁶⁹ permanece atrapado en la pequeña razón que Zaratustra afirma no es más que un instrumento y un juguete de la gran razón o sí- mismo que le domina.⁷⁰ Y es que no es posible concebirse a sí mismo como el personaje de una obra literaria en ausencia del lenguaje y el uso de la razón, de modo que todos los demás tipos de vida que no rigen sus acciones por este instinto quedan excluidos. Como ya anunciamos en la introducción general y profundizaremos en adelante esta exacerbación del imperio del instinto de la razón es resultado del triunfo del tipo de vida del hombre teórico, donde se origina la tragedia que conduce al *último hombre*. En este contexto es necesario tener a la vista que, para Nietzsche, la razón es uno más de los instintos que se encuentran en la *psyche*:

⁶⁷ Nehamas, Alexander, Nietzsche, *Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 196. (Traducción propia).

⁶⁸ “This character does not provide a model for imitation [...] To imitate him directly would produce a caricature [...] [t]o imitate him properly would produce a creation which, making use of everything that properly belong to oneself, would also perfectly one’s own- something which is no longer an imitation.” Nehamas, Alexander, Nietzsche, *Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 8

⁶⁹ Nehamas, Alexander, Nietzsche, *Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 194. (Traducción propia)

⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 64- 66.

Todas las funciones que conllevan la conservación del organismo han podido conservarse y reproducirse. Sólo se han podido conservar *las* actividades intelectuales que conservaban el organismo; y estas actividades intelectuales se han ido *intensificando* y *refinando* en la lucha de los organismos [...]⁷¹

De nuestros comentarios a la interpretación nehamasiana se sigue que ésta se encuentra aún muy distante de la forma en que aquí entendemos la filosofía como medicina para el alma. Y es que el intérprete no se hace cargo del diagnóstico nietzscheano sobre el animal de rebaño como una forma de vida que enferma y degrada a la humanidad.⁷² De ahí que no esté consciente del carácter purgante de los aforismos nietzscheanos o de las posibilidades de sanación que ofrece a los enfermos. Pero, además, como mostramos en *Hfmc*, Nehamas descarta el naturalismo nietzscheano⁷³ que nosotros consideramos es el fundamento de su filosofía entendida como medicina para un alma inescindible del cuerpo, tema que profundizamos en la primera sección del presente capítulo. De ello se sigue que, en lugar de proponernos una lectura de su filosofía como una ruta de sanación de la *psyche* o alma, insista en una especie de unidad de actos constitutivos del ser que nos permite dar forma a nuestra propia naturaleza desde la praxis literaria.⁷⁴ En este punto nos encontramos con otro aspecto que nos distancia fuertemente de la interpretación nehamasiana, cual es que no se puede dar cualquier forma a la naturaleza de cada quien puesto que la fisiología responde a un cuerpo único e irrepetible que por su propia constitución no podrá adquirir determinadas formas.

A partir de lo planteado y sintetizando la posición nehamasiana, cabe tener a la vista que, a diferencia de muchos otros intérpretes, Nehamas no incurre en el error de afirmar un tipo de vida basado en valores morales predeterminados. Sin embargo, como sugerí anteriormente, una vida buena enmarcada en la praxis literaria sí indica una ruta predeterminada que excluye otros tipos de

⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III* (1882- 1885), 25 [427], 25.W I 1 Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, pp. 527.

⁷² Para Nietzsche la época del imperio de la ideología moderna condiciona la vida hacia su declive desde “las virtudes de la decadencia” y el odio hacia “todo aquello que sólo se justifica por la plenitud, por la riqueza excesiva de fuerzas.” En Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, Epílogo, Ediciones Siruela, Madrid, 2005, p. 57.

⁷³ “He often imagines, in a naive and sometimes crude way, that the causes of this “illness” are straightforwardly physiological. I see no reason for accepting this aspect of his view.” Nehamas, Alexander, Nietzsche, *Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p.120.

⁷⁴ “The unity of the self [...] is thus seriously undermined. This unity, he seems to believe, is to be found, if it is to be found at all, in the very organization and coherence of the many acts that each organism performs. It is the unity of these acts that give rise to the unity of the self, and not, as we often think, the fact of a single self that unifies our collecting tendencies.” Nehamas, Alexander, Nietzsche, *Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, p. 180.

vida, desde Napoleón hasta Jesús, que el mismo Nietzsche nos presenta como ejemplos del *Übermensch* o espíritus libres. Dicha exclusión obedece a que la praxis literaria descansa sobre una especie de esteticismo de la autocreación, la cual es impensable en un general o en un santo.

Sintetizando, el modo nehamasiano de interpretar a Nietzsche lo saca de los cauces de su propia filosofía, la filosofía de la gran salud, cuyos fines terapéuticos no buscan la instalación de un buen vivir performativo, sino más bien, en la línea de los helenísticos, de la curación de falsas creencias y, desde su particularidad, en la adquisición del hábito de amar la vida. De modo que no es posible obviar la psicofisiología nietzscheana pues, palabras del propio Nietzsche, el *Übermensch* debe ser entendido teniendo “primero claridad acerca de su presupuesto fisiológico: éste es lo que yo denomino la *gran salud*.”⁷⁵ Y a explicar dicho estado es que dedicamos este primer capítulo.

Lo central del diagnóstico de un Nietzsche terapeuta no radica, como sucediera a las escuelas helenísticas, en el daño que las falsas creencias - desde la generación de emociones impropias- hacen al juicio o la capacidad para pensar. El problema que a él le concierne no es la turbación del razonamiento, sino los efectos fisiológicos que implican determinados hábitos desde los cuales se adquiere una segunda naturaleza. Ésta, por estar reñida con la primera, provoca la degeneración y decaimiento del organismo. El énfasis en la fisiología queda bien descrito en Niemeyer:

La obra de Nietzsche se dirige, a más tardar desde los años 1880, desde la filología hacia una fisiología de orientación materialista. [...] De esta manera, también en su teoría de la metáfora y de la tragedia pueden encontrarse ya argumentos fisiológicos [...] la fisiología se convirtió, sin embargo, para Nietzsche, en un paradigma autónomo de su pensamiento [...] y prepara el camino para la transformación decisiva para el siglo XX, de la tradición logocéntrica (cfr Derrida 1967, Gumbrecht/Pfeiffer 1995; Windgätter 2006): << De hecho todas las tablas de bienes necesitan [...], en primer lugar, de la interpretación y aclaración fisiológicas, más bien en cualquier caso que las psicológicas>> (GM I 17).⁷⁶

Niemeyer termina la explicación sobre la relevancia que la fisiología cobra en el pensamiento nietzscheano afirmando que ella permite superar el dualismo entre el cuerpo y el

⁷⁵ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Así habló Zaratustra”, Alianza Editorial 2008, p. 105.

⁷⁶ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, pp. 209- 210.

alma. De ahí que nosotros planteemos como marco hermenéutico una psicofisiología⁷⁷ nietzscheana que, como veremos en adelante, comparte rasgos fundamentales con la filosofía de las tres escuelas helenísticas.

Sin embargo, si simplificamos las motivaciones de Nietzsche y los helenísticos, tienen el mismo punto de partida, cual es la serie de efectos que las falsas creencias causan sobre el alma de las personas, aunque para los antiguos la preocupación central radique en la capacidad de razonar. Ello debido a que su idea de vida buena requiere – como sucede a la interpretación nehamasiana del *Übermensch*- de la razón para realizarse. Profundizamos sobre este tema hacia el final del presente capítulo. Por ahora diremos que nuestro punto de partida en el diálogo Nietzsche- escuelas helenísticas es la serie de efectos que las falsas creencias ocasionan al alma, pues es desde dicha preocupación que fluyen las reflexiones y propuestas de los médicos del alma. Nussbaum nos da un ejemplo de ello en la discusión entre el escéptico y Epicuro:

En resumen, dice el escéptico, Epicuro está en lo correcto al decir que la principal enfermedad humana es una enfermedad de la creencia. Pero está equivocado al pensar que la solución radica en desprenderse de algunas creencias y aferrarse tanto más firmemente a otras. La enfermedad no consiste en tener *falsas* creencias; la creencia misma es una enfermedad: la creencia es un compromiso, una fuente de preocupación, de inquietud y vulnerabilidad.⁷⁸

En lo que respecta a los escépticos, vemos que en Nietzsche hay momentos en que el solo compromiso con la no adquisición de creencia alguna constituye también parte de la enfermedad.⁷⁹ Y es que para nuestro médico del alma el compromiso radical con la ausencia de compromiso también constituye un problema; una contradicción en sí misma, así como una imposibilidad de

⁷⁷ Niemeyer cita un pasaje de Nietzsche que, a nuestro juicio, por su carácter extremo, presenta los rasgos purgantes que caracterizan su pensamiento como médico del alma. El pasaje al que referimos afirma: “<<Es decisivo para la suerte de los pueblos y la Humanidad que se comience la cultura en el lugar correcto -no en el “alma” [...]: el lugar correcto es el cuerpo, el gesto, la dieta (alimentación), la fisiología, el resto se sigue de ello...>> (GD, <<Incursiones...>>, 47).” Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 210. Como mostraremos en adelante las comillas que Nietzsche pone al término alma en el contexto del párrafo citado son fundamentales, puesto que desde su psicofisiología el alma es cuerpo.

⁷⁸ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 357.

⁷⁹ Efectivamente, el llamado es inicialmente a adquirir una postura escéptica frente a los valores imperantes, pero luego, el niño aprenderá a dar a su vida un nuevo sentido. “Y eso a lo que habéis dado el nombre de mundo, eso debe ser creado primero por vosotros: ¡vuestra razón, vuestra imagen, vuestra voluntad, vuestro amor deben devenir en ese mundo! ¡Y, en verdad, para vuestra bienaventuranza, hombres del conocimiento!” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “En las islas afortunadas”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 136.

afirmar la vida. Por otra parte, de las reflexiones nietzscheanas se sigue que, sobre todo en el plano moral, habrá creencias que resulten verdaderas para unos y falsas para otros, dependiendo del tipo de vida que cada quien pueda experimentar en plenitud. De ahí su compromiso con la no-verdad, especialmente en el plano moral. Y es que, como vimos con Schacht en la introducción general, su conexión con la psicología está dada justamente en el valor que Nietzsche atribuye al conocimiento para la vida. Es decir, es un compromiso con la no-verdad que afirma el valor de la vida que asciende hasta lograr la gran salud y no con la del escéptico o del nihilista.⁸⁰ Pero, además, desde Paul Van Tongeren observamos que parece haber una tensión entre el obvio escepticismo de la crítica que Nietzsche hace a “las afirmaciones epistémicas de los filósofos y su ataque al escepticismo, ya que se encuentra no sólo en algunas posiciones filosóficas del pasado, sino además y sobre todo en el clima filosófico y científico general de su época.”⁸¹ Como veremos a lo largo de nuestra investigación la posición escéptica es necesaria para alcanzar la gran salud y es representada por el león. Sin embargo, quienes se quedan en ese estado no alcanzan la gran salud. Ello explica, en nuestra lectura la ambigüedad de nuestro médico del alma que Van Tongeren destaca en su análisis.

Así, consecuentemente con sus preocupaciones médicas a Nietzsche lo que más le importa es la vida y, como buen médico lo que hace es ordenar todo lo demás en pos de su fortalecimiento. Lo que sucede es que, como trabaja sobre el fenómeno vida, sus escritos confunden a quienes buscan coherencia y sistematicidad en ellos. De ahí que hayamos preferido una metodología respetuosa de su modo médico de filosofar.

Podría pensarse en que Nietzsche es posible encontrar una medicina general para la especie humana en su totalidad, pero ello sería un error. Y es que, congruentemente con su defensa de la vida, Nietzsche no permite que la singularidad de la misma se le escape lo que le obliga a elaborar un sinfín de purgantes, muchas veces contradictorios entre sí. Y es que él está consciente de que cada quien cuenta con un cuerpo único e irrepetible; por lo mismo sus fuerzas vitales, dadas en la primera naturaleza constitutiva de la *psyche*, se debilitan o fortalecen por motivaciones,

⁸⁰ Sobre la relación de Nietzsche con los escépticos ver en: Bet, Richard, *Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Volume 82, Issue 1, pp. 62–86. Adi Parush, “Nietzsche on the Skeptic's Life”, *The Review of Metaphysics* Vol. 29, No. 3 (Mar., 1976), pp. 523–542. Berry, Jessica N., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, 2011.

⁸¹ Van Tongeren P.J.M, “Nietzsche's Symptomatology of Skepticism”. In Babich B.E. (eds) *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 204. Springer, Dordrecht, (1999).

desafíos y entornos diferentes. Dichos entornos están dados principalmente en la moral que manda, prohíbe o permite ciertas acciones propias de determinados tipos de vida.

En consecuencia, es necesaria una cultura en la que el espacio para la convivencia de la mayor diversidad posible sea el epicentro. Ello se logra, primeramente, liberando a los sujetos de todos aquellos aspectos que en dicha cultura nieguen la vida y la realidad del mundo. Es siguiendo estos preceptos que Nietzsche acusa el carácter mismo del modo universalista de la filosofía y la moral como parte de las condiciones culturales que socavan la vida. De ahí que la única receta universalizable en su pensamiento sean las tres transformaciones que Zaratustra nos indica como el modo de volver a ser niño es, es decir, de encontrarnos con nuestra primera naturaleza y deshacernos del tipo de vida adquirido por las falsas creencias que brillan en las escamas del dragón.⁸²

Una vez establecida la <falsa creencia> como la fuente común de las preocupaciones filosóficas terapéuticas podemos avanzar hacia la segunda coincidencia fundamental entre Nietzsche y las escuelas helenísticas. Ésta emerge en su crítica a la filosofía concebida como especulación abstracta, inútil para la praxis de una vida buena y, por tanto, impotente ante las enfermedades que padece el alma humana. Al respecto, Nussbaum nos recuerda que Epicuro escribió:

<<Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía sino erradica al sufrimiento del alma>>.⁸³

Una revisión de esta crítica a la filosofía tradicional es relevante porque, a partir de ella, podemos establecer el modo en que los filósofos de las tres escuelas concebían su quehacer como médicos del alma diferenciándose de las demás corrientes filosóficas. Pero, además pensamos que, si encontramos críticas similares en la obra de Nietzsche habremos dado un paso importante hacia el establecimiento de un marco hermenéutico que nos permita observar aquellos puntos de encuentro entre su filosofía la de sus antecesores. Y es que la crítica no sólo devela las impresiones que lo criticado deja en quien le examina. Más bien, lo que nos interesa la crítica en tanto nos

⁸² Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, "De las tres transformaciones", Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 54.

⁸³ Epicuro, Us.221= Porfirio, *Ad Marc.*, 31, p. 209, 23 N: véase capítulo 4, en Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 33.

muestra la visión que el crítico tiene de sí mismo a través de los criterios de valor con que mide la realidad, de los que trasunta el ideal que persigue.

Como bien nos explica Nussbaum para las tres escuelas el valor de la praxis filosófica radica en que los argumentos se adecuen a las necesidades de los oyentes conminándolos a la praxis de hábitos transformadores de su existencia. De ahí que su criterio de evaluación respecto a la filosofía plantee que un argumento será bueno sólo si es capaz de arrastrar a la audiencia a la práctica. En caso contrario, dirán los filósofos helenistas, estaremos ante un “*argumento filosófico defectuoso*,”⁸⁴ es decir, carente de todo valor. Y es que, como afirmaban los estoicos, la “vida es demasiado breve como para dedicarla [...] a actividades que no pertenecen al meollo de aquello que consiste ser humano.”⁸⁵

Por su parte, Nietzsche comparte la necesidad de impulsar a las tres transformaciones que implican hábitos y formas de vida (en el camello la soledad, en el león la crítica y en el niño el amor y la creación), pero lo central de su crítica a la filosofía es relación con la vida. Para nuestro médico del alma la filosofía dualista y su consiguiente creencia en la metafísica o mundo <<verdadero>> termina por hacer sucumbir al mundo aparente, lugar en que se despliega la vida. En síntesis, Nietzsche considera que el trasmundo es una fábula inventada por un instinto dominante que calumnia, empequeñece y recela la vida; una especie de venganza contra la vida que se ejecuta desde la falsa creencia de que existe una vida distinta, mejor.⁸⁶ Es en su obra *Crepúsculo de los Ídolos* donde aclara su posición:

Cuarta tesis. Dividir el mundo en un mundo <<verdadero>> y en un mundo <<aparente>> ya sea al modo de Kant (en última instancia un cristiano *alevoso*) es únicamente una sugestión de la *décadence*, - un síntoma de la vida descendente... El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues <<la apariencia>> significa aquí la realidad *una vez más*, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico *no* es un pesimista, -dice precisamente *sí* incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*...⁸⁷

⁸⁴ *Ibid.* p. 36.

⁸⁵ *Ibid.* p. 432.

⁸⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, “La razón en la filosofía”, 6, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 56.

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, “La razón en la filosofía”, 6, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 56.

En la segunda sección del presente capítulo abordaremos el rol del filósofo del futuro; del humano dionisiaco, capaz de amar la vida afirmando el eterno retorno de las mismas vivencias y sufrimientos.⁸⁸ Es él quien representa un tipo de vida que sirve de purgante a la cultura decadente. Podemos afirmar que estamos ante el camello que en las tres transformaciones propuestas por Zaratustra emprende, con toda la carga del tipo de vida del animal de rebaño, su camino hacia el desierto. Una vez allí se transforma en el león, es decir, adopta un tipo de vida que purga el anterior, aunque lo haga sólo temporalmente. Siendo león se es capaz de despojarse de la segunda naturaleza adquirida a partir de una cultura cuyo epicentro se encuentra en la moral cristiana y la filosofía de carácter racional y universal, surgida con Platón y extremada con Kant.

En nuestra interpretación del pensamiento nietzscheano la filosofía no sólo niega la vida y el mundo desde la invención del trasmundo y el consiguiente desprecio de las apariencias. La crítica también se desarrolla dentro de los cauces de los antiguos helenistas en la medida que Nietzsche afirma su convencimiento respecto a que ésta carece de todo valor para la vida por haber sido “reducida a <<teoría del conocimiento>>.”⁸⁹ Sin embargo, el filósofo avanza respecto de sus antecesores poniendo énfasis en los elementos contranaturaleza que se encuentran en la filosofía degradando la vida. De ahí que en su obra *Más allá del bien y del mal* afirme que quien la estudie sólo adquirirá una instrucción “que está en las últimas, un final, una agonía, algo que produce compasión.”⁹⁰ Desde su perspectiva esta tendencia se habría ido exacerbando hasta transformar la filosofía en una praxis egípticista que momifica el conocimiento. En sus palabras:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egípticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno],- cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales, de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, - se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran.

88

⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &204, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 142.

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &204, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 142.

La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, -incluso refutaciones.⁹¹

Es interesante constatar que la crítica nietzscheana a la filosofía que sirve a la decadencia y se despliega contra la vida se extiende hacia otras áreas del saber. Y es que en todas las esferas del conocimiento racional- ciencia, historia y psicología-, Nietzsche observa los resultados del despliegue de la dialéctica y la exaltación de la racionalidad en contra de la intuición y la experiencia singular. Éstos se resumen en la disolución de las fuerzas vitales de quienes tuviesen por primera naturaleza instintos cuya salud dependía del saber que se origina en los planos más inconscientes de la *psyche*. Estamos ante la lucha entre la cultura presocrática de la consideración trágica y la cultura teórica inaugurada por Sócrates. Cuyo tipo de vida triunfa imponiendo estructuras de valor que devienen en una moral desde la que se establecen costumbres, creencias, hábitos y exigencias fisiológicas. Éstas, al universalizarse, se despliegan en contra de la variedad de tipos de vida propia de la especie humana. A lo planteado cabe agregar que, sin duda, habrá quienes - como el mismo Sócrates - se sientan fortalecidos encarnando el tipo de vida del hombre teórico que luego deviene en animal de rebaño. Pero ellos son quienes tienen una fisiología acorde con dicho tipo de vida. En todos los demás sujetos la imposición de la segunda naturaleza – sea ésta socrática, ascética o moderna- tendrá efectos disolventes sobre los instintos que impedirán su integración en una realidad psíquica que sirva a la afirmación de sus propias fuerzas vitales.

Así, la visión Nietzscheana nos muestra que, a partir de Sócrates, el desarrollo de la cultura que da origen a la modernidad se consuma en una relación entre el humano y un mundo construido sobre fundamentos anti-vida. En este contexto, aunque la ciencia sirva al derrumbe del <<mundo verdadero>> y encuentre su valor en dicha función, mantiene su carácter anti-vida:

¿Es que acaso el hombre se ha vuelto *menos necesitado* de una solución allendista de su enigma del existir, por el hecho de que, a partir de entonces, ese existir aparezca ahora más gratuito aún, más arrinconado, más superfluo en el orden *visible* de las cosas? ¡No se encuentra en un indetenible avance, a partir de Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su *voluntad* de autoempequeñecimiento? Ay, ha desaparecido la fe en la dignidad, singularidad, insustituibilidad humanas dentro de la escala jerárquica de los seres, -el hombre se ha convertido en un *animal*, animal sin metáforas,

⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, “La <<razón>> en la filosofía”, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 51.

restricciones ni reservas [...] toda ciencia, tanto la natural como la *innatural*- así llamo yo a la autocrítica del conocimiento- tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo [...] incluso podría decirse que la ciencia pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en mantener en pie en sí misma ese difícilmente conseguido *autodesprecio* del hombre, como su última y más seria reivindicación de aprecio [...]⁹²

Observar que todos los aspectos de la cultura moderna tienen el fundamento anti-vida va a conducir a Nietzsche a un extremo donde los iconoclastas han de transformarse en inmoralistas, los filósofos en psicólogos preocupados de la fisiología y los creadores de los nuevos valores, en niños. Sólo así será posible alcanzar la gran salud. Todo comienza con enfrentar las falsas creencias, cambiando las condiciones en que se desarrolla la propia vida; retirándose del rebaño para encontrar los recursos del león en un sí mismo que recupera sus propias fuerzas.

En pos de una mejor comprensión de nuestra interpretación del pensamiento nietzscheano cabe recordar que los efectos que la filosofía como praxis anti-vida (entre otros condicionamientos culturales) tienen sobre la *psyche* del ser humano, terminan por horadarle en términos fisiológicos. De ello se sigue que en sus últimos escritos vaya tomando fuerza el naturalismo⁹³ así como también la hipótesis de que la decadencia tiene una manifestación fisiológica observable en el asemejamiento que afecta al animal de rebaño.⁹⁴

De ahí que sea necesario un análisis de los conceptos de cuerpo y alma que el filósofo nos propone en el marco de su naturalismo. Sólo así comprenderemos qué tipo de enfermedad está diagnosticando cuando nos habla del animal de rebaño, por qué propone determinados purgantes

⁹² Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Tercero, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 196-197.

⁹³ Como expuse en mi investigación anterior, otro de los intérpretes canónicos de Nietzsche, Walter Kaufmann, a diferencia de Nehamas, reconoce explícitamente el naturalismo nietzscheano en su intento por superar la metafísica y por poner, en el lugar de los valores morales, solo valores naturalistas.

Sobre Nietzsche y el naturalismo véase: Schacht, Richard, "Nietzsche's Naturalism", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No 2, 2012; Leiter, Brian, "Nietzsche's Naturalism Reconsidered", *Chicago Unbound*, University of Chicago Law School, Journal Articles, 2008. Leiter, Brian, "Nietzsche, Naturalism and Normativity (reviewing Christopher Janaway and Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity* (2012))", 2014 Notre Dame Philosophical Reviews __ (2014). Emden, Christian, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century* (p. lii). Cambridge: Cambridge University Press, 2014. Cox, Christopher, *Nietzsche, naturalism and interpretation*, University of California Press, London, 1999.

⁹⁴ "Por ello tiene que sonar de manera dura y llegar mal a los oídos el que nosotros insistamos una y otra vez en esto: el instinto animal es el que cree aquí saber, el que aquí, con sus alabanzas y sus censuras se glorifica a sí mismo, se califica de bueno a sí mismo: ese instinto ha logrado irrumpir, preponderar, predominar sobre todos los demás instintos, y continúa lográndolo cada vez más, a medida que crecen la aproximación y el asemejamiento fisiológico, de los cuales él es síntoma." (Y como veremos en la próxima sección, también causa). Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &202, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 133.

y, finalmente en qué consiste la gran salud del *Übermensch*. Estos son los tres temas que desarrollaremos en las secciones que siguen desde la metodología propuesta que recordemos, analiza coincidencias generales y particulares de modo no sistemático entre la filosofía nietzscheana y la filosofía helenística.

1.1 La inspiración griega en el diagnóstico nietzscheano y su genealogía crítica sobre el surgimiento de los fundamentos anti-vida de la cultura.

Una palabra mía saca a la luz todos los malos instintos. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*.

En esta sección comenzaremos mostrando cómo la influencia de los antiguos griegos ayudó al diagnóstico de la enfermedad del animal de rebaño que en la modernidad deviene en el *último hombre*, para luego seguir la ruta genealógico- crítica que conduce a sus orígenes socráticos.

Una revisión de la influencia griega en el pensamiento nietzscheano reconstruye los puentes que lo ligan al pasado y, al mismo tiempo, nos entrega los elementos en que se sustenta su crítica a las condiciones culturales. Lo primero que salta a la vista en el vínculo que une a Nietzsche y los antiguos griegos es que estos últimos marcaron fuertemente su pensamiento desde su formación académica inicial. Cuenta Manuel Penella, uno de sus biógrafos, que Nietzsche tras abandonar el camino de la teología, se sumergió en el estudio de la filología en cuyo marco se empapó de la cultura griega. En su narración Penella nos retrotrae a esos años de juventud transcurridos bajo la estricta mirada de Wilhem Ritschl en la Universidad de Leipzig:

¡Qué pálidos llegaron a parecerle los *Junkers* prusianos, seres venidos a menos si los comparaba con sus aristócratas griegos! ¡Qué ridículos eran los comerciantes y los banqueros, con su ramplona pretensión de ganar dinero! ¡Si ningún griego bien nacido les habría dejado llegar tan lejos! ¡Sí, qué hipócritas y rastreros estos burgueses, con su buena consciencia, sus cálculos y sus ahorros! ¡Qué podían saber ellos de una vida noble! Y de los obreros mejor no hablar... El joven Nietzsche rechazó de plano la *Geldkultur*, y lo hizo desde el principio, con la superioridad característica de un erudito, sin la menor

necesidad de identificarse con sus víctimas. [...] De paso, se habituara a contemplar lo humano desde una perspectiva arcaica pero fascinante.⁹⁵

Sin duda, los griegos revivieron a través de las obras de Nietzsche.⁹⁶ Sin embargo, en nuestra interpretación no lo hacen, como plantea Penella, facilitando una contemplación arcaica de su época, sino que permitiéndole al filósofo construir una perspectiva que sirve como criterio de evaluación de sus propios tiempos. Es ese criterio el que, tras sus primeros escritos, se irá transformando en el diagnóstico que nos permite comprender la enfermedad del animal de rebaño y el tipo de amor que experimenta. Y, a partir de dicha comprensión, podremos no sólo entender a Nietzsche como médico del alma, sino también el modo en que la época moderna condiciona la realización de “nuestro mandamiento.” De ahí que consideremos significativo observar algunos momentos de su pensamiento temprano en que el contacto con los griegos se manifiesta en un prisma desde el que evalúa a sus contemporáneos.

Dos buenos ejemplos de la perspectiva crítica que Nietzsche desarrolla a partir del contraste con la cultura griega, siendo aún muy joven, los encontramos en su ensayo “El Estado griego” y en sus conferencias dictadas cuando era profesor de Basilea (1872) reunidas bajo el título *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. En el primero, el filólogo afirma que en “los tiempos modernos, las concepciones generales no han sido establecidas por el hombre artista, sino por el esclavo [...]”⁹⁷ Dichas concepciones se presentan como los fundamentos de una cultura en la que los hombres de dinero, por carecer de la fortaleza propia del guerrero (de antaño), temen a la guerra y buscan la paz. En este tipo de observaciones encontramos los primeros visos de la debilidad, decadencia y miedo que, más tarde, el filósofo afirmaría son síntomas inequívocos de la enfermedad que padece el humano bajo el tipo de vida del animal de rebaño.

Específicamente, entre los fundamentos de la cultura decadente creada por esclavos se cuentan “la dignidad del hombre” y “la dignidad del trabajo”, ambos “engendros miserables de una Humanidad esclavizada que se quiere ocultar a sí misma su esclavitud.”⁹⁸ Del texto se desprende claramente que Nietzsche observa su propia cultura con el ojo crítico que se afirma en el contraste

⁹⁵ Penella, Manuel, *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Ediciones Península, Barcelona, 2011, pp. 62-63.

⁹⁶ Algunos ejemplos son *Homero y la filología clásica* (1869); *El drama musical griego* (1870); *Sócrates y la tragedia* (1870); *La visión dionisiaca del mundo* (1870); *El Estado griego* (1871); *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872); *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* (1872); *La filosofía en la época trágica de los griegos* (1873).

⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, “El Estado griego”, en *Ensayos sobre los griegos*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2013, p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*

con los valores griegos.⁹⁹ Estas primeras intuiciones irán cobrando profundidades y dimensiones que terminarán por constituirse en los fundamentos del diagnóstico de una cultura cuya decadencia se encuentra, en parte, en el valor que otorga al trabajo tan despreciado en la antigüedad.¹⁰⁰

Vemos el mismo tipo de perspectiva crítica en sus conferencias reunidas bajo el título, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Allí Nietzsche repite el ejercicio de estudiar el tipo de cultura producido en la época moderna por el Estado¹⁰¹ contrastándolo con la de los antiguos.¹⁰² Sin embargo, a diferencia del ensayo citado, en estos escritos observamos los primeros atisbos del Nietzsche que manifiesta preocupaciones más explícitas en torno a la salud:

Pero permítaseme adivinar el porvenir basándome exclusivamente, como augur romano, en las vísceras del presente: en este caso, eso equivale sencillamente a prometer una futura victoria a una tendencia cultural ya existente, aunque por el momento no se la aprecie ni esté difundida. No obstante, vencerá, como yo creo con plena confianza, ya que tiene de su parte el mayor y más potente aliado, la *naturaleza*: desde luego, al decir esto no podemos omitir el hecho de que muchos presupuestos de nuestros métodos modernos de educación llevan en su seno el rasgo de la antinaturaleza, y que los defectos más fatales de nuestra época están relacionados precisamente con esos métodos antinaturales de educación.¹⁰³

⁹⁹ Para los griegos trabajo y esclavitud eran “una necesidad vergonzosa ante la cual se sentía rubor, necesidad y oprobio a la vez”; “[...] la cultura requiere necesariamente [...] de la esclavitud”; “Pero los griegos aparecen ante nosotros, ya *a priori*, precisamente por la grandeza de su arte, como los hombres políticos por antonomasia;” *Ibid.* pp. 11- 12; 17.

¹⁰⁰ “*Los apologistas del trabajo*.- En el elogio del <<trabajo>>, en la incansable palabrería sobre la <<bendición del trabajo>>, veo el mismo subtexto que en el elogio de las acciones desinteresadas impersonales: el del temor a todo lo individual. En el fondo ahora se intuye, al contemplar el trabajo,- se trata siempre de ese trabajo duro que va de la mañana a la noche-, que un trabajo tal es la mejor policía, que mantiene sujeto a cada cual y obstaculiza eficazmente el desarrollo de la razón, el deseo, el afán de independencia.” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &173, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 165.

¹⁰¹ Nietzsche nos habla del Estado moderno como un “Estado cultural” que “ha tomado tan en serio ese derecho a mantener una suprema tutela sobre la cultura y sobre la escuela, que ese peligroso principio así adoptado, dada la osadía que caracteriza a dicho Estado, adquiere un significado universalmente amenazador y peligroso para el auténtico espíritu alemán.” Nietzsche, Friedrich, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 105- 106.

¹⁰² “¡Cultura clásica! ¡Una expresión tan cargada de dignidad! Hace avergonzarse al atacante, hace aplazar el ataque [...] no existe la “cultura material”. Y quien establece como fin del bachillerato la “cultura para la ciencia” desecha con ello la “cultura clásica” y la llamada “cultura formal”, o sea, abandona en general cualquier clase de fin cultural del bachillerato.” *Ibid.* p. 73.

¹⁰³ *Ibid.* pp. 22-23.

Son estos elementos que él denomina *antinaturalaleza*,¹⁰⁴ los que luego, en su obra *El nacimiento de la Tragedia*, se entretjerán en una especie de “cuadro clínico” del pensamiento que ha madurado algunas hipótesis según las cuales en ellos se encuentran los orígenes de la cultura decadente.¹⁰⁵ Nos referimos fundamentalmente al triunfo de la consideración teórica del mundo y su tipo de vida del hombre teórico promovido por Sócrates.¹⁰⁶ De éste nos dice que es una “<<voluntad de negación de la vida>>, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final?”¹⁰⁷ Y luego agrega una declaración en la que observamos el traslape del tipo de vida del hombre teórico con los ideales ascéticos. Nuestro médico del alma afirma que fue desde su instinto defensor de vida que escribió esta obra con el fin de inventarse “una doctrina y una valoración puramente artísticas, *anticristianas*.”¹⁰⁸ En el siguiente párrafo vemos que Nietzsche sitúa el origen de la enfermedad del humano moderno en Sócrates:

Todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina y reconoce como ideal el *hombre teórico*, el cual está equipado con las más altas fuerzas cognoscitivas y trabaja al servicio de la ciencia, cuyo prototipo y primer antecesor es Sócrates. Todos nuestros medios educativos tienen puesta originariamente la vista en ese ideal, toda otra existencia ha de afanarse esforzadamente por ponerse a su nivel, como existencia permitida, no como existencia propuesta.¹⁰⁹

Consideramos fundamental detenernos en su denuncia del ideal del hombre teórico como única existencia permitida, porque de ella se desprende que hay un tipo de vida que triunfa,¹¹⁰ imponiéndose sobre todos los demás tipos de vida posibles. Y este es el punto neurálgico del diagnóstico nietzscheano puesto que, como arrojó nuestra investigación anterior (*Hfmc*), sucede que el tipo de vida que triunfa es el que constituye la cultura. El cuadro clínico se completa cuando

¹⁰⁴ Más adelante nos hablará de la moral *contranaturalaleza*. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como contranaturalaleza”, &4, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 60.

¹⁰⁵ “Si ahora, con ojos fortalecidos y confortados en los griegos [...] veremos transmutarse en resignación trágica y en necesidad de arte la avidez de conocimiento insaciable y optimista que apareció de manera prototípica en Sócrates: mientras que, en sus niveles inferiores, esa misma avidez tiene que manifestarse hostil al arte y tiene que aborrecer íntimamente sobre todo el arte trágico-dionisiaco, como lo expusimos con el ejemplo de la lucha del socratismo contra la tragedia esquilea.” Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 137.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.* pp. 148- 149.

¹⁰⁷ *Ibid.* pp. 33-34.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 155.

¹¹⁰ Luego será el tipo de vida fundado en los ideales ascéticos y finalmente el del animal de rebaño cuyo estado de mayor decadencia es el del *último hombre*.

vemos que, a juicio de Nietzsche, es el entorno cultural el que condiciona la vida humana a exceder sus posibilidades (*Übermensch*) o hundirla en su ocaso (*último hombre*). En sus términos:

[...] Así que voy a dar aquí mi concepto de lo moderno. Cada época tiene en su medida de energía una medida de qué virtudes le están permitidas y cuáles prohibidas. O bien tiene la vida *en auge*, y entonces se resiste a las de la vida en declive por el más profundo de los motivos, o bien es una vida en declive, y entonces también necesita las virtudes de la decadencia y odia todo aquello que sólo se justifica por la plenitud, por la riqueza excesiva de fuerzas. La estética está indisolublemente ligada a los presupuestos biológicos: hay una estética de la *décadence*, y hay una estética *clásica*; <<lo bello en sí>> es un fantasma urdido en un cráneo, como todo idealismo. En las estrechas esferas de los llamados valores morales no cabe encontrar contradicción mayor que la de una *moral de señores* [romana, pagana, clásico, renacentista] y los conceptos *cristianos* de valor [...] La moral de los señores *afirma* por instinto, justo como la cristiana niega (<<Dios>>, <<más allá>>, <<desprendimiento>>, todas puras negaciones.)¹¹¹

Un análisis de los dos párrafos citados nos muestra que cuando triunfa un tipo de vida es porque ha logrado imponer sus valoraciones que sirven de base a la moral, los hábitos y el ordenamiento sociopolítico que se desarrolla en torno al establecimiento de una estructura jurídica regulatoria de las relaciones humanas. Como veremos en adelante los aspectos específicamente *contranaturalidad* del tipo de vida del hombre teórico persisten y se acentúan en los tipos de vida que le siguen hasta conducir al humano hasta el extremo del *último hombre*. Es decir, lo que el ojo médico de Nietzsche investiga, diagnostica e intenta ayudar a sanar son las consecuencias que este tipo de vida inicial, traslapado luego con el cristianismo, el democratismo y la muerte de Dios, tiene sobre las fuerzas ascendentes o decadentes que sirven a la enfermedad o salud de la vida. Es cuando dichas valoraciones se han cobrado de la libertad de cada sujeto para elegir vivir el tipo de vida que corresponde a su primera naturaleza, que observamos han quedado establecidos los condicionamientos culturales que exigen la adaptación de las nuevas generaciones al tipo de vida triunfante. Finalmente, podremos decir de quien haya logrado adaptarse que ha adquirido una

¹¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, Epílogo, Ediciones Siruela, Madrid, 2005, p. 57.

segunda naturaleza que será el origen de su enfermedad fisiológica, puesto que en la mayoría de los casos deberá sacrificar su propia naturaleza en pos de la adaptación.¹¹²

Son estos intereses por la salud del alma del ser humano los que transforman al filólogo en médico que diagnostica los males ocasionados por el tipo de vida que triunfa en la época moderna- del que él mismo intenta curarse-. Y aunque el esclavo descrito en su ensayo sobre el Estado griego cambie y en obras como *Más allá del bien y del mal*, *Genealogía de la Moral*, *El Anticristo* y otras, ya no esté representado principalmente por los hombres de dinero, sino por los ascetas, los niveladores y los filósofos,¹¹³ lo fundamental es que todos son animales de rebaño. Es decir, padecen la enfermedad del alma producto de los condicionamientos culturales dados en la moral de los valores anti- vida que no surgen con los valores ascéticos, sino con Sócrates.¹¹⁴ En este punto ya nos encontramos de lleno con el quehacer del filósofo médico, el cual consiste en diagnosticar y elaborar los purgantes para sanar las enfermedades que impiden el florecimiento humano. Como dijeron antes los filósofos helenísticos su preocupación se enfocaba “ante todo [en] enfermedades de la creencia y las enseñanzas de la sociedad.”¹¹⁵

Sobre el modo en que Nietzsche elabora sus purgantes podemos decir, de manera todavía general, que en la medida que avanza en su metodología perspectivista emergen fuertes contradicciones como, por ejemplo, en lo que respecta al rol del Estado.¹¹⁶ Estas contradicciones

¹¹² “En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la <<adaptación>>, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada a circunstancias externas (Herbert Spencer).” En Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 101- 102.

¹¹³ “[...] por lo que respecta a esos filósofos *nuevos* que están emergiendo en el horizonte, ellos tienen que ser ventanas cerradas y puertas con el cerrojo corrido. Para decirlo pronto y mal, *niveladores* es lo que son esos falsamente llamados <<espíritus libres>>- como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus <<ideas modernas>> [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 68- 69.

¹¹⁴ “Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como *décadent* típico. <<Racionalidad>> contra instinto. ¡La racionalidad a cualquier precio, como violencia peligrosa, como violencia que socava la vida!” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 76.

¹¹⁵ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 58.

¹¹⁶ Por ejemplo, mientras en su ensayo sobre el Estado griego Nietzsche afirma que sin el Estado “la Naturaleza no podría llegar a redimirse por la virtud y el genio” *Op.cit.* p.16, por boca de Zaratustra nos dirá que el Estado es “el lugar donde todos, buenos y malos. Son bebedores de venenos” donde “se pierden a sí mismos.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Del nuevo ídolo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 88. Ciertamente, en ocasiones, parece haber dos concepciones de Estado; una refiere al antiguo Estado griego y otra al moderno. Sin embargo, no puede ser más que parte de sus purgantes el que justifique la existencia del antiguo Estado porque a través de él se esclaviza y obliga a las grandes masas a “poner en marcha el proceso social”, mientras se le esclaviza, en pos de grandes gestas heroicas siendo el origen del Estado es el derecho de los más fuertes contra los más débiles. Al mismo tiempo dirá que por todos esos motivos debiera buscarse

suelen dejar perplejos a sus lectores. La interpretación que aquí presentamos podría aliviar dicha perplejidad en la medida que de nuestra propuesta hermenéutica se sigue que la medicina nietzscheana, por intentar curarnos del tipo de vida adquirido, sirve más como purgante que como propuesta de una nueva segunda naturaleza normalmente contenida y promovida en una verdad filosófica que se ha escindido de la vida.

De modo que es cada individuo quien, enfrentado a los aspectos contradictorios de los purgantes nietzscheanos, deberá resolver cómo digerirlos, pues en ello se juega su sanación.¹¹⁷ Este tránsito es necesario en vistas a que dicha digestión sirve al derrumbe de los valores adquiridos abriendo las posibilidades a un valorar por sí mismo- cuya realización se manifiesta en el <<yo quiero>> que desafía al dragón una vez el camello se ha transformado en león-. Como veremos en adelante el niño sólo puede emerger del conocimiento intuitivo de las propias fuerzas y de una elección instintiva que redunde en su fortalecimiento. Es en este punto donde nos encontramos con el poder de mayor curación de los purgantes nietzscheanos. Me refiero a su carácter iconoclasta, su rechazo a todo tipo de idolatría y a gran parte de lo que sus contemporáneos consideraban verdad. Sólo así es imaginable la sanación nietzscheana del tipo de vida triunfante, a pesar de la persistencia de aquel mundo que condujo a dicho triunfo. En este marco la vida del *Übermensch* no será como la anterior, sino una en que se despliegan las fuerzas de su tipo singular, desde valoraciones, creencias y verdades que serán propias. De ahí que Zaratustra afirme que el *Übermensch* es quien devuelve el sentido a la tierra, creando algo por encima de sí mismo.¹¹⁸

En suma, cuando se trate de devolver la nuez a la existencia- para curar de los efectos nihilistas que tiene en la salud de la *psyche* la moral *contranatural*-, Nietzsche desplegará su pensamiento al modo de las tres escuelas helenísticas que Nussbaum describe en los términos siguientes:

[...] la filosofía médica, aunque comprometida con el razonamiento lógico y con rasgos propios del buen razonar tales como la claridad, la coherencia, el rigor y la generalidad, necesitará a menudo buscar técnicas más complicadas e

la salvación lo más lejos posible del Estado. Cf. G.Colli y M. Montinari, eds., *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol I, Walter de Gruyter, Múnich, 1986, pp. 767; 769; 771.

¹¹⁷ “No os habíais buscado aún a vosotros: entonces me encontrasteis. Así hacen todos los creyentes: por eso vale tan poco toda fe.”

Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 127.

¹¹⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 36.

indirectas, psicológicamente más estimulantes que las propias del razonamiento deductivo o dialéctico convencional. Debe encontrar maneras de profundizar en el mundo interior del discípulo, utilizando ejemplos llamativos, técnicas narrativas, estímulos para la memoria y la imaginación.¹¹⁹

Estamos ante la alquimia de la filosofía nietzscheana que se distingue por su carácter experimental,¹²⁰ no sólo en sus aspectos transvaloradores sino por usar todo tipo de recursos que no sólo quiebran con la consistencia lógica y la linealidad racional dada en la relación causa- efecto, sino que además logran una plasticidad y riqueza en las formas reflexivas poco comunes. Todo ello con el fin de horadar el terreno fértil del tipo de vida triunfante, sorteando el abismo nihilista del *último hombre* en que puede quedar atrapado el león. El párrafo que cito a continuación es una buena síntesis de su diagnóstico:

¿Qué es lo que hoy produce *nuestra* aversión contra <<el hombre>>- pues nosotros *sufrimos* por el hombre, no hay duda.- No es el temor; sino más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; el que el gusano <<hombre>> ocupe el primer plano y pulule en él; el que el <<hombre manso>>, el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como <<hombre superior>>; [...]¹²¹

Un último comentario sobre la influencia de la cultura griega presocrática en la mirada crítica de nuestro médico nos lleva a hacer notar que, en su pensamiento ya maduro, el filósofo abandona la simple visión crítica que trasuntaba en el contraste entre lo antiguo y lo nuevo (la moral de los señores y la cristiana). Así el carácter romántico inicial,¹²² centrado en la idea de reactualizar las culturas antiguas para superar los aspectos *contranaturalidad* de la época moderna, da paso a la articulación de una nueva filosofía que sirva a su proyecto de la gran salud. Es desde ese momento que, en nuestra interpretación, emerge como un médico del alma cuyo pensamiento fluye en los cauces de la corriente de las escuelas helenísticas, pues cuenta con los elementos esenciales de todo

¹¹⁹ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 59.

¹²⁰ Encontramos una explicación más profunda de dicha "metodología" en el primer aforismo *Humano demasiado humano*, titulado "Química de los conceptos y sentimientos". Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, &1 Akal, Madrid, 2002, p. 44.

¹²¹ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado I, &11, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 57.

¹²² En su ensayo de autocrítica que Nietzsche agrega a la tercera edición de su obra, *El Nacimiento de la Tragedia*, lamenta su fascinación por Wagner y el uso de terminología metafísica schopenhaueriana.

terapeuta del alma: un diagnóstico propio, purgantes de su creación y la intención clara de sanar a sus coetáneos con su filosofía de la gran salud y su propuesta del *Übermensch*.

Sintetizando, Nietzsche comparte la tarea de la filosofía helenística de sanar la *psyche* humana a partir del reconocimiento de “*la existencia de motivaciones y creencias inconscientes*” que la enferman.¹²³ De modo que es desde el descubrimiento de la *psyche* o alma que nace la necesidad de “sacar esas opiniones inconscientes a la superficie para su examen y, asimismo, asegurar que las creencias verdaderas queden alojadas en un nivel lo bastante profundo como para, en palabras de Epicuro, <<adquirir competencia>> en el alma.”¹²⁴

El hecho de que la crítica helenística a la filosofía tradicional sea plenamente compartida por Nietzsche refuerza nuestras posibilidades de situarlo entre los filósofos que se consideran a sí mismos como médicos del alma. Cabe notar, eso sí, que existe a primera vista una diferencia de grado entre ellos. Ésta podría interpretarse como una postura más extrema de parte de Nietzsche. Sin embargo, a pesar de ser esa la primera impresión, lo cierto es que dicha radicalidad no está vinculada a las necesidades alquímicas de la producción de nuevos purgantes, sino más bien a una diferencia de diagnóstico. Y es que, como ya vimos, el diagnóstico nietzscheano acusa el triunfo del *hombre teórico* como origen de la cultura decadente. En ese marco, la filosofía abstracta viene a ser una expresión de dicho triunfo y el platonismo cristiano, la manifestación de su devenir en el *último hombre*. En contraste, como veremos en adelante, las escuelas helenísticas comparten ciertos aspectos del platonismo que Nietzsche critica y logra depurar. Pero antes de profundizar en ello es necesario explicar cómo entienden nuestros médicos la *psyche* que constituye su objeto de estudio y sanación.

¹²³ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 598.

¹²⁴ *Ibid.*

I.II. El alma, el filósofo del futuro y el Übermensch.

La salud no es algo que exista allá en el cielo, completamente aparte de la gente y de sus vidas. No es un puro ser aparte del devenir del paciente. Es una parte constitutiva de la forma de vida de la especie, así como las experiencias asociadas a ella, lo que el médico debe tener en cuenta al elaborar una norma.

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

La *degeneración global del hombre*, hasta rebajarse a aquello que hoy les parece a los cretinos y majaderos socialistas <<su hombre del futuro>>, - ¡su ideal! Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

El modo en que Nietzsche concibe el alma es parte del trabajo sobre homogeneidad que hemos realizado anteriormente y que, en ocasiones, citaremos para dar sustento a las hipótesis que avanzamos en la presente investigación. En esta sección presentaremos una síntesis de ella y avanzaremos en su comparación con las concepciones helenísticas poniendo énfasis en aquellos aspectos que pudieron servir a Nietzsche para profundizar en su filosofía terapéutica. También abordaremos el rol del filósofo del futuro en tanto médico de la cultura y exploraremos algunos de los purgantes que receta al animal de rebaño. Por último, y siempre en diálogo con las tres escuelas, explicaremos al *Übermensch*¹²⁵ desde nuestra concepción como aquel tipo de vida que experimenta la gran salud que Nietzsche describe justo antes del epílogo de *La Gaya Ciencia*:

La gran salud. – Nosotros, los nuevos, innominados, difíciles de entender, nacidos prematuramente, de un porvenir aún no demostrado – necesitamos [...] una salud nueva, más robusta, avezada, tenaz, temeraria y alegre que toda la salud que ha habido hasta ahora. Aquel cuya alma ansía haber vivido todo el recorrido de los valores y aspiraciones existentes y haber bordeado todas las costas de ese <<Mediterráneo>> ideal, aquel que a través de las aventuras de la más íntima experiencia desea experimentar las emociones del conquistador y descubridor del ideal, así como las del artista, santo, legislador, sabio, docto, piadoso, adivino y divino solitario al viejo estilo: requiere para tal fin, antes que nada, *la gran salud* [...] [con ella comienza] acaso, *la gran gravedad*, solo queda

¹²⁵ “La palabra <<superhombre>>, que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres <<modernos>>, con los hombres <<buenos>>, con los cristianos y demás nihilistas- una palabra que, en boca de Zaratustra, el *aniquilador* de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión [...]” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué yo escribo libros tan buenos”, Alianza Editorial 2008, p. 65.

planteado acaso, el interrogante propiamente dicho, cambia el destino del alma, avanza la manecilla del reloj y *comienza* la tragedia...¹²⁶

En la sección anterior hemos planteado que es la concepción de la filosofía como terapia, el paraguas más amplio bajo el cual podemos vincular a Nietzsche con las escuelas helenísticas. En este marco comparten su interés por el alma o *psyche* como el objeto de estudio y sanación. Nussbaum explica que las tres escuelas entendieron la importancia que las motivaciones y creencias inconscientes tenían en la vida humana. Es en dicho inconsciente donde, desde Nietzsche, se genera la fisura que provoca la adquisición de una segunda naturaleza opuesta a la propia de cada individuo desde la cual se reprimen y desecan los instintos. De modo que también para nosotros será la *psyche*, entendida como ese subconsciente en que se anidan ideas, producen sentimientos y habitan las fuerzas vitales o instintos, el centro de nuestro análisis que intenta seguir la ruta propuesta por Nietzsche:

La psicología entera ha venido estando pendiente hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad del poder*, tal como yo la concibo – eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos [...] Una fisio- psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencia inconscientes que habitan en el corazón del investigador, ella tiene en contra suya <<el corazón>>: ya una doctrina que hable del condicionamiento recíproco de los instintos <<buenos>> y los <<malos>> provoca cual si fuera una inmoralidad más sutil, pena y disgusto a una consciencia todavía fuerte y animosa y más aún una doctrina que hable de la derivabilidad de todos los instintos buenos de los perversos [...] a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales.¹²⁷

Es a esta fisio- psicología que aportamos desde nuestra lectura de Nietzsche como terapeuta, aunque nosotros hablamos más bien de una psicofisiología simplemente porque este término nos parece más adecuado.

En el marco más amplio que ha provisto la filosofía helenística podemos decir con Nussbaum que, a pesar de las diferencias, Nietzsche y las tres escuelas comparten la idea que inspira su método terapéutico, es decir, la convicción de que para sanar al enfermo no sirve la dialéctica, sino que es

¹²⁶ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &382, Akal, Madrid, 2011, pp. 312- 313.

¹²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &23, Alianza Editorial, Madrid, 1977, pp. 45- 46.

necesario “sacar esas opiniones inconscientes a la superficie para su examen [...]”¹²⁸ Planteado en términos que refuerzan la concepción de la *psyche* como subconsciente, la dialéctica sólo funciona en el plano cognitivo o intelectual y dado que no es ese el nivel en el que se produce la sanación, es fundamental profundizar.

La gran diferencia entre nuestros filósofos terapeutas puede quedar establecida desde ahora y estriba en la convicción compartida por epicúreos y estoicos de que una vez extirpadas las falsas ideas y creencias es necesario inocular aquellas que son verdaderas con el fin de, “en palabras de Epicuro, <<adquirir competencia>> en el alma”.¹²⁹ Mientras los escépticos renunciarán a toda sede que se fije de una vez y para siempre, Nietzsche va a promover la creación por parte del sujeto de sus propios valores los cuales pueden ser modificados tantas veces como lo requiera la vida para alcanzar el estado de la gran salud.¹³⁰ Sólo así es posible pensar en una *psyche* capaz de fortalecerse y afirmar una vida siempre singular.¹³¹

Como veremos en adelante, lo que las tres escuelas sí comparten, es el uso de la razón como medio -no como fin- para alcanzar la vida plena. “La famosa comparación de los *logoi* a medicamentos en el *Elogio de Helena*, de Gorgias, alude probablemente al discurso persuasivo general, no a los argumentos sofísticos o filosóficos. Los *logoi*, dice, como los medicamentos (*phármaka*), tienen el poder de <<poner fin al miedo y eliminar la congoja, engendrar alegría y aumentar los sentimientos de camaradería>> (14).” Estamos, agrega Nussbaum, ante un tipo de *logoi*- ni poéticos, ni religiosos o tradicionales- “que los profesionales especializados transmiten a personas que desean tener mayor control sobre sus vidas.”¹³² Demócrito hablaba de un tipo de sabiduría que libraba al alma de sus padecimientos,¹³³ mientras Isócrates afirmaba que los argumentos capaces de curar el alma son aquellos que incomodan a la gente por sus formas ásperas y punzantes.¹³⁴

¹²⁸ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 598.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &382, Akal, Madrid, 2011, p. 311.

¹³¹ “[...] La virtud como placer de resistir, voluntad de poder. [...] Todas las virtudes *estados* fisiológicos: sobre todo las principales funciones orgánicas tenidas como necesarias y buenas. Todas las virtudes son, en realidad, *pasiones* refinadas y estados elevados.” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III* (1882- 1885), 24 [31], 24.MP XVII 1b Invierno de 1883, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 452.

¹³² Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 78.

¹³³ Cf. *Ibid.* p. 79.

¹³⁴ *Ibid.*

Vistos desde una óptica nietzscheana, todos los purgantes de sus antecesores vienen contaminados por el predominio de la razón. No es que Nietzsche descarte su uso a priori, sino que, como cada sujeto es portador de una primera naturaleza diferente de la de los demás, cada quien deberá conocerse a sí mismo para saber cómo alcanzar el estado de la gran salud. Dicho conocimiento no resulta de una introspección racional, sino de un experimentar las fuerzas inconscientes sin las constricciones del yo fundado en la segunda naturaleza. De modo que no hay un tipo de purgantes universal ni tampoco una sola fórmula, aunque sí sea necesario el paso por el escepticismo que hace uso de la razón para enfrentarse al dragón de los valores milenarios. Pero de ahí al estado del niño no es la razón la que asegura el espacio de libertad de un nuevo crear.¹³⁵ De ahí que los purgantes nietzscheanos tengan todo tipo de componentes, los habrá racionales y, al mismo tiempo otros dionisiacos, unos que centran al sujeto y otros que detonan la locura, empujan al abismo, transforman en león o convierten en tentador.

Otro aspecto relevante para nuestro análisis es la idea normativa de salud que comparten las tres escuelas,¹³⁶ pero que en Nietzsche tendrá una variación. Y es que más que una idea, para nuestro médico del alma se trata de un estado que, en lugar de normalizar la naturaleza con un discurso ético, ayudará a la expansión y fortalecimiento fisiológico de la *psyche*. Entre los antiguos griegos el término análogo al estado de salud del *Übermensch*, es Thymós, puesto que se entiende como espíritu, principio de la vida, “fuerte sentimiento y pasión. [...] en sentido físico, aliento, alma [...] de la vida, como lo demuestran los sentimientos y pasiones [...] deseo o inclinación mente, alma, [...] como sede del pensamiento [...]”¹³⁷

No podemos profundizar demasiado en la discusión sobre esta forma de entender el estado de salud del *Übermensch* en vistas a la tremenda dificultad que ello implica dado que Nietzsche mismo no usa el término en sus obras ni le da relevancia alguna. Pero podemos dejar planteados algunos aspectos de interés.

Según la investigación realizada por Werner Dannhauser, Thymós ha sido traducido al alemán como “Eifer” que significa “celo” lo que, por supuesto, no tendría sentido alguno en nuestro

¹³⁵ Sobre el uso de la razón por parte del *Übermensch* en *Hfmc* pp. 34-45.

¹³⁶ Cf. Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 49.

¹³⁷ “[...] soul, spirit, as the principle of life, feeling and thought [...] strong feeling and passion. [...] in physical sense, breath, life [...] soul, as shown by the feelings and passions [...] desire or inclination [...] mind, soul, as the seat of thought [...]” Traducción propia. Liddel and Scott, Stuart, Jones and Mackenzie, *Greek English Lexicon*, Oxford University Press, New York, United State, 1992, p. 810.

marco argumental. Pero cuando Nietzsche lo traduce en *La República* usa el término “Mut” que significa “coraje”. Esta traducción nos permite establecer un vínculo con la gran salud en la medida que, bajo dicho estado, el tipo de vida del sujeto particular se realiza en la acción y no la adaptación.¹³⁸ Y es que para actuar en los términos que Nietzsche entiende la acción, el coraje es fundamental. El coraje de ser camello, cargarse y apartarse del rebaño, de ser juzgado, de enfrentarse al ostracismo, de quebrar con la moral y las costumbres impuestas y de <<ser>> en un sentido más amplio: significar, valorar, hacer.

Además, y en este punto también nos apoyamos en la investigación de Dannhauser, “Mut” tiene como una de sus acepciones el inglés “mood” que significa “estado anímico”.¹³⁹ En este marco analítico no sólo encontramos la mejor acepción para nuestra explicación sobre el *Übermensch*, sino que, además, se abren posibilidades de pensar su filosofía terapéutica y diagnósticos desde una perspectiva más amplia. Dicha perspectiva nos permite explicar que lo que Nietzsche diagnostica son los efectos fisiológicos que la imposición de un tipo de vida provoca en la *psyche*. Su manifestación más clara son los estados de ánimo que él observa en la fortaleza o debilidad de la voluntad de poder que, como veremos en adelante, consiste en la capacidad de dirigir las fuerzas instintivas que configuran la *psyche* a favor de la vida. Ello a partir de su concepción del alma desde “conceptos tales como <<alma mortal>> y <<alma como pluralidad del sujeto>>”, que en nuestra lectura refiere a la pluralidad de los instintos, lo que es congruente con otra de las acepciones que desarrolla nuestro médico del alma cuando se refiere a ella como “estructura social (*Gesellschaftsbau*) de los instintos y afectos>> [...]”¹⁴⁰ Esta forma de entender el alma requiere de una aclaración más amplia que exige volver a nuestra investigación anterior.

En *Hfmc* observamos tres estados del alma. El primero, caótico, nos muestra un alma que cuenta con sus fuerzas instintivas, pero sin haberlas ordenado aún, es decir, sin haber desplegado sobre ellas la voluntad de poder que deviene en una determinada estructura social de instintos y afectos; el segundo es el estado propio del alma del *Übermensch* ordenada (siempre de manera temporal) en una estructura social de instintos desde el tipo de vida que le es propio. En el tercer

¹³⁸ “En cambio bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la <<adaptación>>, es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún, se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada a circunstancias externas (Herbert Spencer).” En Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 77.

¹³⁹ Dannhauser, Werner, “Spiritedness in *Thus Spoke Zarathustra*”, en Conway, Daniel y Groff, Peter, ed. *Nietzsche Critical Assessments*, Vol I, Routledge, New York, 1998, pp. 47- 48. (Traducción propia)

¹⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &12, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 34.

tipo observamos el alma enferma que ha adquirido la segunda naturaleza y, por tanto, vive en conflicto consigo misma. Dicho conflicto es resultado de que su *estructura social* no responde a los instintos del brote de la primera naturaleza, sino a la adaptación que el humano ha realizado para adquirir las valoraciones del tipo de vida triunfante.¹⁴¹ Esta alma, ordenada desde instintos que *castran* sus otros instintos y se mantiene en permanente pugna, es la que preocupa a la filosofía nietzscheana que- prescindiendo de la idea de un ordenamiento ideal- trata de sanar. El hecho de que en Nietzsche no exista un ideal dice relación con que su propia terapia se transformaría en una enfermedad si de ella se siguiera un nuevo tipo de vida a ser impuesto. Más adelante profundizamos en este aspecto de su filosofía que se funda en su compromiso con la singularidad de lo que se sigue la imposibilidad de identificarlo con el nacionalsocialismo alemán cuya fuerza homogenizadora es aplastante.¹⁴² Por ahora digamos con Nietzsche que:

[...] las <<verdades>> de los filósofos no serán ya, ni querrán serlo verdades <<para todo el mundo>>, sino verdades personales sobre las que, como amantes celosos, no concederemos con tanta facilidad un derecho a los demás [...] Estas filosofías de la singularidad evitan una exposición generalizada y se convierten en filosofías de la interpretación y del signo [...] Una filosofía que no sólo entiende toda la filosofía hasta ahora, sino también a sí misma, como una interpretación y signo del cuerpo [...], como un continuado <<arte de la transfiguración>> y conversión de los estados corporales <<en las formas más espirituales y lejanas>> [...] se convierte, finalmente, en experimento libre con esta fuerza plástica y los filósofos, con ello, en <<tentadores>> [...] En esta filosofía (experimental), mantenida en movimiento por una Voluntad de Poder a través de la voluntad de nada, con sus aventuras del cuerpo y el espíritu, se fusionan la <<ciencia jovial>>, la transmutación de los valores, el decir sí dionisiaco, el Eterno Retorno y el *amor fati* [...] ¹⁴³

En el compromiso nietzscheano con la singularidad (también trabajado en *Hfmc*) vemos a un terapeuta consciente de que todo tipo de vida impuesto a la primera naturaleza deviene en enfermedad. En este marco lo que Nietzsche destaca en su análisis del tipo de vida del hombre

¹⁴¹ “[...] ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué soy yo un destino”, &1, Alianza Editorial 2008, p. 142.

¹⁴² En *Hfmc* cap. 1.

¹⁴³ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 204.

teórico, del asceta y la cultura moderna son los elementos *contranaturaleza*- léase contra los instintos- que exacerban. Es la imposición de una determinada moral la que ocasiona los efectos más graves sobre el estado de ánimo del sujeto. Ello debido a que implica hábitos de autonegación que, practicados desde temprana edad, castran las fuerzas vitales debilitando la *psyche* hasta despertar el deseo de la propia muerte. Cuando esto ha sucedido es porque dicha *castración* ha nutrido el instinto de autodestrucción al punto que éste es el que gobierna la estructura social de los instintos.¹⁴⁴

Sobre el modo en que las escuelas helenísticas entendían el alma, Nussbaum nos explica que la palabra <<alma>> “traduce simplemente el griego [...] (*psyche*) y, al igual que éste, no entraña ninguna teoría metafísica determinada de la personalidad. Indica, simplemente, todas las actividades vitales de la criatura; en el caso de las contraposiciones helenísticas entre cuerpo y *psyche*, es muy importante insistir en que no tiene por qué suponerse ningún tipo de exclusión del fisicismo o fisicalismo, pues tanto los epicúreos como los estoicos son fisicistas. La contraposición se da simplemente entre los constituyentes materiales del organismo y sus actividades vitales, sus estados de conciencia, etc.”¹⁴⁵

Especificando por escuela, para los estoicos el alma humana es corpórea, mortal y procede de los padres.¹⁴⁶ En tanto, en la filosofía epicúrea el alma es material y mortal; una entidad compuesta por átomos que puede imaginarse como una segunda piel extendida por el cuerpo. De modo que si muere el cuerpo también muere el alma. Finalmente, en los escépticos no encontraremos teorías sobre el alma, sino más bien la búsqueda de la *ataraxia*¹⁴⁷ que se logra en la *epoche* (suspensión de juicio) en el marco de una vida que niega las posibilidades de conocer. Su ideal es, por tanto, contradictorio con cualquier creencia, entre ellas, las que podrían afirmar la existencia del alma.

¹⁴⁴ “Nosotros, los hombres, somos las únicas criaturas que cuando se malogran pueden borrarse como se borra una frase malograda,- lo hagamos en honor a la humanidad o por compasión con ella, o por disgusto con nosotros mismos.” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &273, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 232.

¹⁴⁵ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 33.

¹⁴⁶ “Ante la sorpresa general, los estoicos afirman que alma (*psyche*) es un cuerpo (*soma*) (SVF, I, 137); el alma es también un <<ser vivo>> o un animal [...]” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 49.

¹⁴⁷ La *ataraxia* es una disposición de ánimo. Las tres escuelas la promueven como un ideal, pero a partir de métodos distintos.

El fisicalismo o ficisismo entendido en términos amplios es aquel conocimiento que establece una identidad entre lo psíquico y lo físico.¹⁴⁸ Esta es una de las convicciones que Nietzsche comparte claramente con la filosofía helenística en contraste con el dualismo platónico que, enquistado en la cultura de los valores ascéticos,¹⁴⁹ sostuvo la creencia en un atomismo anímico, donde cuerpo y alma convivieron desintegrados desde posiciones opuestas.¹⁵⁰ Niemeyer nos explica de manera más detallada las diferencias entre el alma comprendida en el marco tradicional del platonismo cristiano y la propuesta nietzscheana:

En este tema, N. llevó a cabo un intrépido recorrido intelectual que le condujo <<desde el alma espiritual, con su unidad sustancial y su infinitud interior, hasta un alma animal fracturada por dentro, salvaje, finita y mortal>> (Düsing 2005: 289). Después de haberse desprendido de la religión cristiana, no quedaba ya espacio para una posición intermedia del alma entre la materia y Dios ni para una devaluación del cuerpo en favor de un alma postulada como inmaterial e inmortal. N. llegó a la conclusión de que <<la contraposición entre un alma puramente incorpóreo y el cuerpo [...] estaba ya casi superada [...]>>¹⁵¹

Así, el pensamiento nietzscheano nos plantea una forma distinta no sólo de concebir el alma, sino también de entender el cuerpo, la cual se acerca a la concepción de *Leib* (cuerpo vivido) que más tarde introduciría la fenomenología. De ahí que una enfermedad del alma lo sea del cuerpo y viceversa. Nietzsche desarrolla esta idea por boca de Zaratustra quien afirma que el cuerpo es la gran razón, el sí mismo creador¹⁵² mientras, como vimos a lo largo de la primera sección, la razón es un instinto, un organismo que el cuerpo se ha creado.¹⁵³

A partir de las ideas expuestas observamos que los purgantes de la filosofía de la gran salud tienen una base común que consta de dos ingredientes: la concepción del alma mortal, un alma corpórea; y la superación de la dualidad platónica entre pasiones y razón. Mientras el primer

¹⁴⁸ <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Fisicalismo>

¹⁴⁹ “Con Platón, lo *divino* abandona a la Naturaleza; el <<alma del mundo>> ya no está en el <<cuerpo>> del mundo. Así lo quiere la opción *dualista* e *idealista* que define la esencia del platonismo.” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 49.

¹⁵⁰ Sólo podemos referirnos al fisicalismo en términos generales como la negación del dualismo cuerpo alma. En todos los demás aspectos, el fisicalismo no guarda relación alguna con la filosofía nietzscheana en la medida que ésta rechazaría categóricamente el reduccionismo materialista que postula.

¹⁵¹ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 40.

¹⁵² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 65-66.

¹⁵³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III* (1882- 1885), 25 [427], 25.W I 1 Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 527.

ingrediente se encuentra en la filosofía de sus antecesores, el segundo es exclusivo de la terapia nietzscheana. Ello dado que las tres escuelas helenísticas fundan sus métodos terapéuticos en el uso de una razón que sirve al control y el logro de la *ataraxia*, aunque con diferencias que abordaremos a lo largo de nuestro análisis. Por el momento es importante plantear que la postura nietzscheana no responde a una mera preferencia, sino que dice relación con las posibilidades de lograr la gran salud. De manera que es Nietzsche quien avanza en las consecuencias que el dualismo razón/ instintos tiene para una filosofía terapéutica que se ha propuesto erradicar las falsas creencias.

La relevancia del avance nietzscheano radica en que los valores morales fundados en dicho dualismo devienen en la praxis de adaptación y hábitos de autonegación. Estos destruyen el tejido de las fuerzas vitales transformando el subconsciente en una herida de proporciones y provocando el triunfo del tipo de vida del *último hombre* anunciado por Zaratustra como aquel que “todo lo empequeñece”. Los que experimentan la vida de esta forma son parte de un solo rebaño, un rebaño sin pastor. “Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.”¹⁵⁴

La sanación se encuentra en un alma cuya estructura, por ser singular y cambiante, es terreno para una diversidad infinita de posibilidades de tipos de vida. Una vez que dicho terreno es ordenado por la voluntad de poder durante períodos cortos o largos, se manifiesta en acciones que, como nutren ciertos instintos, se constituyen en una realidad psicofisiológica de la que emerge un nuevo tipo de vida.

Bajo el estado descrito el sujeto nutre su instinto de autoconservación y la *psyche* se fortalece, puesto que sus acciones sirven para nutrir los instintos rectores de su tipo de vida. Así, la salud de la *psyche* depende de la manifestación de sus fuerzas vitales en la acción que se despliega en el mundo. De ahí que Nietzsche afirme que “el instinto de autoconservación es el instinto cardinal del ser orgánico”, cuyo fortalecimiento depende de que lo vivo pueda “*dar libre curso* a su fuerza – la vida misma es voluntad de poder-: la autoconservación es tan sólo una de las *consecuencias* indirectas y más frecuentes de esto.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo de Zaratustra”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 43-44.

¹⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &13, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 34.

Lejos de la concepción nietzscheana de una *psyche* saludable, la idea del bien vivir en las tres escuelas requiere de la razón como eje conductor de la terapia filosófica y base constitutiva de la experiencia vital. Por ejemplo, para los estoicos, la ética enseña a vivir conforme la naturaleza.¹⁵⁶ Diógenes dice expresamente que el fin supremo consiste en obrar con prudencia en la elección de las cosas conformes a la naturaleza.¹⁵⁷ Así, la virtud será una disposición del ánimo conforme a la razón, elegible por sí misma y no mediada por el exterior. Este estado virtuoso es el equivalente a la felicidad. Lo interesante es que, si despojamos del imperio de la *psyche* a la razón y a la naturaleza de la razón cósmica, el sabio estoico es bastante parecido al modo en que Nietzsche concibe al *Übermensch*. Ello, en la medida que- como sucede con la gran razón de la que nos habla Zaratustra- la naturaleza es el “gran todo impersonal” que “tiende al bien” aunque en Nietzsche el bien se entienda como el fortalecimiento de la vida, mientras en los estoicos como el cumplimiento de sus propios designios.¹⁵⁸ Pero incluso podríamos ver en la realización del tipo de vida de cada quien el cumplimiento de aquellos designios inscritos en su naturaleza. Esta tendencia al bien “natural” se transforma, tanto en el sabio estoico como en el *Übermensch*, en consciencia personal e individualizada. Aunque nuevamente debemos matizar puesto que <consciencia> en Nietzsche implica una sabiduría que proviene de la experimentación de las propias fuerzas, mientras en los estoicos refiere a un saber racional: “El sabio <<posee>> la ciencia, pero en ningún lugar se nos dice que la haya recibido. Él quiere lo que quiere la Naturaleza, pero él es la única *voluntad personal* en querer en todo el universo.”¹⁵⁹ La característica central del sabio es la prudencia que lo distingue de los demás humanos.

¿Y qué es la prudencia sino el resultado de una evaluación racional de las distintas posibilidades y su ponderación respecto a una idea de naturaleza previamente adquirida? También observamos la relevancia que el instinto racional tiene para los estoicos en su concepto de virtud, el cual se entiende como una “disposición unitaria del alma” que podemos analizar a partir de cuatro

¹⁵⁶ Hay que tener en consideración que “no existe un camino fácil hacia la idea de Naturaleza que tenían los Griegos. Y es que esa naturaleza mantiene una relación de dependencia con la religión [...]” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 49.

¹⁵⁷ Sobre Nietzsche y los estoicos Michael Ure destaca la relación entre el modelo cósmico del estoicismo “que consiste en el consentimiento amoroso a los eventos que nos suceden” y el *amor fati* nietzscheano, propio del *Übermensch*, aunque éste último prescinde de toda teodicea metafísica. Ure, Michael, “Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy”, *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38 (FALL 2009), Penn State University Press, p. 60.

¹⁵⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &9, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 28- 29.

¹⁵⁹ Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 48.

virtudes primarias: “sabiduría práctica, justicia, moderación y coraje. Cada una de éstas es definida en términos de saber o conocimiento: por ejemplo, el coraje es <<conocimiento de las cosas que deben ser soportadas>> [...]”¹⁶⁰ Coincidimos con Anthony Long en que la “influencia de Sócrates y Platón resulta aquí evidente.”¹⁶¹

A nuestro juicio en la filosofía de los epicúreos también se manifiesta la influencia platónica. Por ejemplo, en la idea de que la serenidad del alma es el fundamento de la felicidad y en la manera que elegimos los bienes que sirven a dicho estado. Aunque Epicuro afirme que la norma o criterio de evaluación es la sensación, nosotros sostenemos que es la razón la que anticipa- con el fin de evitar el dolor- qué bienes y males elegir y cuáles evadir. Y es que no es posible para un individuo elegir de acuerdo a sensaciones que, necesariamente, son posteriores a la elección puesto que son su efecto, es decir, han sido causadas por ella. En otros términos, la decisión por un bien o un mal no puede provenir del modo como el cuerpo experimenta algo que aún no le acontece. De ello se sigue que nuestra elección dependa, en primera instancia, del cálculo racional sobre las consecuencias que comporta y, en segunda, de la racionalización de una experiencia ya vivida.

Acorde con nuestra interpretación, en su carta a Meneceo, Epicuro afirma que: “Debido a ello, es por el cálculo y la consideración tanto de los provechos como de las desventajas que conviene juzgar todo esto. Pues en algunas circunstancias nos servimos de algo bueno como un mal, y, a la inversa, del mal como un bien.”¹⁶² Y más adelante afirmará que el “principio de todo esto y el mayor bien es la prudencia. Por eso, máspreciada incluso que la filosofía resulta ser la prudencia, de la cual nacen todas las demás virtudes, pues ella nos enseña que no es posible vivir placenteramente sin [vivir] juiciosa, honesta y justamente, sin [vivir] placenteramente.”¹⁶³ O sea que, en la misma ruta platónica observada en los estoicos, en el epicureísmo el placer y la razón se corresponden íntimamente. Ello en la medida que la prudencia es manifestación del uso del instinto racional que determina la asociación entre sensación y placer, o sensación y dolor, salvo en los casos más extremos donde la evidencia corporal es más fuerte que la norma racional.

En lo que concierne a los escépticos la razón tiene un rol fundamental, puesto que sin ella no es posible concebir la *ataraxia* que experimenta el filósofo a partir de la indagación permanente

¹⁶⁰ Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 195.

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Oyarzún, Pablo, “Epicuro, Carta a Meneceo”, *Onomazein, Revista de lingüística, filología y traducción*, (4) (1999), pp. 403- 425.

¹⁶³ *Ibid.*

de la realidad y la suspensión del juicio. Planteado en otros términos, aunque los seguidores de Pirrón otorgan a la razón un rol distinto que las demás escuelas- el rol de aceptar el carácter incognoscible de la realidad-, ésta sigue siendo el instinto rector de la *psyche*, ordenando la vida, sus prioridades y valoraciones en torno a la suspensión del juicio. De ahí que podamos decir, desde una lectura nietzscheana, que la razón juega el mismo rol en quienes han sanado con las terapias helenísticas que el que juega en el tipo de vida del hombre teórico: castrar y constreñir los demás instintos, en pos de valoraciones predadas.

Para aclarar el punto podríamos preguntarnos cómo se manifiesta la castración en un filósofo escéptico. Un ejemplo fácil de imaginar sería una situación en la que sus instintos confirmaran la veracidad de sus sensaciones como norma evaluativa de la realidad. Sin embargo, él tendría que negar dicha confirmación, descartando la sabiduría contenida en ellos y poner su razón bajo la guía de los tres interrogantes fundamentales que debe responder conforme a sus principios, sintetizados por Aristocles en los siguientes términos: “primero, cómo son realmente las cosas; segundo, qué actitud debemos adoptar frente a ellas; tercero, cuál será la consecuencia de tal actitud.”¹⁶⁴

Más allá de las influencias platónicas es del todo imaginable que las hipótesis helenísticas de un alma corpórea, carente de todo tipo de aspectos metafísicos, manifestación de los estados de consciencia y las actividades vitales, hayan servido a Nietzsche en sus propias definiciones. Lo que aquí nos interesa dejar establecido es que desde sus hipótesis sobre el alma como estructura social de instintos es posible pensar en una nueva forma de sanar al ser humano, puesto que nos permite descubrir en el cuerpo la existencia de una primera naturaleza o <<corporalidad fisiológica>> de instintos los cuales pueden enfermar o ser condición de la gran salud. Ello es especialmente relevante si afirmamos con Nietzsche que esa primera naturaleza constituye nuestro subconsciente que, según la psicología moderna, gobierna parte importante de nuestras acciones.

De modo que una concepción de la *psyche* en tanto cuerpo de las diversas fuerzas vitales o instintos nos abre a dimensiones de análisis desconocidas por la filosofía helenística que incluso el mismo Nietzsche no formalizó de un modo sistemático. Sin embargo, en nuestra lectura, nuestro médico del alma nos aportó reflexiones, muchas veces metafóricas, en las que es posible vislumbrar ese <<sí mismo>> aún desconocido para la humanidad. Un ejemplo lo encontramos por boca de

¹⁶⁴ Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 86.

Zaratustra cuando afirma: “Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el *Übermensch*,¹⁶⁵ el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre.”¹⁶⁶

Con la metáfora de la nube oscura desde la cual brota el sentido del *Übermensch*, Nietzsche refiere a la *psyche*, pero separada de sus elementos conscientes que, en diversos aforismos afirma, no es más que su superficie. Con el fin de contar con una terminología que no confundiera cuerpo, alma, espíritu y gran razón es que en *Hfmc* introdujéramos la noción de <<terreno fisiológico>>:

La noción de “terreno fisiológico” tiene entonces por finalidad crear un espacio conceptual que permita referir a los múltiples instintos e impulsos de cuya interrelación se siguen los diversos tipos de vida. Así, en cercanía con una interpretación naturalista de Nietzsche, desarrollo el diagnóstico sobre el asemejamiento fisiológico presuponiendo una noción de cuerpo que, en lugar de referir al conjunto de órganos tangibles y su unidad física, alude a la interrelación de fuerzas vitales o instintos que, al mismo tiempo, ocurren en él y le dan forma.¹⁶⁷

Hemos llegado al punto clave de nuestra investigación, cual es que Nietzsche logra avanzar cualitativamente los postulados terapéuticos de las filosofías de sus antecesores. Dicho avance lo observamos en el hecho de que no se queda en la superficie de la *psyche* (sus aspectos conscientes, donde justamente se encuentran las creencias), sino que logra traspasarla y hablarnos de esa *psyche* que a los fisiólogos helenísticos se les escapa entre los dedos.¹⁶⁸ ¿Por qué? Por poner su fe en la razón, un instinto que, en nuestra interpretación, no tiene la capacidad de avanzar hacia el conocimiento de las demás fuerzas vitales. Ello debido a que su rol ha sido prefigurado por el tipo de vida del humano teórico y los ideales ascéticos que le permiten desplegarse únicamente en la superficie como un sargento que niega, cercena y oprime a los demás instintos. Desde Nietzsche la pequeña razón o consciencia se comprende como medio de conservación del individuo. Ésta desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que es el medio merced al cual sobreviven individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha

¹⁶⁵ En la traducción se usa el término <superhombre> pero nosotros hemos optado por dejar el término alemán puesto que pensamos, su traducción no responde al significado que Nietzsche pensaba para un tipo de vida con las fuerzas instintivas en auge.

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo de Zaratustra”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p.44

¹⁶⁷ *Hfmc*. Op. cit, pp. 27-28.

¹⁶⁸ Nietzsche afirma que los naturalistas “apenas tocan <<el alma>> la pierden.” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &12, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 34.

por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña.¹⁶⁹ En contraste, la razón puede servir para derrumbarse a sí misma como lo hace quien se ha transformado en león; en palabras del propio Nietzsche:

En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie – pues toda superficie es un manto – actúa aquella sublime tendencia del hombre del conocimiento a tomar y querer tomar las cosas de un modo más profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo su ojo para verse a sí mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas. [...] De hecho, más agradable de oír sería el que nosotros – de nosotros los espíritus libres, muy libres – se dijese, se murmurase, se alabase que poseemos, por ejemplo, en lugar de crueldad, una <<desenfrenada honestidad>>: - ¿y acaso será eso lo que diga en realidad nuestra – fama póstuma?¹⁷⁰

El problema es que el terreno fisiológico requiere de esa superficie, de esa pequeña razón, para afirmar la vida.¹⁷¹ Es decir, dicha superficie, - entendida como nuestra conexión con el mundo exterior a través de creencias, ideas, percepciones, emociones, tendencias, afectos-, es el *sentido* de la vida. Sentido que no sólo conecta hacia el exterior, sino que- estando sana- ayuda a encauzar la manifestación de las fuerzas que habitan en la *nube oscura* que es el ser humano. Pero no podemos quedarnos sin profundizar hasta donde nos permitan nuestras capacidades en la sombra que subyace a la superficie pues, como afirma Chiara Piazzesi:

[...] debemos reflejar que más allá de este plano más superficial y, por así decirlo, fenomenal, [una] interpretación altruista del deseo y el amor se apoya en un sistema más amplio de valores y valoraciones, y eso es funcional para ese sistema. [...] En otras palabras, la rarefacción y la idealización objetiva y subjetiva del deseo se mueven en una dirección que está en línea con la

¹⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 18.

¹⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &230, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 179- 180.

¹⁷¹ Sobre la influencia de Epicuro en la concepción de superficie que Nietzsche desarrolla, ver Milkowski, Marcin, "Idillic Heroism: Nietzsche's view of Epicurus", *Journal of Nietzsche Studies*, No. 15 (Spring 1998), Penn State University Press, pp. 70-79.

articulación discursiva de las pasiones y los impulsos, que es necesaria en una comunidad que debe mantener su orden interno [...] ¹⁷²

De modo que la comprensión del fenómeno del amor en que profundizamos a lo largo del próximo capítulo requiere de comprender los síntomas que genera la adaptación a valoraciones externas, transformando al instinto racional en el enemigo de las demás fuerzas vitales constitutivas de vida. Este primer paso dado por Sócrates tergiversó el rol de la pequeña razón que, antaño sirviera al despliegue de los instintos en la acción provocada por aquella <<voluntad que *puede*>>, de la que Nietzsche nos habla- al comienzo del aforismo &230 de *Más allá del bien y del mal* que “quiere ser señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir a la pluralidad [de instintos] a la simplicidad [de la superficie], una voluntad opresora, domadora, ávida de dominio [...] [cuyas] necesidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece, se multiplica.” ¹⁷³

Estamos ante la voluntad de quien goza de la gran salud que también logra aislarse cuando es necesario y dejarse engañar con las superficies, las máscaras, como asimismo de la creación de sus propias máscaras. ¹⁷⁴ A ella corresponde el *thymós* en su estado afirmativo de la vida. Por el contrario, observaremos un estado anímico débil cuando la pequeña razón, instrumento del triunfo de la segunda naturaleza, haya logrado reprimir a los demás instintos y, por tanto, la *psyche* carezca del poder para configurar su propia voluntad.

Una vez planteados los aspectos centrales del prisma que encontramos en la filosofía terapéutica nietzscheana comprendemos que en ella se encuentra el germen de una psicofisiología ¹⁷⁵ que, en este punto del análisis, nos invita a retomar una mirada más amplia sobre los temas que abordaremos en el capítulo segundo y tercero para luego volver sobre otros aspectos que, en diálogo con las tres escuelas, terminan por completar nuestra perspectiva.

¹⁷² Piazzesi, Chiara, “Greed and Love”, en Constancio, Joao Y Mayer Blando, María Joao (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin/ Boston, 2011, p. 143. (Traducción propia).

¹⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &230, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 178.

¹⁷⁴ Cf. *Ibid.*

¹⁷⁵ Excede a nuestros propósitos una investigación que compare la propuesta nietzscheana con otras de su época como la de Wilhem Wundt, célebre por haber desarrollado el primer laboratorio de psicología experimental (1879). Lo que sí es evidente es que en su desarrollo la psicofisiología fue tomando más de la biología y del cuerpo que de los condicionamientos culturales y la *psyche*, por lo que devino en neurociencia cognitiva. De ahí que resulte atingente prevenir sobre la necesidad de comprender la terapia nietzscheana en su propio contexto, sin transgredir su *voluntad de poder* proveernos de una filosofía que conduzca a la gran salud.

Retomamos destacando otro de los avances que la filosofía de la gran salud logró respecto de las escuelas helenísticas. Nos referimos a la imposibilidad de disociar cuerpo y alma, de modo que el alma es cuerpo y viceversa. Las consecuencias que ello comporta en las posibilidades de diagnóstico y sanación de los sujetos son enormes. Y es que, si el terreno fisiológico es cuerpo vivido y viceversa, entonces una filosofía que sane las enfermedades que le afectan también logrará un fortalecimiento del cuerpo. De modo que podemos dejar establecido que el Nietzsche terapeuta tiene por objeto algo más que la superficie y las profundidades de la *psyche*: es la sanación “involuntaria” de un cuerpo negado y despreciado por siglos desde el surgimiento de la moral *contranatural*. Y es aquí donde nos encontramos de lleno con el Nietzsche naturalista:

[...] todas las actividades como pensar, razonar o reflexionar no se producen en un dominio independiente, cuya naturaleza podría ser radicalmente diferente del cuerpo: por el contrario, son altamente dependientes, condicionadas y determinadas por él. No es posible disociar la actividad colectiva de los instintos, impulsos y afectos que funcionan en todos los organismos, por lo que no es posible disociarlos de todo el estado del cuerpo u organismo que los produce. [...] Nietzsche reconoció, como probablemente no lo hizo ningún otro filósofo, la profunda dependencia de todo conocimiento, incluido el conocimiento filosófico, de la vida y de las exigencias que impone a todos los seres.¹⁷⁶

Congruente con nuestra exposición de un Nietzsche terapeuta preocupado de aquella psicofisiología que Faustino afirma es indisociable de nuestras ideas, creencias y pensamientos, la interpretación de Acampora pone énfasis en que el naturalismo nietzscheano responde a un giro desde la filosofía a la psicología, entendida como filosofía de la mente. Dicho giro se sustenta en una perspectiva naturalista en la medida que se apoya en la ciencia y sus observaciones con el fin de des-divinizar la naturaleza y separarla de las nociones supranaturales que impregnan los conceptos de la misma ciencia, especialmente aquellos relacionados a la verdad, el conocimiento y el bien. La intérprete afirma que es esta conciencia de Nietzsche acerca de la influencia de las nociones supranaturales sobre la ciencia el origen de la hostilidad nietzscheana hacia las teorías evolutivas,

¹⁷⁶ Faustino, Marta, “Philosophy as a ‘Misunderstanding of the Body’ and the Greatest Health’”, en Constancio, Joao Y Mayer Blando, María Joao (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Berlin/ Boston, 2011, pp. 203- 204. (Traducción propia).

los modelos teleológicos y la búsqueda de racionalidad como algún tipo de bien ulterior que sirva a un ordenamiento racional de los sucesos de la vida.¹⁷⁷

La lectura de Acampora nos permite mostrar la necesidad que el naturalismo nietzscheano, fundamento de su psicofisiología, tiene del escepticismo entendido como “aquella facultad de establecer antítesis entre las apariencias y los juicios;” que nos permite comprender “el <<igual peso>> que caracteriza a la oposición entre situaciones de hecho y argumentos [...] [llegando] primero, a la suspensión del juicio y luego a ser libres de inquietud. (Sexto, *P.H.* I 8)”¹⁷⁸ Y es que únicamente desde este tipo de ejercicio es posible observar, como sucede a Nietzsche con la ciencia y la historia, la presencia de nociones que, al ser supranaturales, terminan siendo contrarias a la vida.

En términos de la praxis terapéutica y en el marco de las tres transformaciones propuestas por Zaratustra, diremos que lo que Nietzsche haya aprendido de los escépticos pudo servirle para pensar en los primeros pasos del camino que se recorre hacia el nihilismo. Estamos frente al camello que emprende su ruta hacia la soledad del desierto. Ya se ha cargado con todas las dudas y las certezas, los valores y el peso de sus efectos, ha suspendido aquellos juicios que hasta entonces constituían su idea de bien y de mal. Ha practicado la *epoche*, pero no con el fin de llegar a la ataraxia, sino de radicalizar las dudas hasta la negación de los aspectos teleológicos y metafísicos en que se constituyen sus creencias. De modo que el escéptico camello se transforma en el león nihilista.

El nihilismo es necesario no como un ideal a alcanzar, sino en tanto purgante que ha de dosificarse y dársele al paciente para detonar su coraje y fortalecer su estado de ánimo. Así, con una disposición crítica y fortalecida primero desde el escepticismo y luego desde el nihilismo, el león lucha contra el dragón en cuyas escamas brillan los valores milenarios que, con el <<deber ser>> destruyen el <<yo quiero>> del individuo. La pregunta es por qué lo destruyen. Encontramos la respuesta en la instalación de una segunda naturaleza que impiden la experiencia de la realidad del mundo y de <<sí mismo>>, transformando al humano en un animal cuyo conocimiento sobre la vida

¹⁷⁷ Cf. Acampora, Christa, “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology” in *A Companion to Nietzsche*, ed. by Ansell Pearson, Keith, Blackwell Publishing, Malden MA, 2006, pp. 314- 315. *Hfmc. Op. cit*, pp. 27-28.

¹⁷⁸ Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 81. Otra lectura la encontramos en: Shearin, Wilson, “Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification”, *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, No. 1 (Spring 2014), Penn State University Press, pp. 68-83.

se vuelca en contra de la vida,¹⁷⁹ mientras sus preferencias y los placeres asociados a ellas devienen en hábitos que lo enferman y debilitan.

Ciertamente, como sucede a todo sujeto que se encuentre bajo los estados psíquicos que provoca el nihilismo,¹⁸⁰ el león no es capaz de crear valores nuevos. Sin embargo, representa un momento clave en la terapia nietzscheana, al ser el que crea el espacio de libertad que luego ocupará el *Übermensch* con sus propios valores. De ahí que el cuestionamiento y posterior derrumbe de todas las creencias vigentes constituya el rol fundamental del filósofo del futuro que representa al león cuya lucha es la partera del niño.¹⁸¹ Para ello utilizará la transvaloración que aquí entendemos como el descubrimiento del sí mismo que logra el niño, tras haber sido un inmoralista, con sus dos momentos el escéptico y el nihilista. Un buen ejemplo del carácter escéptico del pensamiento nietzscheano y de cómo el nihilismo cobra forma de purgante reflexivo lo encontramos en su ensayo *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. En él obliga al paciente a pensar, pero no sobre lo que piensa, sino que, sobre el intelecto mismo, es decir, sobre el instrumento con el que piensa:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la <<Historia Universal>>: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que

¹⁷⁹ “[...] la cualidad más característica del hombre moderno: la notable antítesis entre un interior que no corresponde a ningún exterior y un exterior que no corresponde a ningún interior, una antítesis desconocida para la gente de los primeros tiempos.” Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, “On the uses and disadvantages of history for life”, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 78. (Traducción propia).

¹⁸⁰ Para Nietzsche el nihilismo es: “falta el fin; falta la respuesta al “¿para qué?”; ¿qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizaron*.” Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, XII, 350, Ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlín. 1988.

¹⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 53-55.

para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana.¹⁸²

Las interpretaciones de este ensayo son variadas y la mayoría de las veces conducen a conclusiones alejadas del Nietzsche que aquí presentamos.¹⁸³ El meollo de la discusión se desarrolla en torno a si existe verdad y la razón constituye aquello que distingue a la especie humana de todas las demás o si, como dice Kaufmann, la razón debe ser entendida como el resultado de una evolución tardía¹⁸⁴ y como afirma Habermas en el mismo marco hermenéutico de Schacht, Nietzsche nos invita a entender que las reglas trascendentales kantianas deben ser reducidas a juicios de valor, puesto que “a las realizaciones, constitutivas de mundo, del aparato categorial contenido en el lenguaje hay que considerarlas como surgidas bajo condiciones empíricas [...] de conservación y reproducción del sujeto de la especie [...]”¹⁸⁵

Parush tiene una posición diferente. El intérprete nos presenta a un pensador nihilista en la medida que lo describe como un filósofo aún más radicalmente escéptico que Kant o Hume. A pesar de que Parush no haga uso directo del término «nihilista», éste se infiere en la medida que sostiene que, para Nietzsche, cualquier afirmación sobre el mundo, incluidas aquellas que consideramos probables, sólo lo distorsionan. A ello agrega que Nietzsche excede el escepticismo puesto que su filosofía “no se basa en la afirmación de que no existe una forma racional de determinar cuál de las afirmaciones (en contradicción) sobre el mundo, es verdadera; él ni siquiera plantea que una de ellas debe ser verdadera necesariamente, sino más bien que no es posible determinarla. Él [Nietzsche] afirma que cualquier descripción que descripción es falsa, porque necesariamente distorsiona y falsifica el mundo fluido e indeterminado.”¹⁸⁶

¹⁸² Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2007, p. 17.

¹⁸³ Pippin, Robert, “Truth and Lies in the Early Nietzsche” *Journal of Nietzsche Studies* No. 11, Published by: Penn State University Press, 1996 pp. 35-52. Keane, Patrick, “On Truth and Lie in Nietzsche”, *Salmagundi* No. 29, Published by: Skidmore College, 1975, pp. 67-94. Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972; Rahden, W. (ed), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlín, Nueva York, 1989; Kopperschmidt, J. y Schanze, H. (ed), *Nietzsche oder <<Die Sprache ist Rethoric>>*, Múnich, 1994; Hödl, H.G, *Nietzsche's frühe Sprachkritik. Lektüren zu <<Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne>> (1873)*, Viena, 1997; Simon, J. “Natur und Leben, Form und Kunst. Zur philosophischen Aktualität Nietzsche's”, en Seubert, H. (ed.) *Natur und Kunst in Nietzsche's Denken*, Köln, Weimer, Viena, 1999, pp. 75-89.

¹⁸⁴ Cf. Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p.88.

¹⁸⁵ Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 51.

¹⁸⁶ Parush, Adi, “Nietzsche's on skeptic life”, *The Review of Metaphysics*, (traducción propia), Vol 29, No. 3, Philosophy Education Society, (Mar. 1976), pp. 526- 527.

Una lectura distinta a la de Parush, más cercana a la propuesta por Acampora y congruente con la que hemos venido desarrollando, es la que nos presenta Schacht quien asume el nihilismo nietzscheano como una forma de purgar a la ciencia de Dios y la fe. Así, para Schacht, Nietzsche, en su intento por limpiar las sombras de la divinidad cristiana, habría pensado en una ciencia que debía pasar por su propio momento leonino, representado en el «hombre loco» de la *Gaya Ciencia*,¹⁸⁷ que luego será superado.¹⁸⁸

Otros intérpretes afirman que Nietzsche ha cambiado los parámetros de verdad.¹⁸⁹ A nuestro juicio dichas interpretaciones enfrentan una dificultad importante si se las contrasta con la insistencia nietzscheana sobre la necesidad de abandonar la metafísica, justamente porque no refiere a nada real. Sin embargo, a favor de quienes le niegan la capacidad de discernir entre verdadero y falso hay que reconocer que ha sido Nietzsche mismo quien, como en tantos otros temas transvalorados hasta haber adquirido la forma y fondo sus purgantes, ha inducido error.¹⁹⁰

Sobre lo ya dicho es necesario poner énfasis en la importancia del papel que juega la ciencia en la terapia nietzscheana en la medida que ayuda a la desmitificación y derrumbe del trasmundo.¹⁹¹ Siguiendo la propuesta analítica de Gregory Moore, si tenemos en consideración no sólo la época en que vivió, sino además el modo en que las discusiones científicas influyeron en su pensamiento, resulta al menos complejo plantear que Nietzsche hubiese descalificado toda posibilidad de sostener alguna perspectiva que nos dijese algo verdadero sobre la vida y el mundo.¹⁹²

Otro aspecto que no se ha tenido en consideración a la hora de interpretar este ensayo desde la perspectiva postmoderna es el sentido *extramoral* que hay tras sus aseveraciones. Recordemos que el título del escrito es: *Sobre verdad y mentira en el sentido extramoral*. Ello quiere decir, que se inserta dentro de su genealogía de la moral y, como veremos más adelante, el estado

¹⁸⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &125, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 174.

¹⁸⁸ Schacht, Richard, "Nietzsche's *Gay Science*, Or, How to Naturalize Cheerfully", in Solomon, Robert; M. Higgins, Kathleen, *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988, pp. 68- 86.

¹⁸⁹ Según Maudemarie Clark, tanto Wolfgang Müller-Lauter como Ruediger Grimm "piensan que Nietzsche descarta nuestro concepto ordinario de verdad y lo reemplaza con un nuevo uso de "verdadero "y" falso" Maudemarie Clark, *Nietzsche en Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990.

¹⁹⁰ Sobre este tema profundiza Pietro Gori para quien aunque Nietzsche critique enérgicamente el valor de las verdades ordinarias (tanto en el plano teórico como en el moral), considera que es posible realizar una evaluación práctica de ellas. Gori, Pietro, "Nietzsche on truth. A pragmatic View?", Reschke, Renate (ed), *Nietzsche Forschung*, Berlin, 2000, p. 71- 90.

¹⁹¹ Sobre el rol de la ciencia para obtener la verdad no- mítica en Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Tomo I, &110, Akal, Madrid, 2002, pp. 98- 99.

¹⁹² Moore, Gregory, Brobjer, Thomas, (ed.) *Nietzsche and Science*, Aldershot, Ashgate, 2004.

extramoral llegará cuando el tipo de vida triunfante sea el del *Übermensch*. Más adelante profundizamos sobre este punto. Por el momento es importante, para aclarar nuestra lectura naturalista que, en el período de la *extramoral*, aún por venir, el binomio socrático sabio/ ignorante y el ascético bueno/ perverso serán transvalorados por el binomio sano/ enfermo según fortalezca o debilite el terreno fisiológico de los instintos.

En suma, para nosotros, el naturalismo nietzscheano se establece como fundamento de los purgantes que propone en su terapia filosófica en la medida que permite sanar los efectos generados tanto por el dualismo cuerpo/ alma como por los elementos metafísicos y teleológicos cuya presencia en la moral *contranatural* provoca una escisión en el vínculo que el humano tiene con el «sí mismo» y en su conexión con la realidad. Planteado en otros términos, Nietzsche tuerce el gesto platónico que otorga “a los temas mágico- místicos la forma filosófica elaborada en la que han llegado hasta nosotros. El tema más importante de todos es el de la separación del alma y el cuerpo, separación que fue el asunto común y más propio de toda esta familia espiritual.”¹⁹³

Las interpretaciones que hemos expuesto brevemente son representativas de las dos corrientes canónicas desde las cuales se ha comprendido el escepticismo/ nihilismo nietzscheano. La primera nos muestra a un Nietzsche que frente a la ciencia se encuentra en el estado nihilista del león, mientras, la segunda, nos presenta al niño que, gracias al escepticismo que radicalizado deviene en nihilismo, se libera del «deber ser», de la metafísica, las sombras de Dios y, sobre todo, de la necesidad de luchar contra ellos- que es propia del león-. En el *Übermensch* no queda nada de nihilista ni de escéptico, puesto que el estado de la gran salud nos invita a una nueva significación de la vida, al desarrollo de otro vínculo con el conocimiento y a una comprensión distinta del ser humano. Esta última lectura contiene elementos de una antropología filosófica naturalista en la que Schacht pone un énfasis congruente con el Nietzsche que presentamos como un médico del alma.¹⁹⁴ Y es que, distanciándose de las lecturas nihilistas, Schacht está consciente que para Nietzsche lo que está en juego en la naturalización que nos propone es nuestra capacidad de redirigir nuestro pensamiento sobre las posibilidades humanas, el tipo de desarrollo en cuyo marco pueden

¹⁹³ Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p.11.

¹⁹⁴ “[...] Nietzsche nos dice que debemos volver a leer al hombre en la naturaleza y pensar en el hombre como una naturaleza en la que los principios naturales fundamentales actúan poderosamente, incluso disposiciones que pueden parecer de una naturaleza más elevada.” Schacht, Richard, “Nietzsche’s *Gay Science*, Or, How to Naturalize Cheerfully”, in Solomon, Robert; M. Higgins, Kathleen, *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988, p. 73. (Traducción propia).

desplegarse nuestras tendencias y en él una vuelta a la afirmación de la vida. En suma, se trata de volver a pensar sobre aquello en lo que nos hemos convertido y en lo que somos.¹⁹⁵

En lo que sigue revisaremos, desde la perspectiva de la psicofisiología explicada, otros aspectos que vinculan a Nietzsche con sus antecesores helenísticos. Como ya planteamos no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de cada uno de los aspectos, sino exponer ciertos puntos de encuentro que nos permiten comprender al Nietzsche como terapeuta del alma.

a) Nietzsche, los escépticos y los cínicos:

<<Ningún hombre ha visto lo totalmente claro, ni jamás habrá ninguno ‘con conocimiento intuitivo’ acerca de los dioses y de todo aquello que digo. Pues, aunque tuviera la suerte de decir la verdad completa, sin embargo, él mismo no la conoce: lo que sucede respecto a todo es apariencia>>. (D.K., 21 B 34)

Como veníamos planteando, es posible encontrar claros rasgos escépticos en el pensamiento nietzscheano e, incluso, plantear su radicalización al punto de que podemos hablar de un Nietzsche que pasa por un momento escéptico que se radicaliza en el nihilismo.¹⁹⁶ De modo que, tal como explica Adi Parush, Nietzsche avanza la posición escéptica y aunque ya explicamos la posición del intérprete conviene aclarar este asunto volviendo sobre él desde sus propias palabras:

En primer lugar, la posición de Nietzsche no es la de un falibilista empírico que cree que, si bien ninguna afirmación fáctica es completamente cierta, hay afirmaciones que conllevan un alto grado de probabilidad. Aunque Nietzsche escribe ocasionalmente, como si fuera un escéptico, solo sobre la afirmación de la absoluta certidumbre, su argumento central para el escepticismo tiene implicaciones mucho más amplias. Cualquier afirmación sobre el mundo, incluidas las que se consideran probables, necesariamente lo distorsionan. En segundo lugar, los puntos de vista de Nietzsche, tal como emergen en el argumento anterior, no se basan en la afirmación de que no existe una forma racional de determinar cuál de las dos declaraciones contradictorias sobre el

¹⁹⁵ Cf. *Ibid.* p. 71.

¹⁹⁶ Niemeyer comenta la existencia de tres tipos de nihilismo en la obra de Nietzsche: activo será el del <<espíritu libre>> “que reconoce la precariedad de los valores tradicionales y evoluciona más allá de ellos”, el nihilista pasivo, que refiere al nihilismo del “espíritu fatigado que ya no ataca” y el nihilismo último, extremo o radical que “consistiría en el convencimiento de que la vida en toda la eternidad [...] no conoce un <<sentido>> u <<objetivo>>, una <<totalidad>> o <<unidad>>, un <<mundo verdadero>> o un <<ser>> metafísico [...]” Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 382.

mundo es verdadera; él no afirma que, aunque uno de ellos es necesariamente cierto, es imposible determinar cuál. Él afirma que cualquier descripción en su descripción es falsa, ya que necesariamente distorsiona y falsifica el mundo fluido e indeterminable.¹⁹⁷

¿Es correcta la interpretación de Parush en cuanto a que Nietzsche es incapaz de distinguir toda proposición según su distancia o cercanía con la realidad?¹⁹⁸ Si seguimos al intérprete terminaríamos por afirmar que Nietzsche es un relativista y toda su filosofía se derrumbaría bajo el peso de la irrelevancia total de la palabra, el igual valor del discurso científico frente al religioso o la insignificancia que tienen el poder de sometimiento y domesticación sobre la vida. Es decir, que para Nietzsche su propia obra y sus desvelos por la degeneración y decaimiento del ser humano no serían más que una broma.

Ante una lectura de este tipo nuestra interpretación ofrece un camino que no termina con el entierro del pensamiento nietzscheano en las tierras de la irrelevancia. Nosotros sostenemos que Parush no se equivoca si lee a Nietzsche fuera de su propuesta de la gran salud. Distinto es si nos hacemos cargo de su preocupación por los efectos que la moral tiene sobre el terreno fisiológico de los instintos. El aforismo en que se manifiesta con mayor claridad dicha preocupación fue central en *Hfmc* y conviene tenerlo a la vista para comprender no sólo la inspiración escéptica del pensamiento nietzscheano sino también su radicalización y la necesidad de su superación posterior:

Por ello tiene que sonar de manera dura y llegar mal a los oídos el que nosotros insistamos una y otra vez en esto: es el instinto del animal gregario hombre el que aquí cree saber, el que aquí, con sus alabanzas y sus censuras, se glorifica a sí mismo: ese instinto ha logrado irrumpir, preponderar, predominar sobre todos los demás instintos, y continúa lográndolo cada vez más, a medida que crecen la aproximación y el asemejamiento fisiológico de los cuales él es síntoma.¹⁹⁹

Ese asemejamiento que en *Hfcm* denominamos homogenización y estudiamos como la enfermedad que afecta al terreno fisiológico, explica la interpretación de Parush. Y es que, a partir

¹⁹⁷ Parush, Adi, "Nietzsche on the skeptic's Life", *The Review of Metaphysics*, Vol 29, No. 3. (Mar., 1976), p. 527. (Traducción propia).

¹⁹⁸ Para Milkowski "el famoso dicho sobre la inexistencia de hechos puede parafrasearse del siguiente modo: no hay hechos sin interpretación; no hay hechos en bruto. Nietzsche está cerca de Quine: no podemos distinguir los términos observacionales de los teóricos." Milkowski, Marcin, "Idyllic Heroism: Nietzsche's View of Epicuro", *Journal Studies* No 15, Penn State University Press, Spring, 1998, p. 70.

¹⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &202, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 133.

de tal diagnóstico, es necesario que todos los aspectos de la cultura sean cuestionados. El problema surge cuando descontextualizamos sus aforismos situándolos fuera de su filosofía de la gran salud. Y decimos que es un problema porque entonces es cuando observamos un nihilismo relativista radical que transforma la obra de Nietzsche en un mero experimento literario.

Pero cuando volvemos sobre su propuesta de una *extramoral* promovida por una cultura que tiene las virtudes de la vida en auge y tenemos a la vista el modo en que observa el porvenir,²⁰⁰ comprendemos su esfuerzo por llevarnos a un descubrimiento de nuestras fuerzas vitales y a generar un espacio que nos permita primero ser immoralistas para luego transvalorar y finalmente devolver el sentido a la vida humana que parece sin él. Retomaremos sobre este punto más adelante.

Lo que hemos venido diciendo es que, en nuestra lectura, las posibilidades para el immoralista y la transvaloración se encuentran en la *psyche* que una vez libre de la moral contranaturaleza inaugurada por Sócrates y transformada en moral del miedo²⁰¹ por los valores ascéticos, puede crearse su propio valorar. En palabras del propio Nietzsche es necesario:

[...] resolernos a realizar, una vez más, una inversión y un radical cambio de sitio de los valores, gracias a una autognosis y profundización renovadas del hombre, – no nos hallaríamos nosotros en el umbral de un período que, negativamente, habría que calificar de *extramoral*: hoy cuando al menos entre nosotros los immoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no- intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido <<conscientemente>> por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel [...] ²⁰²

De modo que la labor de una psicofisiología nietzscheana es profundizar hasta llegar a lo no-intencionado de la acción y descubrir desde aquella autognosis las fuerzas para lograr la gran salud. Esta descripción confirma que el *Übermensch* no puede ser confundido con un escéptico ni con un nihilista. De hecho Nietzsche mismo no habla de la <<parálisis de la voluntad>> que enferma y

²⁰⁰ “Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, [...] habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué soy yo un destino”, &1, Alianza Editorial 2008, p. 136.

²⁰¹ “Castigar: eso les parece inicuo en cierto sentido, - lo cierto es que la idea del <<castigo>> y del <<deber de castigar>> les causa daño, les produce miedo. <<¿No bastaría con volver *no-* peligroso al criminal?>>”, Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &201, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 132.

²⁰² *Ibid.* &32, p. 58.

degenera en quienes “ya no conocen en absoluto la independencia en la resolución, el valiente sentimiento de placer en el querer, - incluso en sus sueños dudan de la <<libertad de la voluntad>> [...] [Continúa diciendo que] la mayor parte de lo que hoy se exhibe a sí mismo en los escaparates como <<objetividad>> y <<cientificismo, [...] conocer puro, independiente de la voluntad>>, no es otra cosa que escepticismo y parálisis de la voluntad engalanados, -ése es un diagnóstico de la enfermedad europea del que yo quiero salir responsable.”²⁰³

El salto desde el escepticismo nietzscheano al nihilismo entendido como “la desaparición de toda posibilidad de orientación en la pregunta por el sentido de la vida”,²⁰⁴ dice relación con la leonina necesidad de crearse su propio espacio de libertad: “Crearse libertad y un no santo incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, es preciso el león.”²⁰⁵ En este contexto encontramos tres de los purgantes más potentes para sanar nuestra *psyche*: el immoralismo, la transvaloración y el perspectivismo.

En el marco de las tres transformaciones propuestas por Zaratustra podemos decir que hallamos dichos purgantes dispuestos según los estados de ánimo (*thymós*), que representan los protagonistas de las tres etapas. El estado anímico del coraje que requiere el camello se obtiene dando al animal de rebaño fuertes dosis de escepticismo. Bajo dicho estado se construye el puente entre el animal de rebaño y el camello que logra enfrentar los miedos inculcados por la moral, se carga con el peso de sus creencias respecto de sí mismo y el mundo²⁰⁶ y busca su desierto.

El *thymós* del león muestra un tránsito desde el coraje a la ferocidad. Ésta última se exagera con una dosis de nihilismo que, en lugar de conducir a la nada, tiene un efecto immoralista desde el que se construye el puente entre el camello y el león. Es en el descubrimiento de un propio querer donde el tratamiento llega a su etapa final, dando paso a una transvaloración distinta de la

²⁰³ *Ibid.* &207, p. 149.

²⁰⁴ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 381.

²⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 55.

²⁰⁶ El camello comienza cargándose con el autodesprecio de todas esas praxis que niegan el sí mismo, que exigen su humillación y el propio abandono: humillarse para hacer daño a la soberbia, hacer brillar la propia tontería para burlarse de la propia sabiduría, apartarse de la propia causa cuando celebraba su victoria. Luego se carga con el escepticismo que da cuenta de un alimento que hace sufrir de hambre por amor a la verdad y obliga a sumergirse en agua sucia sin apartar de sí las frías ranas y los calientes sapos. Y, por último, Nietzsche parece sugerir cierta consciencia sobre el prójimo, del que se aleja quien emprende el rumbo al desierto. Ese que debe ser abandonado es aquel que “sordo” jamás oye lo que el camello quiere, que en el fondo le desprecia y se nos ha dicho que debemos amar. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 53- 54.

desvaloración que produce el vacío²⁰⁷ (que nosotros vinculamos a aquella libertad que se crea el león para un nuevo crear). En palabras de Nietzsche:

Liberados del escepticismo.- A: Otros salen de un escepticismo moral general de mal humor y débiles, corroídos, carcomidos y casi demolidos,- yo, por el contrario, salgo más valiente y saludable que nunca, con instintos recuperados. Donde sopla un viento fuerte, el mar está agitado y el peligro que hay que superar no es pequeño, me siento bien. No he nacido para gusano, aunque he trabajado y cavado a menudo como un gusano.- B: ¡Has *dejado* de ser un escéptico! ¡Ahora niegas!- A: con ello he aprendido a decir nuevamente sí.²⁰⁸

La transvaloración del *Übermensch* implica un estado anímico que facilita la permanente creación de nuevos valores desde los cuales se afirma la vida. Cuando decimos que “se afirma la vida” aludimos al naturalismo de la psicofisiología nietzscheana que explicamos en los párrafos antecedentes. En detalle lo que sucede es que la acción del crear y valorar enriquece la pluralidad de instintos desde una diversidad de perspectivas, permite la realización de la primera naturaleza y nutre el instinto de autoconservación. Es en su obra *Aurora* donde Nietzsche explica los modos que tiene el humano de lidiar con su terreno fisiológico que nosotros sintetizamos en *Hfmc* en los siguientes términos:

[...] Nietzsche señala seis maneras en que un instinto puede satisfacerse, controlarse o desecarse, ya sea desde quien se da una estructura social de instintos a partir de su propio terreno fisiológico o en el proceso de adquisición de la segunda naturaleza que, bajo la democracia moderna, imponen los niveladores. Según las observaciones de Nietzsche, la virulencia de un instinto puede controlarse con su satisfacción regular, introduciéndole reglas de nutrición, o aplacándosele desde una satisfacción desenfrenada hasta lograr el hastío, pero con la precaución de no extremarlo, puesto que en ese caso el instinto se deseca. Otra manera, que refiere específicamente al gobierno del instinto de la razón, es usando un truco intelectual que consiste en relacionar la satisfacción de un instinto a un “pensamiento muy penoso de modo que con un poco de práctica la idea de la satisfacción se siente inmediatamente como penosa [...]” Finalmente, el instinto también se controla desbocando sus fuerzas en tareas muy pesadas corporalmente o buscando diversiones que desvíen la

²⁰⁷ Cf. Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 382.

²⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, &477, Barcelona, 1999, p. 313.

atención que dicho instinto demanda. La elección del modo y los instintos que regirán al *Übermensch*, dependerá de cada quien y de la intensidad de las fuerzas que exijan su liberación. Mientras, en el caso del animal de rebaño, todo este proceso se ha desarrollado en contra de la vida.²⁰⁹

Como hemos visto a lo largo de nuestro análisis, en el *Übermensch* el fortalecimiento de su terreno fisiológico resulta de las valoraciones con las que otorga un sentido a su vida. Éstas emergen en la superficie y son el resultado de una estructura social de instintos que varía según lo requieren las fuerzas vitales. Cabe agregar que cuando el terreno fisiológico del *Übermensch* sea gobernado por el instinto de la razón, éste estará libre de las ataduras valóricas de los tipos de vida del hombre teórico y los ideales ascéticos. El único límite que enfrenta dicho intelecto en el crear es que no puede “sustraerse a verse a sí mismo [...] bajo sus formas perspectivistas [...]” dado que la existencia misma tiene dicho carácter.²¹⁰ Muy distinto será cuando el instinto de la razón haya sido sobrealimentado por hábitos impuestos desde una moral que exige la adaptación como sucedió tras la muerte de Sócrates. De alguna manera lo que Nietzsche nos está diciendo es que el humano, en su primera naturaleza, tiene las condiciones fisiológicas para afirmar su tipo de vida en el mundo y que, luego, con la segunda naturaleza, éstas son destruidas. De ahí que hable tan mal del “hombre objetivo”, del cientificista: un hombre “delicado, hinchado, fino móvil, recipiente, formal, que tiene que aguardar contenido para <<configurarse>> [...]”²¹¹

Sintetizando nuestra lectura de la superación del escepticismo primero y del nihilismo después, podemos afirmar que la praxis de dar un nuevo sentido a la existencia es la que tiende el puente entre el león y el niño creando una superficie que sirve de vínculo al sujeto con su mundo desde sus fuerzas instintivas. Éstas al desplegarse en la acción nutren el instinto de autoconservación fortaleciendo la *psyche*. Entonces emerge el santo decir sí a la vida que nos muestra el estado de ánimo o *thymós* de un humano que experimenta la gran salud. Sin embargo, como ésta ha de ser alcanzada permanentemente, el estado propio de aquellos que logran la gran salud será el de transitar por el puente que existe entre el león y el niño y estar, en algunas ocasiones, bajo el *thymós* del filósofo del futuro, mientras en otros momentos alcanzará la gran salud. Volveremos sobre las tres transformaciones en el tercer capítulo para profundizar en su carácter purgante y los peligros que corre quien se decide a realizarlas.

²⁰⁹ *Hfmc* p. 70.

²¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &374, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 303.

²¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &207, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 147.

Cabe agregar que las variaciones propias del *thymós* descrito en los párrafos antecedentes cumplen con el anhelo zaratustreano de vivir siempre en la superación de sí mismo, bajo el látigo del rayo de la demencia.²¹² Y es que, sin duda, el afirmar el tipo de vida de cada quien con independencia de las consecuencias que de ello se sigan puede ser significado como un estado de locura. El mismo estado que Nietzsche observó caracterizaba al Jesús que nos presenta como un espíritu libre, en plena realización del terreno fisiológico. En palabras de Zaratustra:

Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, - ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! Por ello se llama <<hombre>>, es decir: el que realiza valoraciones.

Valorar es crear: ¡oídllo creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.

Sólo por valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídllo creadores!²¹³

Así, el sentido de la vida es la creación de una superficie que tiene por fin la manifestación del tipo de vida que cada sujeto porta como primera naturaleza en la forma de un terreno fisiológico vivo que puede mudar en cualquier momento tomando distintos aspectos o máscaras.²¹⁴ De modo que, a pesar de parecer un argumento circular, el sentido de la vida es darle sentido. En este círculo en ningún momento se niega la posibilidad del conocimiento empírico.²¹⁵ Lo que Nietzsche hace es un movimiento distinto: mientras afirma el valor de la realidad de la *psyche* y el mundo, acepta límites a nuestra capacidad de conocerla, mientras, al mismo tiempo, fija el sentido ulterior de las valoraciones morales a las que entiende como medios para afirmar ciertos tipos de vida y dañar otros.

²¹² Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 38.

²¹³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las mil metas y de la <<única>> meta”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 100.

²¹⁴ Sobre el concepto de grandeza del filósofo del futuro y su carácter perspectivista dado en un “mirar con muchos ojos y consciencias” véase Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &212, Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 155.

²¹⁵ Es necesario tener a la vista los aforismos de sus escritos póstumos donde Nietzsche habla de un nihilismo radical que sería una especie de convicción de que la vida misma carece de sentido alguno. Aunque aceptemos esa tesis, más bien tardía, de ello no se sigue que carezca de suma importancia la mera acción de otorgar sentido a la vida aunque ella misma carezca de él. Pues de lo que se trata es de lograr la gran salud. Así, a nuestro juicio, la Gran Salud no refiere a una *psyche* capaz de “descubrir” el sentido de la vida, sino de ser capaz de otorgárselo.

¿Queda algo por decir sobre el vínculo de Nietzsche y los antiguos escépticos que sea fundamental para nuestro análisis de la gran salud?

Sí, queda un último aspecto cual es mostrar el examen que nos permite evaluar el estado de salud del paciente. Lo encontramos en el aforismo 341 de *La Gaya Ciencia* que se titula, *El peso más pesado* y dice así:

Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: <<Esta vida, tal como la has vivido y la estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo increíblemente grande y pequeño de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden y sucesión [...] ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: <<¡eres un dios y jamás te he oído decir nada tan divino!>> [...] O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?²¹⁶

“Amarte a ti mismo y a la vida...”; ese es el *thymós* del *Übermensch*; un estado anímico que no guarda relación alguna con la *ataraxia* que las tres escuelas helenísticas postulan como el ideal de buena vida ni tampoco con la construcción literaria de una identidad con los sucesos de la propia historia, como postula Nehamas. Ciertamente, alcanzar el conocimiento de sí mismo - condición necesaria para experimentar el amor- requiere del momento escéptico y de su radicalización hasta el nihilismo. Ello para deshacerse de una segunda naturaleza que impide el acceso al terreno fisiológico en que se encuentran las fuerzas vitales de las que dependen nuestras posibilidades creativas. El león representa, en ese contexto, una vida asilvestrada al estilo propuesto por los cínicos; lo que como veremos en adelante no es lo mismo que “animalizada”. Bajo ese estado podríamos experimentar y conocer nuestra primera naturaleza entendida al modo que lo hicieran los estoicos, como una alternativa a la ley humana. Sin embargo, no habremos hecho aún la transformación de león a niño.

Por otra parte, si bien las recetas estoicas, escépticas y epicúreas sirven para enfrentar el dolor, mientras el jardín de Epicuro ayuda a sanar los efectos contranaturaleza de la moral

²¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, &341 Akal, Madrid, 2011, p. 250.

enarbolada por los despreciadores del cuerpo, es en el *amor por la vida* donde Nietzsche avanza sustancialmente respecto a sus antecesores. Y es que, en la medida que postulan la ataraxia y la apatía (estoicos) se alejan del carácter afirmativo que Nietzsche considera es propio de la salud del *Übermensch*. Como hemos visto, dicho carácter es necesario, pues es condición para la emergencia del creador que le devuelve el sentido a la vida desde un *querer propio*. Es este vínculo con la realidad el que devuelve la vida al mundo y el mundo a la vida, acabando con las fugas hacia trasmundos que ofrecen paraísos imaginarios. De ahí que, en lugar de la ataraxia y la apatía, la fuente de la felicidad del *Übermensch* sea la sensación de placer que experimenta en la experiencia de su propia superación, el descubrimiento de sí mismo y el abrazo con la realidad integrando todos sus aspectos, negativos y positivos.

En síntesis, nuestro análisis sugiere que en las escuelas helenísticas encontramos recetas que Nietzsche adoptó en su propio recetario, pero en general son medicamentos que sirven más a un despojarse de las falsas creencias, mientras inoculan otras. Es decir, nos llevan hasta el estado del león, pero luego no permiten la última transformación que no implique la adhesión a nuevas ideas preconcebidas de antemano como “buenas”, con independencia de la fisiología del paciente.

Pensamos que las nuevas creencias son todas aquellas que plantean una idea de felicidad con pretensiones universales como la ataraxia y la apatía. Siguiendo a Nietzsche, quien abraza dicho estado de felicidad producto del triunfo de un nuevo <<deber ser>> estará negándose a sí mismo nuevamente: no podrá acceder a su terreno fisiológico, experimentar y conocer sus fuerzas ocultas, ni dar cauce a las mismas a través de la acción permitiendo que sea la vida la que estructura su jerarquía de instintos rectores y el tiempo que los instintos permanezcan así estructurados.

De modo que, desde Nietzsche, las nuevas creencias propuestas por las tres escuelas amarran al sujeto a cánones morales externos que le impiden recorrer el camino hacia sí mismo y descubrir su *propio querer*.²¹⁷ Es decir, sanan de una enfermedad permitiendo deshacerse de la segunda naturaleza, mientras generan una nueva enfermedad al imponer otra segunda naturaleza. De esta manera el sujeto alcanza, como estado más cercano a sí mismo, el del león que curiosamente representa las antípodas de la ataraxia y de la apatía. Es decir, justo cuando ha logrado su libertad para un propio crear, vuelve a ser animal de rebaño que en lugar de dar <<su>> sentido a

²¹⁷ “La intranquilidad del descubrir y averiguar se ha vuelto tan atractiva e indispensable para nosotros, como el amor desdichado para el enamorado: que bajo ningún concepto lo cambiaría por el estado de la indiferencia;- sí, ¡quizá también somos amantes *desdichados!*” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &429], Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 290.

la existencia, se adapta a aquél que le han dicho es el del sabio. De esta manera jamás descubre su propia naturaleza. Esto es lo que sucede con tantos seres humanos que creen que, por haber llegado a un momento de crítica feroz respecto del mundo y haber deconstruido sus creencias, han alcanzado la auténtica verdad. Sin embargo, lo que vemos normalmente es que las convicciones ancladas en la oposición a lo externo devienen fácilmente en una verdad ideológica, religiosa o simplemente en un nuevo tipo de vida siempre compartido por otros tantos que conforman un nuevo rebaño. Y es aquí donde volvimos a perder el rumbo y el alma, como dice Nietzsche, se volvió a escapar entre nuestros dedos.

Como ya hemos visto con los escépticos, aunque las terapias de las escuelas helenísticas no hayan servido de cura final, sí avanzaron mucho el pensamiento en torno a la sanación del alma e inspiraron al Nietzsche terapeuta. Incluso en los antiguos cínicos vemos intentos por la fabricación de uno de los purgantes más potentes del recetario nietzscheano, cual es asilvestrar la vida y llegar explícitamente al estado del león.²¹⁸ Aunque sus componentes sean radicalmente distintos, observamos que la medicina contenida en la praxis de asilvestrar la vida al modo cínico nos permite resignificar el naturalismo nietzscheano y explicar las diferencias con el retorno al animal, además del vínculo entre la vida humana silvestre y la experiencia mística dionisiaca.

Para los cínicos asilvestrar la vida tiene por epicentro la convicción de que esa es la forma de liberarse del lastre de reglas veneradas por largo tiempo.²¹⁹ Nietzsche comparte ese postulado así como la denuncia no sólo de los cínicos, sino también de los estoicos por la degradación de la humanidad, no debido a una <<mala naturaleza>> humana, sino producto de hombres <<desnaturalizados>>, <<degenerados>>.²²⁰ El camino es entonces un volver a la naturaleza que no sólo libera sino además conduce a un estado cercano a la divinidad;²²¹ “[t]ambién Antístenes se llamaba a sí mismo rey [...] y, al igual que Diógenes, se proclamaba próximo a los dioses [...] Aunque

²¹⁸ “Diógenes se compara con un león y con una *bestia salvaje*.” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 10.

²¹⁹ “Las interpretaciones más recientes retoman la sentencia de Plutarco: los cínicos intentaban <<asilvestrar la vida>> (*De us. Carn.*, 995c). Su marcha antiprometeica echa por tierra todas las conquistas técnicas y culturales.” *Ibid.* p. 8.

²²⁰ *Ibid.* p. 55.

²²¹ Dionisio está siempre presente en las obras de Nietzsche como metáfora para el estado creativo del immoralista transvalorador: “Yo soy, con mucho, el hombre más terrible [...] Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerza* para aniquilar,- en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca [...] Yo soy el primer *immoralista* [...] Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué yo soy un destino”, &2, Alianza Editorial 2008, p. 76

tomaba como modelo a los animales, Diógenes <<buscaba sobre todo emular la vida de los dioses>> (CG, 191).”²²²

Sin embargo, si afinamos la mirada, observamos que tanto la creencia en una dimensión metafísica de la divinidad cínica como sus postulados sobre la animalidad no encuentran símiles en el pensamiento nietzscheano. Respecto del primero, María Daraki comenta que Diógenes buscaba “emular la vida de los dioses”²²³ y en lo que respecta a su concepción de la animalidad observamos un carácter antiprometeico que junto con rechazar la escritura y todo tipo de avance técnico nos invita a “imitar a los animales como forma de lucha en contra de la propensión humana <<de descubrir e inventar mil artificios>>.”²²⁴ Estos dos aspectos del pensamiento cínico nos permiten comprender, por contraste, el modo en que Nietzsche entiende un asilvestramiento de la vida.

Desde la filosofía de la gran salud entendida como terapia para descubrir al <<sí mismo>> o, en nuestro lenguaje, conocer terreno fisiológico en que pugnan y se ordenan los instintos, podemos decir que lo que para los cínicos es mística, para Nietzsche son fuerzas del subconsciente. En lo que respecta a su forma de entender el asilvestramiento, ellos proponen la vida animal como un modo de acceder a lo sagrado, en cambio Nietzsche preferirá a aquél que logre ser un puente hacia la realización de su propia potencialidad radicada en el terreno fisiológico, donde justamente se despliega aquello que nos parece inexplicable; lo sagrado o, en términos del propio Nietzsche, dionisiaco que nosotros hemos dicho es la integración del consciente y el subconsciente. Así, su propuesta terapéutica implica la existencia de un filósofo del futuro que sirve para conducir al humano hacia dicho estado. Su máximo exponente está contenido en su obra *Así habló Zaratustra* de la que Nietzsche nos habla en los siguientes términos:

Nada igual se ha compuesto nunca ni sentido nunca, ni *sufrido* nunca: así sufre un dios, un Dionisio. [...] En otro pasaje define con el máximo rigor posible lo único que para él puede ser el hombre -no un objeto de amor y mucho menos de compasión-, también la *gran náusea* producida por el hombre llegó

²²² Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 11.

²²³ “El cinismo pone de manifiesto de una forma más que evidente la interferencia entre lo *natural* y lo sagrado, lo que convierte a la vida conforme a la naturaleza en algo distinto a un simple dejarse llevar. [...] en el cinismo, hay en cambio una clara propuesta. Seamos entonces realmente, dicen los cínicos, como los animales y como las razas de la edad de oro.” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 12.

²²⁴ *Ibid.* p. 13.

Zaratustra a dominarla: el hombre es para él algo informe, un simple material, una deforme piedra que necesita escultor.²²⁵

Pero no es que el filósofo del futuro deba dar forma a otros, sino más bien enseñarles aquella psicofisiología terapéutica que sirve para su liberación, permitiendo que cada quien de forma a su propia naturaleza, trabajo que encuentra sus límites en la propia fisiología.

Siguiendo la ruta de las tres transformaciones el filósofo del futuro puede ser concebido como aquel escultor que deja al descubierto la materia prima que entendemos como primera naturaleza. Pero, luego, será el sujeto quien tenga la tarea de descubrir su propio querer. Y es que nadie puede reemplazarlo en el desafío de conocerse a sí mismo. Este punto es relevante porque, como ya planteamos, distingue nuestra interpretación de otras, como la de Nehamas. El intérprete, se inclina por entender el *Übermensch* como una propuesta que implica dar forma a la naturaleza. Mientras, desde nuestra perspectiva el tipo de vida de quien logra desplegar sus fuerzas vitales en auge se alcanza desde el conocimiento de la primera naturaleza predada por las condiciones de cada cuerpo singular.

De ahí que Zaratustra afirme que quien lo sigue es aquel que se sigue a sí mismo. Recordemos que al “hombre dionisiaco [el que vive a veces como león y otras como *Übermensch*] le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del instinto de comprensión y adivinación [...]”²²⁶ En otros términos el hombre dionisiaco o filósofo del futuro es capaz de mostrar el camino hacia el sí mismo a partir del conocimiento que obtiene de su propio tránsito al inconsciente que en *Ecce Homo* homologa al <<corazón>>:

<<El genio del corazón, tal como lo posee aquel gran oculto, el dios- tentador y cazarratas nato de las conciencias, cuya voz sabe descender hasta el inframundo de toda alma, que no dice una palabra, no lanza una mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción, de cuya maestría forma parte el saber parecer- y no aquello que él es, sino aquello que constituye, para quienes lo siguen, una compulsión *más* para acercarse cada vez más a él, para seguirle de modo cada vez más íntimo y radical: -el genio del corazón [...] que adivina el tesoro oculto y olvidado [es una varita mágica para todo grano de oro que yació largo tiempo sepultado [...] el genio del corazón, de cuyo contacto

²²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Así habló Zaratustra”, &8, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 115- 116.

²²⁶ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 10, pág. Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 98.

todo el mundo sale más rico "...* no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido [...] lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir...>>²²⁷

El párrafo citado nos muestra varios de los aspectos que hemos venido analizando como parte de la filosofía de la gran salud. Hablar del corazón como el origen de la actividad cazadora de consciencias (superficies), y del genio- es decir, de aquel que lo conoce-, como aquel que tiene la sabiduría para descender al subconsciente donde se encuentra el tesoro <<olvidado>> por nuestra tradición, es hablar de una forma de salida al estado del animal de rebaño. El tesoro constituido por las fuerzas de la vida, por los instintos que habitan la *psyche*... El filósofo terapeuta entendido como el genio que sabe cómo despertar, que enriquece no porque regala valoraciones nuevas, sino porque ayuda a descubrir las propias, permitiendo a cada sujeto enriquecerse desde el nuevo conocimiento que ha encontrado en sí mismo... en otros términos, el filósofo terapeuta entendido como aquel cuya enseñanza conduce a un amarse a sí mismo. ¿Y no es ahí donde encontramos la relación con la divinidad? ¿No dicen los paganos que los humanos son criaturas de los dioses? ¿No buscaban los griegos trascender en la historia justamente en un intento por ser, desde el heroísmo, a imagen de las divinidades? Y, más cerca de nuestros tiempos, ¿no fue dicho que el reino de los cielos está dentro de nosotros?²²⁸ Responderemos a las preguntas planteadas integrando la intuición de los cínicos sobre el vínculo entre animalidad y divinidad y la lectura nietzscheana que podemos hacer de él.

Como vimos en párrafos anteriores, para los cínicos la propuesta de asilvestrar la vida estaba estrechamente ligada a cierta forma de divinizar la existencia: "la vuelta al animal se lleva a cabo por el camino que conduce a los dioses",²²⁹ era una de sus máximas. Aunque cuando los cínicos hablaban de "dioses" no lo hacían metafóricamente, sí podemos inferir que, al vincular animalidad y divinidad en sus experiencias y observaciones, se referían a un estado psíquico observable en el humano que logra asilvestrar su vida. El abandono del instinto cognitivo que subyace a la propuesta cínica nos recuerda la negación explícita de Nietzsche a la creencia de que Dios habla a través de la

²²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, "Por qué escribo yo libros tan buenos", &6, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 72- 73.

²²⁸ "Habiéndole preguntado los fariseos a Jesús cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros.» Lucas 17. 20.21."

²²⁹ Cf, Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 12.

conciencia²³⁰ y su propuesta de una divinidad, Dionisio, que define como el “dios de las tinieblas”,²³¹ es decir, del subconsciente. De modo que, en nuestra lectura, Dionisio responde a las intuiciones cénicas y es otra forma de indicar el camino hacia el conocimiento de los instintos y su despliegue, construyendo los puentes que permiten amarse a sí mismo y a la vida. El problema ha sido que, como ya vimos cuando analizamos la razón,²³² sólo se han conservado las actividades intelectuales, dejando de lado el amplio espectro de posibilidades que tiene el ser humano en el tesoro de sus fuerzas psíquicas.

En el marco expuesto, Nietzsche encuentra en el vínculo entre el asilvestramiento y la animalidad una de las fuerzas vitales más importantes para el fortalecimiento del instinto de autoconservación. Hablamos de un instinto <<divinizador>>, al que se accede desde Dionisio, que provendría de las profundidades del terreno fisiológico configurado desde la primera naturaleza, una naturaleza que no se ha escindido del cuerpo ni ha desarrollado una superficie adaptada a las valoraciones externas. La importancia de este instinto radica en que, en nuestra lectura, constituye una de las fuerzas que sirven a la creatividad del *Übermensch*. Este es el estado psicológico que percibieron los cénicos en aquellos hombres divinos que, como Diógenes, lograban inspirar a sus coetáneos. La perspectiva expuesta matiza otras como la de Vanessa Lemm quien afirma:

Por el contrario, convertirse en sobrehumano depende de la apertura de uno a la animalidad del ser humano. La animalidad no se supera ni se sublima, sino que resiste tanto en los humanos como en los seres sobrehumanos. De hecho, uno puede entender lo que Nietzsche significa por sobrehumano solo como una función de tal resistencia animal.²³³

Compartimos con Lemm la idea de que el compromiso del humano con su animalidad es clave en la comprensión de las posibilidades de nuevas formas de vida desde las que supera la decadencia de la domesticación. La lectura de la intérprete nos parece adecuada desde su perspectiva biopolítica. En el marco de una psicofisiología entramos a un terreno distinto donde los

²³⁰ “El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia*: ésta *no* es, como se cree de ordinario, <<la voz de Dios en el hombre>>- es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia afuera.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Genealogía de la moral”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 121- 122.

²³¹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Genealogía de la moral”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 121.

²³² “Sólo se han podido conservar *las* actividades intelectuales que conservaban el organismo[...]” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III* (1882- 1885), 25 [427], 25.W I 1 Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, pp. 527.

²³³ Lemm, Vanessa, *Nietzsche’s Animal Philosophy: Culture, Politics, and the animality of the Human Being*, (Traducción propia) Fordham University Press, Nueva York, 2009, p. 5.

aspectos psicológicos se interrelacionan con las fuerzas vitales de modo que no existe una dualidad entre humano y animal. De ahí que, en lugar de animalización hablemos con los cínicos de un asilvestramiento de la vida que permite al humano acceder a lo más profundo de su inconsciente, donde se encuentra su potencial creativo y las fuerzas constitutivas de su tipo de vida singular. El mismo Zaratustra rechaza la idea de la animalización como un ideal a seguir cuando afirma que no se trata de “retroceder al animal [sino] más bien [de] [...] superar al hombre [...]”²³⁴ ¿Y cómo se le supera? ¡Oídllo creadores! “Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas.”²³⁵

Gracias a la guía de los cínicos hemos llegado a un nuevo punto de inflexión a partir del cual es posible superar el dualismo entre “lo humano” y “lo animal” desde una terapia filosófica que <<sana>> la relación del humano con sus propias fuerzas vitales de modo que es su manifestación la que sirve a la realización del tipo de vida singular y no la oposición a la racionalidad. En otras palabras, la diferencia de nuestra lectura de un Nietzsche terapeuta del <<sí mismo>> con Lemm que lo lee como un médico de la cultura, radica en que ella mantiene la tensión entre la animalidad y la humanidad.²³⁶ Por nuestra parte afirmamos que el retorno al animal es parte de las transformaciones, pero se trata de integrar, no de mantenerse en la dualidad que desde Lemm entendemos como lo animal-instintivo versus lo humano-racional. Dado que la razón es uno más de los instintos no cabe construir una tensión sobre ella, sino más bien cuestionarse su imposición como instinto predominante de la *psyche*. Tampoco podemos olvidar que el león- entendido como el grado máximo de animalización dado que es el rey de los animales-, no sólo hace uso casi exclusivo de la razón para enfrentarse a los valores del dragón, sino que con él no se ha alcanzado la gran salud. De ahí que nos pueda devolver al estado de domesticación anterior o conducir hacia un sí mismo creador que se ha reencontrado con su inocente divinidad capaz de crear sus propios valores *más allá del bien y del mal*. En las antípodas encontramos al *último hombre* que Zaratustra nos dice es aquel que no sabe lo que es el amor, ni el anhelo ni la estrella que entendemos como la inspiración.²³⁷

²³⁴ Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo,” Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 36.

²³⁵ Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo,” Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 47.

²³⁶ Lemm, Vanessa, *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Ediciones Diego Portales, Santiago, 2010.

²³⁷ Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo,” Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 41.

Por su parte el instinto divinizador es capaz de ordenar el terreno fisiológico desplegándose en la creación de un sentido de la vida que el *Übermensch* ama no porque esté habituado a vivir, sino porque está “habituado a amar”.²³⁸ En síntesis, quien ama la vida le da un sentido desde sí mismo y en el descubrimiento de ello se realiza el genio del corazón capaz de vivir en la realidad y de afirmar su existencia en ella.

De modo que la lectura que proponemos sugiere el descubrimiento de un <<instinto divinizador>> de la realidad humana que se exterioriza en la forma del misterio, de las fuerzas arrolladoras a las que hemos llamado <destino> y de aquella inspiración que, libre de razones, logra significar la realidad y dar sentido. La manera de acceder a dicho instinto sería asilvestrando la vida-praxis que puede ser entendida como una forma de rendir culto a Dionisio-.²³⁹ Dicha praxis dista de una animalización puesto que no es en la vida animal, que los griegos reservaban a los esclavos y los modernos domesticaron hasta su degradación, donde encontramos a los creadores, espíritus libres, sino más bien en los <<seres divinos>> que aquí entendemos como humanos en cuyas acciones se despliega el instinto divinizador que ordena su *psyche*.

²³⁸ *Ibid.* “Del leer y del escribir,” p. 74.

²³⁹ *Ibid.* “Prólogo”, p. 41.

b) Nietzsche y los estoicos.

Lo que nosotros podemos aportar a lecturas como la de Michael Ure que profundiza en la afinidad que hay entre la concepción nietzscheana de la filosofía como medicina y el estoicismo,²⁴⁰ de Nussbaum que afirma, sobre la filosofía de la gran salud, que tiene como objetivo rescatar los valores estoicos del autodomínio y autoformación fuera del contexto cristiano y romano²⁴¹ y de Nuno Nabais para quien el eterno retorno nietzscheano dio nueva vida a la cosmología estoica posicionando a la figura heroica nuevamente en el centro de la teoría ética,²⁴² es la dimensión psicofisiológica que hemos venido trabajando. Desde la psicofisiología nietzscheana su relación con el estoicismo se centra en el objeto de análisis que reúne a nuestros médicos filósofos cual es el alma.

En lo que refiere a la *psyche* si, como hemos venido diciendo, Nietzsche se inspiró de modo importante en las escuelas helenísticas, no cabe duda de que su estudio de los estoicos antiguos²⁴³ pudo servirle para cuestionar la dualidad platónica entre razón y pasiones. Y es que los helenos estoicos consideraban las pasiones como parte de una *psyche* que se resiste al dualismo platónico. Ellos “no dudan en afirmar que <<la pasión no es diferente de la razón>> [...] (SVF, III, 459.17-18); íntimamente entretreídas, constituyen <<una misma parte del alma, el *hegemonikón*>> (SVF, III, 459.19,27).”²⁴⁴ Y ¿qué es el *hegemonikón*?²⁴⁵ En su descripción se evidencian las similitudes con el alma que Nietzsche nos presenta como primera naturaleza:

²⁴⁰ Ure explica que hay dos etapas en la relación Nietzsche- estoicos. 1870, época juvenil, en que comienza su transformación como médico del alma y su búsqueda por un arte de vivir, muy cercano al de la terapia estoica; y la etapa que comienza una década después cuando expresa serias dudas en relación con el modelo terapéutico estoico y su concepción de eudaimonía. Cfr. Ure, M. “Nietzsche’s Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy” en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 60-84.

²⁴¹ Cfr. Nussbaum, Marta, “Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism” en Nietzsche, Genealogy, Morality, editado por Richard Schacht, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 140.

²⁴² Francis, H. Sandbach, *The stoics*, 2a edición, Iidianapolis: Hackett, 1989, p. 86.

²⁴³ “Sin precedentes en la filosofía antigua, la tesis estoica [se refiere a la tesis de la existencia de una sola alma, no escindida entre pasiones y razón] fue desde la Antigüedad objeto de toda suerte de críticas; fue combatida incluso por los estoicos de los siglos posteriores, y los modernos generalmente han preferido estudiar el estoicismo <<platonizante>> de un Posidonio, que las excentricidades de los antiguos maestros.” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 23.

²⁴⁴ *Ibid.* p. 22.

²⁴⁵ Es fundamental considerar que las concepciones estoicas antiguas aquí citadas fueron combatidas incluso por los estoicos posteriores. Y es que la “dificultad es real. ¿Cómo se puede sostener que <<la pasión no es diferente de la razón>> si, por otra parte, la célebre definición estoica de la pasión reza así. <<impulso desmedido, contrario a la naturaleza y poco conforme a la razón>> (SVF, I, 205; III, 377, 378, 389, 391, 393, 399)?” Cf, *Ibid.* p. 23.

Al asimilar la pasión a un juicio, los maestros del Antiguo Pórtico implican al *lógos* en las pasiones: <<La pasión (*páthos*) y la razón (*lógos*) no se enfrentan ni se oponen entre sí, sino que son los dos aspectos de una misma alma>> (SVF, III, 459.17-18) O también: <<no existe diferencia de naturaleza entre la parte irracional y pasional del alma y su parte racional>> (SVF, III, 459.17-18) [...] ²⁴⁶

Este modo de entender el alma de los antiguos estoicos es congruente con el pensamiento nietzscheano que hemos analizado. Las similitudes se encuentran en el hecho de que Nietzsche no otorga a la razón un lugar especial frente a otros instintos, ²⁴⁷ sino que la considera uno más de ellos. De ahí que podamos afirmar que, en ambas filosofías, vemos un quiebre decidido con la tradición dualista platónica, gracias al cual surge la hipótesis del humano continuo. Incluso podríamos imaginar un acuerdo entre los antiguos estoicos y Zaratustra en la medida que el *hegemonikón* o sede de la razón equivaldría a la “gran razón” (en nuestros términos <terreno fisiológico>) de la que forma parte la pequeña razón.

En su discurso sobre los despreciadores del cuerpo, Zaratustra comienza diciendo que los niños (acá entendidos como inmaduros) creen que son cuerpo y alma, pero el despierto sabe que es íntegramente cuerpo y que la “palabra alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.” ²⁴⁸ Luego continúa su descripción afirmando que el cuerpo es una gran razón que, como veremos con los estoicos, puede ser designado de ese modo puesto que en él se encuentra inscrita su primera naturaleza. Es ella la que rige, con sus placeres y dolores, las fuerzas vitales de un humano que goza de la gran salud. En palabras de Zaratustra: “El sí- mismo dice al yo: <<¡siente placer aquí!>>”, igualmente con el dolor. Ese <<sí mismo>> es la *psyche* el objeto de nuestro estudio. Coherentemente con nuestros planteamientos anteriores Zaratustra afirma que es “una gran razón, una pluralidad” de instintos “dotada de *un único sentido*”. Estamos ante aquel sentido que se manifiesta gracias a la voluntad de *poder dar* una estructura social al terreno fisiológico y desplegar

²⁴⁶ “Los maestros del Antiguo Pórtico serán los primeros en superar la barrera de la razón- modelo para desembocar finalmente en el terreno de la psicología.” *Ibid.* p. 22.

²⁴⁷ “N. declaró la guerra también, con ataques siempre renovados, al influyente modelo cartesiano del alma: no se puede equiparar la actividad del alma (*cogitatio*) con la conciencia, ni se puede suponer un portador sustancial de la misma, del mismo modo que tampoco es posible justificar un estricto dualismo entre cuerpo y alma o alma y espíritu [...]” Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 40.

²⁴⁸ Nietzsche Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo,” Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 64- 65.

en la acción los instintos que gracias a ella se nutren y fortalecen. De ahí que nos diga del <<sí-mismo>> que éste “domina y es el dominador también del yo.”²⁴⁹

Sin embargo, no hay que desmerecer el descubrimiento de Platón en cuanto a que el instinto cognitivo es el único que sirve para controlar a los demás. Y aunque podría pensarse que Nietzsche lo descarta como modo de alcanzar el estado del *Übermensch*, ello sería un error. Nietzsche no lo descarta, pues hay quienes, como Sócrates y Platón, lo requieren para afirmar su tipo de vida. Lo que nuestro médico del alma nos quiere decir es que su exacerbación ha traído consecuencias nefastas y que, además, se ha hecho desde una hipótesis falsa que le otorga una relevancia absolutamente desmedida dada por el supuesto de encarnar <<el bien>>, mientras los demás instintos quedan en el terreno del <<el mal>>. En contraste, el terapeuta nos habla de su insignificancia frente a una *psyche* entendida como un terreno de los instintos que es cuerpo. Esta íntima compenetración entre cuerpo y alma la observamos también en los estoicos:

<<Una y la misma alma es la que, según su disposición, unas veces piensa, otras, se irrita y otras desea>> (SVF, II, 823). Existe una estrecha compenetración entre la razón y el cuerpo; la misma que entre la araña y su tela (SVF, II, 879); cuando un hombre corre, su movimiento no se debe sino a que <<el principio rector del alma (*hegemonikón*) se ha apropiado de sus pies>> (SVF, II, 836.40)²⁵⁰

En el párrafo citado podemos ver, incluso, una cierta forma estoica de concebir el alma que podría ser entendida al modo en que Nietzsche explica la voluntad de poder: como aquella fuerza capaz de reunir los instintos y darles una dirección que, en lugar de reprimir la vida exigiendo su adaptación, se realiza en la acción.

Lo importante es que, en todos los casos donde la voluntad de poder sea rectora, la acción personificadora será manifestación del tipo de vida de cada sujeto. Y aunque ya desarrollamos este postulado en *Hfmc* conviene citar aquí la explicación que Nietzsche da a su modo de comprender la identidad (entendida como máscara o superficie) cuyo origen es el terreno fisiológico de aquellos instintos que se despliegan en las acciones:

El instinto *se satisface*; es decir, que está activo apoderándose de los estímulos y transformándolos. Para apoderarse de ellos ha de luchar: o sea, *contener* a otro instinto, sofocarlo. En verdad, *él subsiste sólo estando activo*: siempre es

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Cf, Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 23.

activo; pero su alimentación implica *mayores* cantidades de fuerza, de manera que el ejercicio de su fuerza debe ser diferente. Pero el instinto mismo no es otra cosa que *una cierta manera de estar* ACTIVO: una personificación.²⁵¹

Por tanto, desde Nietzsche, la identidad obedece al propio tipo de vida y se fortalece en la medida que logra desplegar las fuerzas vitales del subconsciente. Son ellas las que, al manifestarse, nos permiten valorar por nosotros mismos, sin transformar la *psyche* en un reducto prohibido, mutilado, en un campo de conflicto donde la razón pugna con todos los demás instintos para obligar al sujeto a que se adapte a las valoraciones externas.

Es la salud que goza el humano dionisiaco, el genio del corazón que encuentra los recursos para afirmar su tipo de vida en el brote de su primera naturaleza. En este punto emerge la coincidencia, a nuestro parecer, más importante, ya anunciada al comienzo del diálogo Nietzsche-estoicos, entre ambas filosofías en la medida que para el estoicismo: “No son las convenciones humanas, sino la naturaleza la que proporciona las normas más seguras; naturaleza que se revela así como una alternativa a la ley.”²⁵²

Así, del mismo modo que el hombre dionisiaco no necesita acudir a su pequeña razón- al intelecto- para “saber”, el sabio estoico no necesita razonar, ni hacerse preguntas sobre todas las cosas.²⁵³ Sin embargo, dado que la naturaleza para los estoicos queda depurada de todo elemento perturbador o seductor, su aceptación de la realidad tal cual ésta se presenta puede ser puesta en entredicho.²⁵⁴ De ahí que Nietzsche, en su diálogo con los estoicos pregunte y afirme: “¿Queréis *vivir* <<según la naturaleza>>? ¡Oh nobles estoicos, qué embuste de palabras!”²⁵⁵ Para luego dar su propia definición de naturaleza que, por no tener finalidad alguna, contrasta con la concepción que <<según la Estoa>> obliga a la coacción de sí mismo. Por ese motivo Nietzsche los acusa de “ver la naturaleza de un modo *falso*”.²⁵⁶

²⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 7 [263] 7.M III 4b. Primavera-Verano de 1883, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 226.

²⁵² Cf. Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 17.

²⁵³ Cf. *Ibid.* p. 25.

²⁵⁴ “El estoico es el hombre del *asentimiento* [...]: él asiente a *lo que es*. Pero, por otra parte [...] se le niega acceso a la consciencia a todo aquello que los mensajes externos tienen de tentador o turbador [...]”, *Ibid.* p. 46.

²⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &9, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 28- 29.

²⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &9, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 28- 29.

La crítica nietzscheana no debiera extrañarnos por dos motivos. El primero plantea que, como ya hemos visto, la ataraxia y la apatía son impensables en ausencia de la coacción racional que se ejecuta desde la adquisición de nuevas creencias y la aspiración a una felicidad que ha sido previamente diseñada. El segundo motivo lo explica el mismo Nietzsche al hablarnos de los rasgos primordiales de toda filosofía: “Ella crea siempre el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de <<crear el mundo>>, de ser *causa prima*.”²⁵⁷ De modo que nuestra interpretación acerca de la defensa nietzscheana a ultranza de la singularidad (que sucumbe en la idea de felicidad o vida buena de las tres escuelas), tiene a la base la consciencia de nuestro médico del alma en torno a que la filosofía es parte de las condiciones que enferman al humano, a menos que se le considere como una terapia que conduzca al <<sí mismo>> según la particular conformación del alma de cada quien:

Para gentes con las que improvisa el destino, para personas que viven en tiempos violentos y dependen de hombres bruscos y veleidosos, el estoicismo es quizás muy conveniente. Mas quien de alguna manera *adivina un hilar muy largo* hace bien en organizarse epicúreamente; ¡hasta ahora, todos los hombres de trabajo espiritual así lo han hecho! Pues para ellos la pérdida de las pérdidas sería verse privados de la sutil irritabilidad y recibir a cambio la dura piel estoica erizada de púas.²⁵⁸

Los antiguos estoicos y Nietzsche podrían estar fácilmente de acuerdo en que la naturaleza se expresa en las acciones, pero su distancia es radical cuando nos acercamos a la teoría del conocimiento donde los estoicos fundan su idea de naturaleza. Asimismo, en nuestra lectura, Nietzsche no podría estar de acuerdo con la necesidad estoica de conocer dichas leyes con el fin de aplicarlas desde un sistema de conducta ética por sus efectos homogeneizantes. Frente a propuestas como esa Nietzsche cuestiona: “Vivir - ¿no es cabalmente un querer- ser distinto de esa naturaleza? ¿Vivir no es evaluar, preferir, ser injusto, ser limitado, querer- ser- diferente?”²⁵⁹

Si dejamos fuera la cosmogonía en que se inspiran los estoicos podemos aventurar que Nietzsche podría haberse inspirado en la distinción estoica entre el *lógos* humano y un *lógos* de la naturaleza (que los sabios comparten con los animales y los niños),²⁶⁰ homologable a la pequeña

²⁵⁷ *Ibid.* pp. 28- 29.

²⁵⁸ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &306, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 225.

²⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &9, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 28.

²⁶⁰ Cf. Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 26.

razón y la gran razón de la que habla Zaratustra. La distinción a la que referimos es descrita por Daraki en los siguientes términos:

Con los estoicos la recta razón deja de ser esa facultad humana universal en permanente conflicto con elementos inferiores del alma, a los que la debilidad humana permitía demasiado frecuentemente la victoria. Ya no es ese auriga que conduce al <<caballo blanco>>, enganchado junto al <<caballo negro>> de la imagen platónica del alma (cf. *Fedro*, 246a-c). Ahora es el principio que atraviesa la <<totalidad del ser>>, la <<recta razón de la naturaleza>> que ordena el mundo y el tiempo.²⁶¹

A pesar de que en este punto podemos inferir una influencia estoica en el pensamiento de Nietzsche en la medida que sus reflexiones coinciden con la idea de que “el *lógos* deja de ser un <<valor>> para convertirse en un elemento del psiquismo humano, distinto de [...] la razón ejemplar”,²⁶² el filósofo se distancia de los estoicos. Y es que para Nietzsche el *lógos* humano, propio de la primera naturaleza de cada quien, no tendrá la connotación negativa que le atribuyen los estoicos. Ellos consideraban que el *lógos* humano era el origen de todos los males no porque controlara a los demás instintos y debilitara la salud, sino porque “como deseo imaginativo, creador de sus propias metas, motor de una progresión sin fin [...]”²⁶³ constituía la fuente de la especificidad individual de cada sujeto.²⁶⁴ Y es que los griegos no veían con buenos ojos al individuo en tanto una figura propia del humano, sino que, al contrario, resistían la sociedad individualista que quebraba con la concepción del humano como un ser social por naturaleza. Para la concepción estoica: “los hombres que se alejan de la naturaleza se vuelven incapaces de vivir en sociedad...”²⁶⁵

En el segundo capítulo profundizaremos acerca de la visión que Nietzsche tiene sobre la vida en sociedad. Por ahora, con el fin de comprender sus diferencias con los estoicos, baste tener a la vista sus críticas al imperio del instinto gregario²⁶⁶ y la verde felicidad- prado del rebaño como máxima aspiración del animal de rebaño.²⁶⁷ Por supuesto que el argumento se puede matizar si

²⁶¹ *Ibid.* p. 28.

²⁶² *Ibid.* p. 27.

²⁶³ *Ibid.* p. 30.

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ *Ibid.* p. 35.

²⁶⁶ “Todos los enfermos, todos los enfermizos tienden instintivamente, por un deseo de sacudirse de encima el sordo desplacer y sentimiento de debilidad, hacia una organización gregaria [...]” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 174- 175.

²⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 68.

consideramos aquellos pasajes en que Nietzsche reconoce un valor a la vida en las comunidades griegas tomándola como las antípodas de la degeneración y decadencia que se produce en la comunidad cristiana.²⁶⁸ De ahí que no deba descartarse una lectura positiva de parte de Nietzsche a ciertas formas de vida comunitaria. Lo que no puede afirmarse, bajo ningún punto de vista, es que Nietzsche desprecie al individuo.²⁶⁹ Por el contrario, el *Übermensch* sólo puede ser aquel individuo que realiza su tipo de vida desde su propio querer, siguiéndose a sí mismo.

De la descripción del tipo de gran salud que Nietzsche nos propone desde el *Übermensch* y su afirmación del individuo es necesario aclarar que, ciertamente, el niño no tendrá una consciencia individual como la tiene Napoleón o César Borgia, mencionados por Nietzsche como casos que pueden ser considerados ejemplos de la condición de *Übermensch*. Pero esto, nuevamente dice relación con su promoción de las formas de vida singulares y sus particularidades- entre las que tienen cabida tanto el niño como el héroe, el asceta como el artista, el científico y el poeta- evitando la promoción de un nuevo tipo de vida que se imponga, provocando la enfermedad y decadencia de los demás.

Un último aspecto que me parece fundamental destacar es el modo en que pudo servir la teoría de las sensaciones estoicas a la filosofía de Nietzsche: el pensador afirma que las sensaciones son aprehendidas, es decir, que desde la moral que se nos inculca aprendemos incluso aquello que nos debe generar placer y lo que nos debe provocar repulsión, en el marco del <<deber ser>>. Así es como la moral se <<corporaliza>>, se transforma en segunda naturaleza, trasuntando no sólo en una *psyche* que responde a valoraciones externas las cuales entran en conflicto con nuestra primera naturaleza, sino, además, en placeres y sensaciones aprehendidas:

Pero, si placer y displacer son sólo resultados de *estimaciones de valor*, entonces los *orígenes* de la estimación de valor *no* están en las sensaciones. Los juicios <<funciones superiores>> e <<inferiores>> tienen que estar ya presentes en todas las formaciones orgánicas, mucho antes de todas las sensaciones de placer y displacer.²⁷⁰

²⁶⁸ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol I, &113, Akal, 2007, Madrid, p. 103.

²⁶⁹ “El individuo es algo absoluto, todas sus acciones son por completo *suyas*. A fin de cuentas, él extrae de sí mismo los valores para sus acciones, porque tiene que *interpretar de forma totalmente individual* hasta las palabras de la tradición. Al menos su *interpretación* de la fórmula es personal, aunque no llegue a crear ninguna fórmula nueva: en la medida en que *interpreta* sigue siendo *creador*. [...] *El individuo es un huevo*. La fundación de colonias es la tarea de todo individuo.” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 24 [33] [36] 24.M P XVII 1b. Invierno de 1883, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, pp. 452- 453.

²⁷⁰ *Ibid.* 25 [426] 25.WI 1. PRIMAVERA DE 1884, p. 527.

Asombra encontrarse en la filosofía estoica con una idea similar, pues las sensaciones no nacen de los órganos para transmitirse a la consciencia, sino que, “<<la sensación es un soplo que viene del principio rector (*hegemonikón*) del alma y se expande hacia los sentidos>> (SVF, II, 71).”²⁷¹ O sea, que la *psyche* - formada previamente por la socialización temprana- es la que actúa sobre los sentidos y su percepción. De lo planteado se sigue que si producto de hábitos y valoraciones ha nutrido ciertos instintos en lugar de otros, el cuerpo tenderá a responder frente a determinados estímulos con sensaciones de placer y dolor que están previamente configurados por el tipo de terreno fisiológico del individuo.

En el diagnóstico del animal de rebaño el placer puede destruir la vida en lugar de afirmarla y el dolor fortalecerla en vez de debilitarla. Este es un aspecto clave dado que a juicio de nuestro médico del alma las valoraciones de la moral del rebaño devienen en una preferencia por aquello que le es perjudicial.²⁷² Esta se manifiesta en la elección de hábitos, condiciones y relaciones contrarios a la primera naturaleza, los cuales- a pesar de ser placenteros- provocan el debilitamiento del organismo que las adquiere.

Dejaremos el diálogo entre Nietzsche y los estoicos con una última idea que, en nuestra interpretación, podría mostrar una relación entre ambas filosofías poco explorada hasta ahora. Nos referimos al hecho de que la *psyche*, entendida como terreno fisiológico constituido por instintos que son cuerpo y naturaleza, puede resignificarse a partir de las siguientes observaciones:

Ante la sorpresa general, los estoicos afirman que el alma (*psyche*) es un cuerpo (*soma*) (SVF, I, 137); el alma es también un <<ser vivo>> o un <<animal>>: *zoon* (SVF, II, 780, y III, 306), y asimismo también las virtudes son <<seres vivos>> o cuerpos (SVF, II, 797, y III, 306). Por más ingenio que supongamos en todo esto, no podremos ni comprender realmente ni admitir semejantes afirmaciones si aislamos la filosofía de todo lo demás. Los estoicos afirman también que incluso el Mundo es un cuerpo y un ser vivo (SVF, II, 528). Pero lo que va a aclararnos

²⁷¹ Importante tener en consideración que el autodomínio del *Übermensch*, en el sentido de que logra desplegar sus fuerzas vitales a partir de un terreno fisiológico ordenado, momentáneamente, por el instinto más poderoso tiene fuerte similitudes con el *hegemonikón* que puede considerarse esa voluntad de poder que “reina como un monarca absoluto, fuente de poder sumamente centralizado. Él <<envía sus fuerzas>> a los órganos locales: los términos utilizados, *epipempein dynameis*, significan, en el uso griego corriente, <<desplegar fuerzas militares>>. [...] Él es el señor absoluto de la sensación, el <<primer sensitivo>>. No el destinatario, sino el remitente de las sensaciones que, él y sólo él, engendra: <<las sensaciones se producen en la parte rectora del alma>> (SVF, II, 854).” Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p.39.

²⁷² Cf, Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 34.

todo es la siguiente afirmación: <<Lo divino es corpóreo>> (SVK, II, 313), que no es sino la antigua idea de la *omnipresencia divina física*.²⁷³

El párrafo citado nos muestra una intuición que vemos coincide con la interpretación que hemos presentado de un Nietzsche naturalista, su concepción del alma, del cuerpo y Dionisio, que nos abre la ruta hacia el instinto divinizador. Pero, además, podemos agregar que las virtudes son consideradas seres vivos en la medida que están íntimamente conectadas con la vida. Esta concepción de virtud parece guardar ciertas reminiscencias del período al que le era *lícito denominarse moral*, cuando a juicio de Nietzsche el humano comenzó el tránsito hacia las profundidades de su *psyche*, hasta que Sócrates decidió impedirlo.

El énfasis en la concepción de las virtudes en tanto seres vivos que, al manifestarse en sensaciones de placer y dolor, se corporalizan, nos ha mostrado una conexión aún más cercana entre los estoicos y Nietzsche. Nos queda por revisar la inspiración de Epicuro y sus seguidores en el pensamiento de nuestro terapeuta filosófico, psicofisiólogo del alma.

c) Nietzsche y los epicúreos.

<<Toda criatura viviente, desde el momento de nacer, se deleita en el placer, así como resiste al dolor provocado por causas naturales e independientemente de la razón>> (D.L.,X,137)

Elogio de Epicuro. La sabiduría no ha avanzado un paso más allá de Epicuro, y con frecuencia ha retrocedido miles de pasos.²⁷⁴

Cuando pensamos en Nietzsche y el epicureísmo hay varias interpretaciones posibles. Marcin Milkowski pone énfasis en la lectura que Nietzsche hace de Epicuro como “el inventor del modo heroico e idílico de filosofar”,²⁷⁵ Wilson Shearin describe la influencia del epicureísmo en el perspectivismo nietzscheano,²⁷⁶ mientras A.H.J Knight nos muestra la estrecha relación entre Nietzsche y Epicuro haciendo una comparación exhaustiva de su ética, su teoría de las ciencias

²⁷³ Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 49.

²⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol I, &23 [56], Akal, 2007, Madrid, p. 384.

²⁷⁵ Milkowski, Marcin, “Idyllic Heroism: Nietzsche’s View of Epicuro”, *Journal Studies* No 15, Penn State University Press, Spring, 1998, p. 71.

²⁷⁶ El intérprete plantea que la negación de Epicuro a aceptar un principio teleológico último lo condujo a desarrollar múltiples explicaciones. Dicha forma de filosofar habría influenciado a Nietzsche. En Shearin, Wilson, “Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification”, *Journal of Nietzsche’s Studies*, Vol 45, No 1, Penn State University Press, Spring 2014, pp. 68- 83.

naturales y el modo en que piensan la teología.²⁷⁷ Para efectos de nuestra investigación nos interesan particularmente dos líneas de análisis: los placeres corporales y la lucha común contra el cristianismo cuya paternidad Nietzsche reconoce a Epicuro en su conflicto con Sócrates:

Léase a Lucrecio para comprender *qué* es lo que Epicuro combatió, *no* el paganismo, sino el <<cristianismo>>, quiero decir, la corrupción de las almas por el concepto de culpa, por el concepto de castigo y de inmortalidad. – Epicuro combatió los cultos *subterráneos*, todo el cristianismo latente, -negar la inmortalidad era entonces ya una verdadera *redención*. Y Epicuro habría vencido, todo espíritu respetable en el Imperio romano era epicúreo: *entonces apareció Pablo...*²⁷⁸

En nuestra lectura, cuando Nietzsche habla de los “cultos *subterráneos*” que corrompen el alma, nos está explicando el modo en que las valoraciones contranaturaleza socráticas promovidas por la moral del miedo en que se funda el cristianismo destruyen la *psyche*, provocando su enfermedad y decaimiento.²⁷⁹ De modo que, podemos afirmar, Nietzsche encontró en Epicuro no sólo a su compañero en la lucha contra Sócrates, sino además a un precursor de su propio diagnóstico de la enfermedad que el platonismo cristiano produce en la *psyche*.

Encontramos en Epicuro formas de lucha también presentes en Nietzsche como, por ejemplo, la oposición del naturalismo al trasmundo y la relevancia de las sensaciones frente a los argumentos lógicos.²⁸⁰ Nietzsche no comparte su idea de felicidad ni adhiere al atomismo que, como explica Long, no permea su pensamiento hasta el punto de que deba considerarse atomista.²⁸¹ Más bien podemos hablar de Epicuro como un empirista, lo que lo acerca al Nietzsche que aquí presentamos.

²⁷⁷ Knight, A.H.J., “Nietzsche and Epicurean Philosophy”, *Philosophy*, Vol 8, No 32, Cambridge University Press, Oct 1933, pp. 431- 445.

²⁷⁸ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, & 58, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 114- 115.

²⁷⁹ En Aurora encontramos una idea similar. El miedo a morir sin vida posterior y a vivir eternamente en el infierno es parte constitutiva de la moral cristiana: “La ciencia ha tenido que recuperarla [la idea de la muerte definitiva], rechazando al mismo tiempo cualquier otra idea de la muerte y toda vida ultraterrena. ¡Nos hemos empobrecido: la vida después de la muerte ya no nos interesa! – un alivio indecible, que todavía es demasiado joven, como para ser sentido universalmente.- ¡Y de nuevo triunfa Epicuro!” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &72, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 76- 77.

²⁸⁰ Este tema es trabajado en Groff, Peter, “Leaving the Garden: Al- Razi and Nietzsche as wayward epicureans”, *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 4, (OCTOBER 2014), University of Hawai'i Press, pp. 983- 1017.

²⁸¹ Cf. Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 31.

Además de compartir la lucha contra el platonismo cristiano, la epistemología de Epicuro nos abre posibilidades de profundizar en nuestra comprensión de las relaciones entre el cuerpo y su terreno fisiológico a través de los sentidos. De ahí que Nietzsche afirme: “Lo que hay de mayor verdad ha de deducirse del hecho de que las ciencias que van despertando han incorporado punto por punto la filosofía de Epicuro y refutado punto por punto el cristianismo.”²⁸²

Es a través de la idea de los preconceptos que podemos tejer, en el marco del naturalismo, los vínculos entre la fisiología nietzscheana y el empirismo de Epicuro. Sobre ellos Long explica:

El primer nivel en la adquisición de conocimiento radica en la atención alerta a impresiones claras. Mas Epicuro no consideraba esto como algo de suyo suficiente. Por más claras que puedan ser, nuestras impresiones sensoriales no constituyen conocimiento. No nos dicen lo que algo es. Antes de poder centrar juicios acerca de objetos, nuestras impresiones han de ser clasificadas, rotuladas y así marcadas aparte unas de otras. Epicuro propuso satisfacer esas condiciones con lo que él llamaba *prolepseis* <<preconceptos>>.²⁸³

Estos preconceptos que nos propone Epicuro son imágenes que, al permanecer en la mente, provocan sensaciones decodificadoras de las experiencias mundanas. Lo que diríamos con Nietzsche es que ellos constituyen el primer aprendizaje dado por la socialización temprana, espacio de tiempo en el que se fijan las asociaciones entre las distintas experiencias del mundo y las ideas de bien y de mal que se inculcan al niño. De modo que cuando ya de adultos sentimos algo como bueno, la percepción misma no es más que la manifestación de una corporalización de los valores que se han adquirido desde la fijación de los preconceptos. De ahí que Nietzsche afirme que la “más simple sensación es una historia compuesta de infinitos elementos: no un fenómeno originario.”²⁸⁴ Y luego nos hable de que “el individuo extrae de sí mismo los valores para sus acciones”²⁸⁵ y termine por afirmar:

Podemos, a partir de los <<instintos morales>> del hombre, conocer el origen del organismo y llegar, a partir de ese proceso en devenir, al devenir de los organismos inferiores. Los instintos morales son la historia de la

²⁸² Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol I, &68, Akal, 2007, Madrid, p. 79.

²⁸³ Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 33.

²⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 21. [17[U I 4B, Verano de 1872- Comienzo de 1873, p. 422.

²⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III (1882- 1885)*, 24 [33], MP XVII 1b. Invierno de 1883, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 452.

autorregulación y de la organización funcional de un todo (Estado, comunidad):

¿Cómo es llevado el particular *al sentimiento de la función*?²⁸⁶

El diálogo entre Nietzsche y Epicuro nos muestra que el primero descubre en la filosofía del heleno al cuerpo sensible, al individuo que significa desde sensaciones dadas previamente por los preconceptos, donde el placer- a diferencia de lo que ocurre con el ascetismo cristiano- es el bien supremo: “*Hay que perseverar en nuestra fe en el cuerpo, en nuestros sentimientos de placer y dolor y demás: aquí no se trata de dismantelar. La contradicción de algunos lógicos religiosos no los ha liberado a ellos mismos de ella – no entra en consideración. La condena del cuerpo como señal característica de la mezcla malograda, igual que la condena de la vida: un signo de los vencidos.*”²⁸⁷

Otro elemento que merece ser destacado es el símil entre la manera como el hedonismo epicúreo se opone al ideal socrático de orden y moderación, y la lucha nietzscheana contra el ascetismo y su negación de la vida a través de la prohibición de su disfrute y el desprecio del cuerpo.²⁸⁸ En este marco, cuando el pensador dialoga con Epicuro, avanza su mitología de la naturaleza en dos aspectos clave.

El primero hace alusión al hecho de que el placer y displacer no son necesariamente genuinos debido a los preconceptos dados en la formación temprana. Y es que Nietzsche se ha tomado en serio los efectos que los preconceptos adquiridos tienen en la sensibilidad frente al placer y el dolor. De ahí que afirme que “el placer es sólo la forma de un juicio instintivo (un *sentimiento de poder aumentado* o: *como si se hubiese aumentado el poder*). ANTES QUE sentimientos de placer y displacer hay en conjunto *sentimientos de fuerza y debilidad*.”²⁸⁹ Es decir, que cuando, como según Nietzsche sucede a Epicuro, Rousseau y los estoicos, los sentimientos de placer conformen una segunda naturaleza el análisis del mundo queda preso de ella. En los casos de los autores citados su prisión estaría dada por un “instinto del estilo” que les impide observar la realidad.²⁹⁰

²⁸⁶ *Ibid.* p. 453.

²⁸⁷ *Ibid.* 25 [385] 25. WI 1. Primavera de 1884, p. 787.

²⁸⁸ “<<La predicación de la castidad es una incitación pública a la contranaturaleza. Todo desprecio de la vida sexual, toda impurificación de esa vida con el concepto “impuro”, es el auténtico pecado contra el espíritu santo de la vida>>.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, Alianza Editorial 2008, p. 72.

²⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 25 [378] 25. WI 1. Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 518.

²⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol I, &23 [7], Akal, 2007, Madrid, p. 371.

El segundo aspecto en que Nietzsche avanza a Epicuro refiere a la concepción que éste último tiene del dolor como un mal que es necesario evitar, lo que contradice los fundamentos de una terapia que, por basarse en un concepto de salud que emerge del conocimiento de sí mismo, exige del sujeto ser el puente entre el león y el *Übermensch*. Como ya describimos, ello implica vivir en una incomodidad y en el coraje que provoca el descubrimiento de aquellas profundidades que no pueden fijarse en una determinada superficie de una vez y para siempre. El coraje se requiere porque ejercitar la gran salud puede provocar dolor. De ahí que Nietzsche desprecie todo tipo de felicidad como estado ulterior al que se aspira: “A lo que ellos [los niveladores] querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad- prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de felicidad de vida, para todo el mundo.”²⁹¹

Sobre el dolor podemos decir que Nietzsche afirma es parte de la degeneración cuando se enarbola como ideal, al modo que lo hacen los ideales ascéticos.²⁹² Sin embargo, el *amor fati* que se sigue del estado de la gran salud nos exige que abracemos el dolor como parte de la vida. Nietzsche llegará a decir que lo que duele del dolor es su sinsentido,²⁹³ pero, al mismo tiempo, que lo necesitamos para experimentar el placer de lo que se sigue que no son términos contrapuestos sino que están íntimamente relacionados.²⁹⁴ De ahí que podamos decir que para la filosofía nietzscheana el dolor, en tanto parte de la realidad, debe abrazarse y no evitarse como es la pretensión de quienes promueven narcóticos como la actividad maquinaal que implica el trabajo o la prescripción de una “pequeña alegría”. Todo ello con el objeto de lograr el olvido de sí mismo: “una crianza para la <<impersonalidad>>, para olvidarse a- sí- mismo, para [...] [el descuido de sí]”²⁹⁵

A pesar de sus diferencias- especialmente en torno a la felicidad y los aspectos más alambicados de la epistemología epicúrea-²⁹⁶ hemos mostrado cómo el pensamiento de Epicuro

²⁹¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 68- 69.

²⁹² “Una autocontradicción como la que parece manifestarse en el asceta, <<vida contra vida>> [...] *el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera* [...] [el asceta] *se produce una herida a sí mismo* este maestro de la destrucción, de la autodestrucción [...]” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &13, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 155- 157.

²⁹³ “Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo [...]” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado II, &7, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 87.

²⁹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué escribo yo tan buenos libros”, &5, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 70.

²⁹⁵ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 173.

²⁹⁶ Me refiero a la idea de que, al igual que el átomo, el hombre es una periferia, cuyo cuerpo “penetra en los otros cuerpos a través de la sensación y el pensamiento mediante una representación [...] que es la forma [...] misma de lo sólido [...] que consiste en <<simulacros>> (*éidola*) o copias livianas que emanan de las cosas.”

pudo ser inspiración para Nietzsche en diversos aspectos. El hedonismo al modo como lo concibe Epicuro es otro de ellos. Y es que en nuestra interpretación hay varios rasgos de la propuesta hedonista que pudieron haber nutrido las intuiciones nietzscheanas que dan origen a su concepto del tipo de vida del *Übermensch*. Si pensamos, por ejemplo, en que el cuerpo entendido como gran razón debe ser recuperado frente al predominio de la pequeña razón que hemos dado en llamar el instinto de la razón,²⁹⁷ Nietzsche no se encontraba tan lejos de un Epicuro para quien “[n]o hay necesidad de que el intelecto venga desde fuera a imponerle unos límites; muy al contrario, es lo mental lo que lo empuja al exceso y, por así decir, lo saca de sus casillas.”²⁹⁸ Planteado desde la óptica nietzscheana las valoraciones morales que el intelecto promueve, y el *castradismo* de los demás instintos que ejecuta, generan un quiebre con los parámetros del placer dados por la naturaleza de cada fisiología singular. De ahí que en *El Anticristo* afirme: “Yo llamo corrompido a un animal, una especie, a un individuo cuando pierde sus instintos, cuando elige, cuando *prefiere lo* que a él le es perjudicial.”²⁹⁹ Es decir, que tanto Nietzsche como Epicuro ven en el instinto cognitivo forjado desde el platonismo, un foco de degeneración, exceso y enfermedad cuyos efectos sobre el amor a sí mismo y al prójimo analizamos en nuestro próximo capítulo.

Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 61.

²⁹⁷ “Creemos que nuestro intelecto *consciente* es la causa de todos los arreglos finalistas que se dan en nosotros. Esto es radicalmente falso. Nada es más superficial que el entero poner <<fines>> y <<medios>> mediante la consciencia: es un aparto de simplificación [...] un medio de aproximación, practicable, nada más – sin intención de *penetrar* con el conocimiento.” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 26 [52] 26. WI 2. Verano- Otoño de 1884, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 549.

²⁹⁸ Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, p. Akal, Madrid, 1996, p. 62.

²⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 34.

Conclusión: la medicina nietzscheana.

Antes de mí no ha habido en absoluto psicología.- Ser en esto el primero puede ser una maldición, es en todo caso un destino: *pues se es también el primero en despreciar...* La náusea por el hombre es mi peligro...
Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*.

A lo largo del presente capítulo hemos mostrado a Nietzsche como médico del alma. Alma que se nos presenta como un subconsciente fisiológico, el terreno de una pugna de instintos, afectos y tendencias que sólo se resuelven y ordenan bajo aquella voluntad de poder que sirve a la acción del *Übermensch*. Es de dicha acción que el ser humano logra su personificación y, con ella, la gran salud que Nietzsche afirma debe ser alcanzada una y otra vez. Es este el estado que el filósofo contrasta con el humano incapaz de vivir su propio tipo de vida, domesticado, cansado, siempre presto a la adaptación de valoraciones externas. El contraste entre quien dispone de sus fuerzas vitales para realizar su tipo de vida (*Übermensch*) y aquél que ha enfermado producto de una socialización temprana que ha destruido la singularidad propia de su terreno fisiológico, se observa en las siguientes reflexiones de Zaratustra:

Hermano mío, si tienes una virtud, y esa virtud es la tuya, entonces no la tienes en común con nadie. Ciertamente, tú quieres llamarla por su nombre y acariciarla; quieres tirarle la oreja y divertirte con ella. ¡Y he aquí que tienes su nombre en común con el pueblo y que, con tu virtud, te has convertido en pueblo y en rebaño! Harías mejor en decir: <<inexpresable y sin nombre es aquello que constituye el tormento y la dulzura de mi alma, y que es incluso el hambre de mis entrañas>>.³⁰⁰

Lo inexpresable y sin nombre a que refiere Zaratustra es aquel subconsciente que cada quien debe conocer para poder desplegar su tipo de vida y alcanzar la gran salud. Ésta era la ruta que los antiguos griegos habían comenzado a transitar hasta que apareció Sócrates e impuso el tipo de vida del hombre teórico y la moral *contranatural* que se exagera en la negación del cuerpo promovida por los valores ascetas. Su punto de máxima radicalización se alcanza con la muerte de Dios – reflejo de la extinción del instinto de divinización- y el nihilismo del *último hombre*. Es entonces cuando el humano ha perdido parte importante de las fuerzas vitales que sostienen en él una realidad psicológica rica en posibilidades de realización del tipo de vida fisiológico que le es propio.

³⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las alegrías y de las pasiones”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 67.

Vemos que la enfermedad se agrava en la medida que cada quien es un enemigo de sí mismo y nutre su instinto de autodestrucción el que desde el animal de rebaño al *último hombre* logra gobernar el terreno fisiológico acompañado de un instinto gregario y un instinto racional degenerados. Así es como luce la *psyche* del humano enfermo. Sobre ella investigamos en *Hfmc*, mostrando que la radicalización del asemejamiento fisiológico- fenómeno que designa la enfermedad psicofisiológica que afecta al humano moderno- explica el surgimiento del totalitarismo.

Es a partir de dicho diagnóstico y de las reflexiones curativas propias de su filosofía de la gran salud, que hemos podido establecer conexiones entre Nietzsche y la filosofía helenística. También hemos mostrado que la sintonía entre Nietzsche y las tres escuelas es de frecuencia discontinua. Como explicitamos a lo largo de nuestro análisis, Nietzsche asume la caída del humano, pero fuera de la dualidad razón e instintos que logró imprimir el platonismo en el acervo filosófico de los antiguos helenos. De manera que, al modo de las tres escuelas, Nietzsche estará de acuerdo con hablar de condiciones sociales, creencias, leyes, costumbres que enferman al humano, como también en la necesidad de una filosofía que cure la *psyche*, pero desde una perspectiva muy distinta, aunque nutrida, en parte, por los descubrimientos que hicieran sus antecesores.

En síntesis, el diagnóstico nietzscheano nos habla de una enfermedad que afecta las fuerzas vitales, de modo que en su filosofía las creencias y costumbres no son sólo un problema de la razón, sino que se encarnan, o sea, son terreno fisiológico de un cuerpo que cuya salud es la misma que la del alma. En cuanto a los remedios que receta, es menester decir que ellos no conducen a un nuevo tipo de vida como sucede con epicúreos, estoicos y escépticos, sino al fortalecimiento del tipo de vida singular de cada sujeto. O sea que no habrá ninguno de los instintos gobernando la *psyche* producto de adhesiones a algún ideal externo promovido por nuestro médico del alma, sino únicamente como resultado de una voluntad de poder que emerge de la singular *psyche* de cada sujeto y se despliega en la acción. La consecuencia no prevista es un fortalecimiento del instinto de autoconservación. Es entonces cuando se alcanza el estado del *Übermensch*, cuyo rasgo característico es el amor por la vida, pero no porque esté habituado a la vida misma, sino porque, como dice Zaratustra, está habituado al amor.³⁰¹

³⁰¹ Cf. *Ibid.* "Del leer y escribir", p. 74.

Del amor trata nuestro próximo capítulo; del modo en que el animal de rebaño enfermo, enemigo de sí mismo, ama al prójimo desde una imposibilidad psicofisiológica de amar.

Capítulo II: El amor del animal de rebaño.

Introducción: Profundizando en la psicofisiología nietzscheana.

¡Ay, quien conoce el corazón adivina cuán pobre, estúpido, desamparado, presuntuoso, desacertado, más fácilmente destructor que salvador es incluso el amor mejor y más hondo! Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Uno de los pocos aspectos en los que Nietzsche no nos presenta contradicciones es en su rechazo a la cultura judeo- cristiana. Su crítica a ultranza y ácidas reflexiones fueron mal interpretadas, al punto que se las consideró como parte del acervo ideológico del nacionalsocialismo.³⁰²

Quizás nuestro filósofo terapeuta corrió demasiados riesgos en la elaboración de sus purgantes para evitar el advenimiento del *último hombre*, pero no cabe duda de que estaba convencido de la necesidad de realizar su tarea: una filosofía de la gran salud. Ésta se funda en el inmoralismo que, ya hemos explicado, es parte del carácter medicinal de su pensamiento. En este capítulo volveremos a profundizar en dicho carácter, puesto que nos revela el sentido ulterior de su obra como filósofo- médico cuyo objetivo es sanar la *psyche* humana de los tipos de vida que conducen a su ocaso. El coraje, la urgencia y esperanza que él puso en el carácter medicinal de sus reflexiones queda en evidencia cuando en *Ecce Homo* dice de sí mismo ser un destino:

[...] sólo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se habían soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en la guerra de los espíritus,³⁰³ todas las formaciones de poder de la vieja sociedad

³⁰² Un estudio acabado que desmitifica la relación entre Nietzsche y el fascismo lo encontramos en Golomb, Jacob, Wistrich, Roberts, *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton University Press, 2002.

³⁰³ Entendemos espíritu como *psyche* y su guerra como la lucha que el humano ha entablado contra sí mismo, de la que ha triunfado el instinto de autodestrucción como gobernante de un terreno fisiológico degenerado. Cf. *Hfmc*, pp. 140-191.

saltan por el aire- todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra.³⁰⁴

Ya en *Hfmc* mostramos que la defensa de la singularidad propia de la filosofía nietzscheana, sus ataques a los alemanes³⁰⁵ y el reconocimiento al pueblo judío³⁰⁶ tornan imposible que cualquier lectura honesta de su obra lo vincule al totalitarismo o el antisemitismo. El problema que Nietzsche tiene con el pueblo judío no es de orden racial, sino moral. Es en los valores que emergen a partir de la crucifixión, especialmente con el legado de San Pablo, que nuestro médico del alma observa una radicalización de la decadencia, el debilitamiento y la negación de la vida.³⁰⁷ Y es en contra de ellos que lanza su ataque. De modo que, para no producir mayor confusión, es fundamental tener a la vista que el abordaje de todos los temas sobre los cuales Nietzsche reflexiona requiere de una exégesis cuidadosa que tenga siempre presente el carácter medicinal de sus purgantes, su enfoque crítico hacia una moral que se sustenta en la *contranaturalidad* y el modo en que ésta enferma la *psyche* humana. En sus palabras:

El cristianismo ha sido hasta ahora el <<ser moral>>, una curiosidad sin igual – y en cuanto <<ser moral>> ha sido más absurdo, más mendaz, más vano, más frívolo, más perjudicial a sí mismo que cuanto podría haber soñado el más grande despreciador de la humanidad. [...] Lo que a mí me espanta en este espectáculo [...] ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida como ley, como imperativo categórico! [...] Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un <<alma>>, un <<espíritu>>, para arruinar el cuerpo [...] que, por el contrario, se viese el valor

³⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué yo soy un destino”, &1, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 136.

³⁰⁵ La nación alemana “se vuelve cada vez más pobre de instintos en las cosas del espíritu [...] lo mismo se traga, sin tener dificultades de digestión, la <<fe>> que el cientificismo, el <<amor cristiano>> que el antisemitismo, la voluntad de poder (de <<Reich>>) que el *évangile des humbles* (evangelio de los humildes)... ¡Ese no tomar partido entre las antítesis! ¡Esa neutralidad y <<desinterés>> estomacales!” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial 2008, p. 128.

³⁰⁶ Sobre su triunfo en el orden moral y, por tanto, sobre la civilización occidental, ver Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Primero, &16, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 67-69.

³⁰⁷ “Tales naturalezas como la del apóstol Pablo producen <<mal de ojo>> a las pasiones; llegan a conocer sólo lo que hay en ellas de sórdido, deformador y lacerante – su impulso ideal tiende, en consecuencia, a la destrucción de las pasiones [...]” Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, & 139, Akal, Madrid, 2011, p. 169.

superior, ¡qué digo!, el *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y la contradicción a los instintos [...]³⁰⁸

En el contexto de su crítica al cristianismo, analizar el amor que experimenta el animal de rebaño es crucial por ser el fundamento del estado de bienaventuranza legado por Jesús que su tipo de vida busca emular. De hecho, a juicio de Nietzsche, es Jesús quien entrega una nueva concepción de Dios, la cual se distingue del descrito en el Antiguo Testamento, justamente, por ser el amor y no el castigo o el miedo el sustento de su vínculo con la humanidad.³⁰⁹ La pregunta central es si, en el contexto de la moral de rebaño, el amor encuentra condiciones que favorecen su realización o que la impiden. Nuestra hipótesis es que, producto del *castradismo* y los hábitos de autonegación que le son propios, el amor del animal de rebaño cobra un carácter sacrificial que explica el horror y la locura a los que Nietzsche lo asocia.³¹⁰

Respecto al modo en que Nietzsche enfrenta el fenómeno del amor es necesario hacer distinciones. Sabemos que el amor como hábito – propio del *Übermensch* – es el amor a la vida. También hemos visto que de su praxis se sigue la afirmación radical de la singularidad que nos conduce al amor a sí mismo. Lo que queda en entredicho es la manera en que nuestro médico del alma entiende el amor al prójimo.³¹¹ Respecto a este tipo de amor Kaufmann afirma que Nietzsche intuye una falta de aprecio propio que lleva a buscar en el prójimo lo que no se encuentra en sí mismo:

Lo que ataca Nietzsche no es el espíritu del Sermón de la Montaña, sino la moral filisteo. El amor no suele ser desinteresado; a menudo es el escape de dos personas inmaduras, ninguna de las cuales ha aprendido a estar sola o a hacer algo por sí misma. Sin embargo, el amor puede ser fructífero si dos personas se esfuerzan juntas para perfeccionarse entre sí. Tal relación le parece a Nietzsche la relación más alta posible entre dos seres humanos.³¹²

Kaufmann acierta cuando afirma que Nietzsche prefiere el amor de la amistad griega antes que el amor al prójimo de los cristianos, justamente porque en este último se trata de afirmar un

³⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué yo soy un destino”, &7, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 142.

³⁰⁹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &33, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 70.

³¹⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 120.

³¹¹ Sobre la importancia del eros en tanto afirmación de la vida en la filosofía nietzscheana ver Lanier Anderson. “Love and the Moral Psychology of the Hegelian Nietzsche: Comments on Robert Pippin's *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*.” *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 44, no. 2, 2013, pp. 158–180.

³¹² Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 367.

desinterés irreal que encubre una necesidad velada.³¹³ Sin embargo, nosotros no compartimos con el intérprete el que la preferencia por el amor de la amistad griega se funde en un perfeccionamiento. Y es que, en el contexto del *Übermensch*, lo único que podría llegar a entenderse como perfeccionamiento es la consecución de la gran salud y no de ciertos parámetros asociados a valoraciones predadas, verificables y medibles en la experiencia cotidiana según el cumplimiento de un <deber ser>. Y es evidente que, sin parámetros establecidos a priori, no es posible hablar de perfeccionamiento. Este es un aspecto importante puesto que en el contexto del argumento kaufmanniano desaparece el valor que hemos mostrado otorga Nietzsche a una singularidad desde la cual el error, la acción, el acierto están asociados a la promoción de la singularidad y el rechazo al establecimiento de una nueva moral que segunda naturaleza.

Además de las razones esgrimidas para pensar que Kaufmann se equivoca en su análisis vemos que en el contexto del perfeccionamiento el amor desaparece de la experiencia vital en la medida que, como él bien afirma: “Nietzsche pensó que los amigos deberían ser educadores entre sí; y los educadores no deben ser sentimentales.”³¹⁴ O sea, que el intérprete no ve el amor como fuerza vital que sirve al vínculo con otros y termina racionalizando las relaciones humanas. Incluso, si tenemos a la vista la discusión que desarrollamos en el capítulo anterior, desde la interpretación kaufmanniana, Nietzsche podría haber estado de acuerdo con la idea socrático-platónica correctora de las pasiones. Recordemos que ésta era parte del ideal del buen vivir de las tres escuelas helenísticas que en cuanto a las pasiones, “instan, en su mayoría, a extirparlas de la vida humana. Pintan el florecimiento de la vida humana como un estado de libertad frente a la turbación y la agitación, sobre todo reduciendo los compromisos del agente con los objetos inestables del mundo.”³¹⁵

En nuestra lectura Nietzsche prefiere la amistad de los griegos porque ellos compartían una condición de igualdad asociada a la fortaleza de la salud que no conoce el resentimiento y sólo concibe a un enemigo si éste es igual o superior:³¹⁶

³¹³ *Ibid.* p. 366.

³¹⁴ *Ibid.* p. 368.

³¹⁵ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, pp. 66- 67.

³¹⁶ “¡Justo, pues, lo contrario de lo que ocurre en el noble, quien concibe el concepto fundamental <<bueno>> de un modo previo y espontáneo, es decir, lo concibe a base de sí mismo, y sólo a partir de él se forma una idea de <<malo>>!” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Primero, &11, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 53- 54.

[...] y aquellos mismos hombres que eran mantenidos tan rigurosamente a raya por la costumbre, el respeto, los usos, el agradecimiento, por la recíproca vigilancia, por la emulación *inter pares* [entre iguales], aquellos mismos hombres que, por otro lado, en su comportamiento recíproco mostraban tanta inventiva en punto a atenciones, dominio de sí, delicadeza, fidelidad, orgullo y amistad, - no son hacia afuera, es decir, allí donde comienza lo extranjero, la tierra extraña, mucho mejores que animales de rapiña dejados sueltos.³¹⁷

En la descripción del párrafo citado observamos que la amistad griega que Nietzsche prefiere se manifiesta desde la ausencia de correctivos que domestican, en el marco de una relación entre iguales, igualmente fuertes y poderosos “animales de rapiña”. Pero, si no son el perfeccionamiento mutuo ni el miedo, la domesticación o la moral, los parámetros que explican el cultivo de la amistad, entonces, ¿qué lo explica? Nuestras reflexiones nos conducen a una forma de amor que no se manifiesta desde la necesidad de perfeccionarse como dice Kaufmann ni en la debilidad, la compasión o la culpa que caracterizan el amor del tipo de vida del animal de rebaño. La analizamos y profundizamos en el próximo capítulo. Por lo pronto corresponde hacerse cargo del amor que experimenta el animal del rebaño, centro neurálgico de nuestro diagnóstico y estudio sobre las condiciones de realización de <nuestro mandamiento>.

Estamos de acuerdo con Kaufmann cuando afirma que desde Nietzsche la lástima propia del amor cristiano es dañina tanto para quien la experimenta como para su depositario. No sólo porque impida a este último desplegar sus fuerzas vitales y realizar su ser, sino debido a que dicha relación está dada por el sometimiento y la condescendencia. “No sentimos lástima por quienes admiramos”,³¹⁸ afirma el intérprete. Entendemos, por tanto, que la afirmación del otro es fundamental entre sujetos que se aman a sí mismos y se vinculan con el prójimo desde su reconocimiento como iguales. En este sentido la admiración como una forma de amar al prójimo no implica la sujeción de la idolatría, sino aquel reconocimiento que se sustenta sobre la praxis de un tipo de amor que abraza el carácter único e irrepetible dado en la singular constitución de fuerzas vitales y su manifestación en una identidad.³¹⁹ En otras palabras, necesariamente desde la lástima

³¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Primero, &11, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p.54.

³¹⁸ Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 368.

³¹⁹ “Hay que ir hasta este punto para comprender el alcance de la crítica de la piedad: la compasión no es más que una coartada para ocultar el abandono a sí mismo del individuo, pues no hay un paso inmediato entre individuos. Ni el sentimiento (que no hace salir de sí) ni la referencia a una norma objetiva (que olvida la singularidad de los casos y une en una apariencia de identidad) permiten franquear la distancia que separa al

se reduce al prójimo a una condición inferior, pero, además, como veremos en adelante, quien siente compasión experimenta una necesidad interna de sufrimiento que requiere del amor redentor por el prójimo para ser mitigado. Esta necesidad es producto de la herida psíquica que produce la corrección racional de los demás instintos en el terreno fisiológico. O sea que la redención es más bien una forma de narcótico al dolor que producen los hábitos de autonegación y la falsedad del amor que experimenta el animal de rebaño.

De modo que, desde un primer acercamiento, podemos afirmar con Nietzsche, que la compasión del animal de rebaño entendida como una forma de amor redentor es manifestación de una enfermedad psíquica y, por tanto, responde a una necesidad fisiológica íntimamente vinculada al egoísmo de quien busca sanación. En este marco podemos significar de una manera más honda las reflexiones kaufmannianas en torno a que la “compasión no es desinteresada; toda nuestra conducta es egoísta, y no podemos evitarlo.”³²⁰ Sin embargo, de ello no se sigue que el amor responda al instinto racional vinculándonos al prójimo de modo egoísta en pos de un autoperfeccionamiento.

Nuestra lectura de Nietzsche como médico del alma no sólo nos aleja de la interpretación de Kaufmann sino, además, de otros que, como Paul Tillich, también asocian la crítica nietzscheana al amor a aspectos emocionales. Es en esa corriente interpretativa que Tillich afirma: “[Nietzsche] es el mayor crítico, no de la idea cristiana del amor, a pesar de que él cree que se refiere a ella, sino de la idea sentimentalizada del amor, donde se reduce el amor a la compasión.”³²¹ Nuestra distancia está dada en que, como vimos con Kaufmann, dicha ruta interpretativa puede conducir a una racionalización del diagnóstico nietzscheano en lugar de a una comprensión del amor en el marco de una gran salud que no exige necesariamente de la participación del instinto de la razón para lograr el estado del *Übermensch*.

Profundizando, en el amor redentor el egoísmo está dado porque dicho sentimiento es siempre en referencia a un sí mismo cuya enfermedad se traduce en una demanda permanente de atención y cuidado justificada por el autosacrificio. De modo que el amor del animal de rebaño se experimenta en un marco moral que obliga la sujeción del otro desde la necesidad inconsciente de

hombre del hombre.” Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, p. 96

³²⁰ Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, p. 368.

³²¹ Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, II, “De la Ilustración a nuestros días”, La Aurora, Buenos Aires, 1977, p. 519.

mitigar los efectos de la herida psíquica que la moral ha provocado. Y es que, en la misma línea que desarrollamos a lo largo del primer capítulo, como afirma Paul Valadier: “el sujeto moral es para sí mismo desconocido y, por tanto, inaccesible.”³²² Nuestra lectura no sólo se acerca a la del intérprete en este punto, sino también en el modo que él observa se manifiesta el amor cristiano:

[La compasión] es, por tanto, también, pese a las apariencias, una virtud *egoísta* que no tiende más que a la utilización del otro con vistas a exaltar su sentimentalidad propia. Poner a este sentimiento en el centro de la moral es, en realidad, identificar la moral con el culto del yo bajo la apariencia contraria de su renunciamento.³²³

Valadier se da cuenta de que “la compasión se ha convertido en la actitud específicamente moderna” y “en el síntoma de la enfermedad del alma europea.”³²⁴ Respecto a la enfermedad en cuanto tal afirma:

La enfermedad consiste justamente en la contraposición entre los dos rasgos indicados: el hombre está enfermo por tomarse por el Hombre, por rechazar lo que en él le llama a la superación, por negar los poderes vitales que le llevan a una transformación activa de sí. Rechazando al super- hombre el <<llegado tarde>> se encierra en sí mismo y, absolutizándose, haciéndose centro, no puede comprender y vivir su enfermedad como paso, <<un camino, un episodio, un puente, una gran promesa>>. La enfermedad consiste en *esta concentración de sí en sí mismo*.³²⁵

El párrafo citado muestra que Valadier en su interpretación se acerca a nuestra concepción de la enfermedad del animal de rebaño no sólo en tanto contextualiza el fenómeno del amor dentro de un diagnóstico de la existencia como sufrimiento, sino además en el modo que entiende la enfermedad del humano moderno como aquel encierro en un sí mismo que no logra sanar. A la lectura de Valadier nosotros aportamos con una profundización de la vida de la *psyche* nietzscheana y, por tanto, la posibilidad de ampliar la comprensión de la enfermedad. También ahondamos en el análisis de los efectos que ella conlleva sobre la vida del enfermo que Valadier nos dice busca refugio en el líder de los débiles (el pastor), apartando de sí a los fuertes.³²⁶

³²² Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, p. 95.

³²³ *Ibid.* p. 94.

³²⁴ *Ibid.* p. 98.

³²⁵ *Ibid.* pp. 221-222.

³²⁶ *Cf. Ibid.* p. 223.

Para comprender en qué medida bajo este tipo de vida el amor es manifestación de la enfermedad psíquica que su segunda naturaleza produce, debemos hacerlo sumergiéndonos en el flujo inmoralista. Es decir, será necesario situarse *más allá del bien y del mal*, abrazando la tesis de que no existe lo egoísta y lo no egoísta.³²⁷ Sólo así es posible observar desde el ojo del médico de la *psyche* que, en lugar de preocuparse por la bondad y belleza del ser humano, la verdad o falsedad de sus juicios, está atento a la fortaleza o debilidad de los instintos.

Planteado en otros términos cuando Nietzsche habla de situarse más *allá del bien y del mal* no nos está invitando a transvalorar por los valores opuestos como si se tratara de una lucha cultural. Lo que nuestro médico del alma busca es situarse fuera de los márgenes de la moral occidental para evaluar la salud o enfermedad del tipo de vida que ha producido. Y es que, como bien afirma Valadier, el “sacerdote es el padre de occidente”³²⁸ y es fundamental hacerse cargo de las consecuencias que ello comporta para la vida humana.

Como mostramos en lo que sigue los purgantes nietzscheanos tampoco constituyen una guerra a muerte contra el cristianismo. Lo que está haciendo, como buen terapeuta, es inyectar las vitaminas de la gran salud para que ésta sea la condición que permita a cada quien realizar su singularidad (la que puede, perfectamente, ser cristiana).³²⁹ De modo que, cuando plantea que “la no- verdad es condición de la vida”³³⁰ nos habla de su objetivo como médico de una psicofisiología que busca abrir un camino para que cada sí mismo halle la forma de sanarse. Sólo así el sujeto logrará realzar su tipo de vida y ser la mejor versión que sus posibilidades le ofrecen. En este marco se despliega el amor a la vida que, como vimos en el capítulo anterior, es un hábito propio del *Übermensch* quien vive un amor que fortalece su *psyche* al modo como sucediera en las culturas aristocráticas que Nietzsche afirma ven algo despreciable en la compasión y el «amor al prójimo». Antes de que nos preguntemos qué es lo que podría haber de despreciable, Nietzsche responde: “la falta de un sí mismo y de un sentimiento de sí.”³³¹

³²⁷ “No hay *ni* acciones egoístas *ni* acciones no- egoístas: ambos conceptos son un contrasentido psicológico.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, &1, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 70.

³²⁸ Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, p. 260.

³²⁹ Como veremos en el próximo capítulo, Nietzsche desarrolla una lectura de Jesús como *Übermensch*.

³³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &4, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 24.

³³¹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 37, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 119- 120.

Analizar el modo en que Nietzsche nos presenta el amor del animal de rebaño nos interna en un laberinto peligroso debido a que las vertientes en las que se nutre su percepción son diversas y a veces contradictorias. Sin embargo, en lugar de desanimarnos, esta investigación sobre el amor desde la perspectiva nietzscheana ha confirmado nuestra tesis en cuanto a que estamos frente a un médico del alma que desarrolla reflexiones con propósitos terapéuticos. Él mismo nos confirma la necesidad de la existencia de médicos de su tipo cuando en *Aurora* se pregunta “¿dónde están los médicos del alma?” y luego denuncia que “la mayor enfermedad de los hombres ha surgido de la lucha contra sus enfermedades”.³³² Bajo esta mirada los dos tipos de vida que anteceden al *último hombre* han sido fórmulas ideadas como remedios para, en el caso del hombre teórico,³³³ curar al ser humano del caos de los instintos,³³⁴ y, en el de la moral del rebaño, evitar del peligro que los individuos diferentes implican para la comunidad.

Habiendo visto fracasar los intentos de los filósofos que le antecedieron, no debe extrañarnos que Nietzsche haya buscado hacer de la praxis médico- filosófica algo muy distinto de lo conocido. De ahí que trabajáramos parte de esas diferencias en el primer capítulo. No esperamos haber aclarado todas las dudas, ni es el caso que ahora podamos dar cuenta de sus reflexiones sobre el amor de un modo absolutamente satisfactorio. Ello debido a que, como mostramos en el capítulo anterior, por una parte, el carácter purgante de sus reflexiones dificulta encontrar una posición unívoca y, por otra, porque no es la “verdad” lo que le interesa develar. Más bien es una perspectiva sobre la realidad a un nivel muy profundo; hablamos del terreno fisiológico de los instintos.

Gracias a nuestra investigación también sabemos que quien siga la receta nietzscheana se va a encontrar con que sus remedios conducen al abismo. Es ésta la auténtica crueldad que destila su obra, puesto que no provee de ninguna respuesta que nos ayude a evitar nuestra caída. Pero, al mismo tiempo, ese es el mayor gesto de amor que pudo tener hacia la humanidad; un amor que carece absolutamente del tipo de ego que conocemos. Y es que, probablemente, Nietzsche sea uno de los pocos filósofos (¿quizás el único?) que renunció a ser el héroe de la historia de sus pacientes,

³³² Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 52, Barcelona, 1999, p. 59.

³³³ “El fanatismo con que la reflexión griega entera se lanza a la racionalidad delata una situación apurada: se estaba en peligro, se tenía *una sola* elección: o bien perecer o bien – ser absurdamente racionales...” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 10, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 48.

³³⁴ “En tiempos como los actuales estar abandonado a los instintos propios es una fatalidad más. Esos instintos se contradicen, se estorban, se destruyen unos a otros; yo he definido ya lo moderno como la autocontradicción fisiológica.” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 41, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p.125.

la luz de los perdidos o el creador de la verdad para los pobres en conocimiento.³³⁵ Además, rechazó llevar la corona de quien inaugura un nuevo tipo de vida pues sabía que no haría más que crear una nueva enfermedad. Él buscó ser el primer médico de la *psyche* y se dedicó íntegramente a elaborar un recetario cuya ingestión derriba parte importante de los efectos de los condicionamientos culturales modernos. Así fue como despejó el camino para que cada quien pueda seguir los designios del oráculo que exige el autoconocimiento.

Al dejarnos al borde del abismo y empujarnos en él, Nietzsche nos da la oportunidad de afirmar la existencia, de nutrir nuestros instintos más poderosos y de realizar nuestro singular tipo de vida. Pero ello implica caer en las hondonadas del acantilado, puesto que sólo en la profundidad se encuentran las fuerzas vitales. En otras palabras, el abismo al que nos arroja es nuestro inconsciente bajo el supuesto de que mientras más nos perdamos en los terrenos desconocidos de la *psyche*, mayores serán nuestras posibilidades de sanación.

Provocar la caída implica destruir toda la estructura psíquica existente. Sólo entonces podemos establecer nuevamente la conexión perdida con nuestros instintos. De dicha conexión proviene el más profundo amor al sí mismo, al destino y a la realidad. Es entonces cuando amar se transforma en un hábito, los instintos logran su mayor vigor y el tipo de vida singular alcanza sus posibilidades más altas. Cuando el sujeto vuelva a la superficie habrá perdido todos los miedos (entre ellos el miedo a la muerte o a la soledad). También habrá experimentado el despliegue de su voluntad de poder³³⁶ y el debilitamiento de su instinto de autodestrucción. El amor ocupará su lugar de privilegio en la estructura social de instintos y esta nueva configuración de la *psyche* permitirá al instinto gregario y al instinto de la razón recuperarse de la enfermedad degenerativa que los aquejaba. Así es como se vuelve a la infancia, a la primera naturaleza. En palabras de Zaratustra estamos ante aquel niño que es inocencia y olvido, “un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma [no por la necesidad del prójimo que experimenta el animal de rebaño], un primer movimiento, un santo decir sí.”³³⁷

Pero el camino para alcanzar la gran salud no está exento de peligros. Puede suceder que alguien se pierda en la ruta del autoconocimiento y, confundido por la toxicidad de los purgantes,

³³⁵ “[...] <<yo os arrebaté todo, Dios, el deber [...]” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III (1882- 1885)*, 25 [305], Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 505.

³³⁶ “[...] el retirado del mundo quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora su mundo.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De las tres transformaciones”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 55.

³³⁷ *Ibid.*

yerre en su intento por acceder a la *psyche*. El peligro es entonces quedarse atrapado en la miseria de las creencias y valores en ruina, enquistados en la segunda naturaleza que se desea purgar. Quien no logre salir del abismo seguirá siendo león, luchando en su propia contra, destruyendo toda posibilidad de valorar y de crear.

Otra situación en la que el paciente no mejora se suscita cuando el consumo de los purgantes conduce a una autodestrucción sin posibilidad de resucitar los instintos. Ello sucede en la medida que la segunda naturaleza ha logrado secar el brote de la primera y la lucha del león daña irremediabilmente aquella superficie³³⁸ en la que aún se sostenía una existencia cada vez más débil y degenerada. Estos son los protagonistas del *ocaso* del *final*. Como dice el mismo Nietzsche: “¡Nosotros hacemos un ensayo con la verdad! ¡Quizás en él perezca la humanidad! ¡Pues bien!”³³⁹ En este punto nos encontramos con un médico del alma que lucha entre las dosis altas que pueden matar al paciente y *las pequeñas dosis*:

¡Si un cambio ha de penetrar en profundidad, ha de darse el remedio en dosis mínimas, pero ininterrumpidamente a lo largo de bastante tiempo! Por lo tanto, nos cuidaremos de sustituir atropelladamente y con violencias el estado de la moral a la que estamos acostumbrados con una nueva valoración de las cosas, - no, queremos vivir en este estado aún mucho tiempo – hasta que, mucho más tarde, sin duda, descubramos que la *nueva valoración* se ha vuelto en nosotros la fuerza dominante y que las pequeñas dosis de ella, *a las que debemos en adelante acostumbrarnos*, han creado una nueva naturaleza en nosotros.³⁴⁰

De modo que el tránsito hacia el sí mismo tiene altas posibilidades de fracasar y de dejar al humano en el estado del resentido que se burla del valorar y es impotente puesto que es incapaz de crear. Su enfermedad empeora cuando, producto de su terreno fisiológico desertificado, se convierte en el inverso del *Übermensch*: en lugar de devolver el sentido a la existencia- aunque sea

³³⁸ Esa superficie es la pequeña razón, el yo del que habla Zaratustra. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 65-66.

³³⁹ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III (1882- 1885)*, 25 [305], Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 505.

³⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 534, Barcelona, 1999, p. 337.

desde el desprecio, el odio y el resentimiento- se esmera en vaciarla de todo sentido posible. Ha llegado el momento en el que nada le importa lo suficiente siquiera como para despreciar.³⁴¹

El vaciamiento de todo sentido no proviene de la decisión o voluntad del sujeto, sino que es el reflejo de una realidad psicofisiológica en la que sólo habitan los impulsos fisiológicos que mantienen los signos vitales. El único instinto en el que aún se afirma su vida es el de la autodestrucción. De modo que en el vaciamiento de todo sentido lo que vemos es la manifestación exterior de un estado psíquico que aún cumple con la función mínima de reflejarse en el mundo que habita y es el terreno de impulsos básicos.

Nietzsche nos lo advierte claramente. Una vez aniquilado el dragón de las antiguas valoraciones y purgada la *psyche* de sus efectos fisiológicos será necesario rendir la máxima prueba, cuya superación sólo la logra quien provenga de una especie *noble*.³⁴² ¿Por qué se requiere de nobleza?³⁴³ Dejemos que el mismo Nietzsche conteste: porque “AQUÍ se abre el camino de los infames.”³⁴⁴ Los infames son justamente los resentidos o aquellos que niegan todo valorar, manteniéndose en un estado de decaimiento de las fuerzas vitales y en una “suspiciencia pesimista frente a la entera situación del hombre, tal vez una condena del hombre, así como de la situación del mismo.” Su mirada “posee escepticismo y desconfianza [...] frente a todo lo <<bueno>> que [...] [en las valoraciones del *Übermensch*] es honrado -, quisiera convencerse de que la misma felicidad no es allí auténtica.”³⁴⁵

¿O sea que los purgantes nietzscheanos pueden agravar la enfermedad del animal de rebaño? Aunque nos parezca cruel, la respuesta es afirmativa. Nietzsche mismo dice que es un deber

³⁴¹ “Es una artimaña del cristianismo pregonar tan alto la total indignidad, pecaminosidad y despreciabilidad del hombre en general, que con ello ya no es posible el desprecio del prójimo. <<Peque cuanto quiera, sin embargo, no se diferencia esencialmente de mí: yo soy el indigno y despreciable en grado sumo>>, se dice el cristiano. Pero también este sentimiento ha perdido su aguijón más afilado, pues el cristiano no cree en su despreciabilidad individual: es malo como hombre en general, y se tranquiliza un poco con el axioma: todos somos de la misma especie.” Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &117, Akal, Madrid, 2002, pp. 104- 105.

³⁴² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III (1882- 1885)*, 25 [305], Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 505.

³⁴³ “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un <<fuera>>, a un <<otro>>, a un <<no-yo>>; y ese no es lo que constituye su acción creadora [...] su acción es, de raíz, reacción.” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 38; 50.

³⁴⁴ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos volumen III (1882- 1885)*, 25 [305], Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid 2010, p. 505.

³⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &260, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 225.

ayudar a que perezca lo que ha degenerado (entiéndase, “los instintos” que han degenerado). En sus términos:

¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. ¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad. ¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder *crece*, de que una resistencia queda superada. No apaciguamiento, sino más poder; *no* paz ante todo sino guerra; *no* virtud, sino vigor [...] Los débiles y malogrados deben perecer: artículo primero de *nuestro* amor a los hombres. Y además se debe ayudarlos a perecer. ¿Qué es más dañoso que cualquier vicio? – La compasión activa con todos los malogrados y débiles – el cristianismo...³⁴⁶

Desde nuestra interpretación de Nietzsche como médico de la *psyche* en este tipo de aforismos él no está promoviendo el asesinato de seres humanos. Más bien es una declaración abierta a favor de liquidar las fuerzas instintivas que conducen a la autodestrucción. De ahí que sea necesario hacerle la guerra a la paz, pues esta paz- entendida desde la psicofisiología como el resultado del *castradismo* que deseca las fuerzas vitales- lleva a la autodestrucción; debilitando al humano, destruyendo toda vida y promoviendo una existencia que es peor que la muerte. De ahí que Nietzsche afirme la necesidad de que los <<*instintos*>> débiles y malogrados perezcan.³⁴⁷

Tras una revisión de los terribles efectos que sus purgantes pueden tener para la *psyche* humana, es necesario poner énfasis en la crueldad de su propuesta medicinal. Nietzsche es cruel en la medida que corre el riesgo de que el paciente no se recupere. Sin embargo, al mismo tiempo, es una demostración de amor y, como bien dice nuestro médico del alma, de su *mayor* amor por los seres humanos. ¿Y cómo no iba a serlo? Él no era inocente; sabía que iba a ser mal entendido. Pero más que rescatar su nombre para los anales históricos anhelaba la sanación de la especie humana. Recordemos que es a partir de las fuerzas de la vida en auge que los sujetos pueden realizar su tipo de vida y, en consecuencia, devolverle su sentido y experimentar el amor que, como veremos a lo largo de este capítulo, degeneró de la misma manera que se degradaron tantos otros de los aspectos que más apreciamos de la existencia humana.

³⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &2, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 32.

³⁴⁷ “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 estados malos; en cambio el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican. Como *suma summarum* [conjunto] yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era *décadent*.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué escribo yo soy tan sabio”, &2, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 27

Sobre la imposibilidad de recuperación de los pacientes no cabe duda de que nuestro médico del alma consideró que valía la pena correr el riesgo. Y es que cuando el sujeto logra recuperarse, experimenta una especie de resurrección de la que emerge el individuo soberano; el que es igual tan sólo a sí mismo gracias a que ha logrado situarse por encima de la eticidad de la costumbre. En él se ha encarnado “una auténtica conciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal.”³⁴⁸

En síntesis, nuestro médico terapeuta rechaza los laureles del triunfo y nos deja ser los héroes de nuestra propia historia; protagonistas de la caída en el abismo y de nuestra resurrección; amantes que afirmamos la vida simplemente porque el amor se arraigó como nuestro hábito más poderoso. Quien haga el proceso y beba los purgantes sólo puede haberlo hecho si al menos cuenta con el coraje y la decisión. Es decir, si ha desplegado los dos aspectos de un *Thymós*³⁴⁹ que logra su plenitud cuando el acceso a la *psyche* se ha abierto y la primera naturaleza emerge de la fisiología singular del sujeto en la acción. Es en el placer que ocasiona la mera realización del sí mismo que se experimenta la afirmación de la vida, incluso bajo la amenaza del eterno retorno de nuestros sufrimientos en un calvario sin fin.³⁵⁰

Recordemos que Nietzsche tiene una concepción genealógica de la enfermedad que conduce al tipo de vida del *último hombre*, lo que quiere decir que la historia y los diversos tipos de vida pasados juegan un rol importante en su evaluación médica. Y es que en sus términos “la primera naturaleza fue un día segunda naturaleza y cada segunda naturaleza victoriosa llegará a ser primera naturaleza.”³⁵¹ El problema se encuentra en los elementos *contranaturaleza* que se imprimen al tipo de vida de los sujetos desde Sócrates en adelante. De ahí que a nuestro médico del alma no le sirva proponer una nueva moral desde la que se instale una otra segunda naturaleza, sino un camino para que cada quien acceda a su *psyche* y pueda realizar su naturaleza singular. Y es que toda segunda

³⁴⁸ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, &2, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 77-78.

³⁴⁹ Recordemos que en el capítulo anterior dijimos: “Entre los antiguos griegos el término análogo al estado de salud del *Übermensch*, es *Thymós*, puesto que se entiende como espíritu, principio de la vida, “fuerte sentimiento y pasión. [...] en sentido físico, aliento, alma [...] de la vida, como lo demuestran los sentimientos y pasiones [...] deseo o inclinación mente, alma, [...] como sede del pensamiento [...]” pp. 21-22.

³⁵⁰ “¡La pregunta ante todas las cosas: <<¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?>> ¡pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?” Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &341, Akal, Madrid, 2011, p. 250.

³⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, “On the uses and disadvantages of history for life”, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 77. (Traducción propia).

naturaleza que se impone sobre la propia - a menos que sea creación del sujeto- termina generando un conflicto que conduce a los seres humanos a un caos³⁵² que se desata por la destrucción de las fuerzas psíquicas.

Vivir en el caos de la lucha contra sí mismo implica carecer de la voluntad de poder y, por tanto, estar en una condición desde la cual el humano es fácilmente manipulable y domesticable. Una vez desecados sus instintos el animal de rebaño puede gozar de la paz que le asegura la muerte de sí mismo. Esta paz es un problema en la medida que facilita la esclavitud y el sometimiento. En este sentido los esfuerzos curativos de Nietzsche cobran una dimensión política y se manifiestan a favor de la libertad. Quien mejor explica la dimensión política de la destrucción de las fuerzas vitales propias y su reemplazo por otras el Jean- Jacques Rousseau cuyo legislador debe “sentirse con fuerzas para mudar, por decirlo así, la naturaleza humana; para transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de otro todo mayor, del cual reciba en cierto modo la vida y el ser; para alterar la constitución del hombre a fin de vigorarla; para sustituir una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que todos hemos recibido de la naturaleza. En una palabra, [el legislador] debe quitar al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le sean ajenas, y de las cuales no pueda hacer uso sin el auxilio de los demás. Cuanto más muertas y anonadadas están las fuerzas naturales, tanto mayores y más duraderas son las adquiridas, y tanto más sólida y perfecta es la institución; de modo que, si cada ciudadano no es nada sino ayudado de los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se halla en el más alto grado de perfección posible.”³⁵³

Cabe destacar que, en nuestra perspectiva, Nietzsche elaboró una propuesta medicinal que quiebra con todos los parámetros conocidos. Y es que él no quiso repetir los errores de quienes le antecedieron (entre los cuales hemos contado a los filósofos helenistas) que a, su juicio, “se tomaron los medios de efecto inmediato, anestésicos y embriagadores, los llamados consuelos, por las verdaderas fuerzas curativas, e incluso no se notó que se pagaban estos alivios inmediatos, a menudo, con el empeoramiento general y profundo del mal, que los enfermos sufrían con los

³⁵²Cf. Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, “On the uses and disadvantages of history for life”, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 78.

³⁵³ Rousseau, Jean- Jacques, *El contrato social*, Editorial Ateneo, Madrid, 2001, p. 209.

efectos posteriores de la embriaguez, luego con su carencia y, por fin, con una obsesiva sensación general de intranquilidad, temblores nerviosos y malestar.”³⁵⁴

En otras palabras, los filósofos de la corriente terapéutica no lograron la curación que esperaban, sino tan sólo la fabricación de una segunda naturaleza que terminó homogeneizando el terreno fisiológico de los individuos en torno a nuevas valoraciones externas. Resumiendo, no lograron quitarse el prejuicio de la necesidad de una verdad salvífica que sirviera a todo ser humano. Sólo Nietzsche se dio cuenta de la importancia de las diferencias constitutivas de la singularidad, dejó a un lado las categorías y se atrevió a enfrentar las pretensiones de verdad que tienen las diversas valoraciones morales. Y es que, en sus términos, la veracidad o falsedad de un juicio no es relevante. Lo que está en juego es “saber hasta qué punto ese juicio favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizás incluso selecciona la especie [...]”³⁵⁵

De ahí que, en nuestra lectura, la filosofía de la gran salud emerja como una obra que destila el aprecio por cada individuo miembro de la especie humana, como alguien único e irrepetible, cuyo valor no puede depender de parámetros externos y, puesto que sólo él se conoce, nadie más que él podrá juzgar sus esfuerzos, sus fracaso y logros.

¿Cómo abrió Nietzsche nuevamente las rutas hacia el conocimiento del sí mismo?

En la respuesta al interrogante planteado encontramos la explicación a la forma que toma el carácter purgante de su pensamiento: breves aforismos, con un sinnúmero de afirmaciones a veces contradictorias y provocaciones inaceptables. Lo que explica el vínculo entre dicha forma y su valor medicinal es que su lectura nos obliga a decidir qué queremos, con qué estamos de acuerdo y qué aspectos rechazamos. De este modo el filósofo médico nos induce al ejercicio de la elección impulsando nuevamente a la fuerza de la voluntad sobre los instintos disgregados. En el extremo, incluso el nihilista encuentra en sus aforismos la sombra de un camino medicinal, puesto que sus provocaciones llevan al lector al punto de la repugnancia. O sea que incluso a ese infame, a ese despreciable cuyo terreno fisiológico sólo sirve al empeoramiento de la humanidad, le tiende una mano... pero no lo hace desde las alturas, sino, en la humildad de quien ha pasado por dicha experiencia.³⁵⁶

³⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 52, Barcelona, 1999, p. 59.

³⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &4, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 24.

³⁵⁶ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué yo soy tan sabio”, &2, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 27

De modo que el carácter medicinal de su obra exige reconocerle la imprecisión del tentador,³⁵⁷ la contradicción de muchas de sus reflexiones y la “malignidad” de sus propuestas. Y eso es lo que haremos nosotros en los que respecta al amor que analizaremos enfocándonos en la manera que se experimenta cotidianamente y sin aquellos aspectos que son más propios de la teología. O sea que quedan excluidos de nuestro análisis el amor a Dios o a aquel amor al prójimo que debe experimentarse simplemente porque se ama a Dios.³⁵⁸

Dado que esta es una investigación filosófica que se enmarca en la corriente terapéutica de los helenistas lo que nos interesa es abrir nuestra comprensión al amor entre humanos y explicar cómo se relaciona con la enfermedad diagnosticada por Nietzsche. También es nuestro propósito develar la sabiduría contenida en nuestro mandamiento. Finalmente, en lo que respecta al análisis del presente capítulo, esperamos aportar elementos que sirvan a pensar en la salud desde la psicofisiología nietzscheana que pensamos ha sido escasamente considerada por sus intérpretes. Y es el mismo Nietzsche quien nos motiva a ello:

Faltan sobre todo médicos, para los que la hasta ahora la hasta ahora llamada moral práctica ha de transformarse en una parte de su arte y su ciencia curativas; aún falta en general ese interés ávido por estos temas, [...] ningún pensador ha tenido todavía el valor de medir la salud de una sociedad y de los individuos según cuántos parásitos es capaz de soportar [...]³⁵⁹

En lo que sigue nosotros no nos preguntamos por la capacidad de la sociedad de soportar parásitos, sino por la realidad constitutiva del modo en que se experimenta el amor cuando se vive con la segunda naturaleza del animal de rebaño y por las posibilidades de realización que tiene nuestro mandamiento en ese contexto.

³⁵⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &42, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 67.

³⁵⁸ Sobre ambos Nietzsche afirma: “Cuán poco tiene que significar el amor exigido, pero sobre todo un amor de esta índole indirecta como el amor cristiano al prójimo, lo ha demostrado la historia del cristianismo que [...] está llena de violencia y sangre. Y, a fin de cuentas, ¿Qué significa: <<amo al prójimo por amor a Dios>>? ¿Es algo más que cuando alguien dice: <<amo a todos los agentes de policía por amor a la justicia>> [...]” Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &23 “154), Akal, Madrid, 2002, p. 410.

³⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 202, Barcelona, 1999, pp. 191- 192.

II.1. Rasgando el encantamiento.

Pero si un hombre deseara ser, como ese dios, todo amor, quererlo y hacerlo todo por otros, nada por sí, esto es ya imposible por el hecho de que debe hacer *mucho* por sí para poder en general hacer algo por amor a otro. Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*.

Sobre el amor como uno de los síntomas de la enfermedad que padece el animal de rebaño Nietzsche afirma:

Aquí hay enfermedad, no hay duda, la más terrible enfermedad que haya hasta ahora devastado al hombre:- y quien es capaz aun de oír (¡pero hoy ya no se tienen oídos para ello!-) cómo en esta noche de tormento y de demencia ha resonado el grito *amor*, el grito del más anhelante encantamiento, de la redención en el *amor*, ése se vuelve hacia otro lado, sobrecogido por un horror invencible... ¡En el hombre hay tantas cosas horribles!... ¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!...”³⁶⁰

¿Qué ha sucedido? ¿Cuándo y cómo el amor se transformó en un encantamiento que enferma, en algo horrible, en la condición de un mundo habitado por locos?

Intentar un primer acercamiento para responder a la pregunta planteada se facilita si tenemos a la vista que, para Nietzsche, el humano saludable es el individuo que despliega su voluntad de poder en la realización de su tipo de vida. De modo que la enfermedad de la que el amor forma parte se observará en aquél que carezca de dicha capacidad. En el primer capítulo hemos explicado la manera en que ésta se pierde con la lucha que Sócrates inaugura contra los instintos y la emergencia del tipo de vida del hombre teórico. También exploramos el terreno fisiológico del animal de rebaño y del *último hombre*. Pero no hablamos del modo en que la comunidad del animal de rebaño logra el imperio del instinto gregario en la estructura social de los instintos y la consiguiente homogenización del terreno fisiológico.

Si queremos reunir bajo un solo concepto el método que usa la comunidad para dicho fin encontramos que Nietzsche nos propone hablar de *castradismo*. Esta es la denominación que el filósofo usa para referirse a la forma de educación, domesticación y adiestramiento que conduce al

³⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 120.

triunfo del tipo de vida del animal de rebaño. Con ella nuestro médico del alma está hablando literalmente, de una castración de instintos:

La Iglesia combate la pasión con la extirpación, en todos los sentidos de la palabra: su medicina, su <<cura>>, es el *castradismo*. No pregunta jamás: <<¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un apetito?>> en todo tiempo ella ha cargado el acento de la disciplina sobre el exterminio (de la sensualidad, del orgullo, del ansia de dominio, del ansia de posesión, del ansia de venganza).- Pero atacar las pasiones³⁶¹ en su raíz significa atacar la vida en su raíz: la praxis de la Iglesia es *hostil a la vida*...³⁶²

A partir del aforismo citado entendemos que el *castradismo* es la exigencia de hábitos basados en los elementos *contranaturaleza*³⁶³ que se fortalecen en la moral del rebaño. Estamos ante una expulsión de los instintos³⁶⁴ que transforman al ser humano en una sombra, una mera abstracción, portador de máscaras tras las cuales encontramos un terreno fisiológico convertido en desierto. De lo planteado se sigue que el problema nietzscheano no dice relación con la creencia en Dios, la participación en la Iglesia o la defensa de los diez mandamientos, sino con el debilitamiento de la vida que resulta de los hábitos de autonegación y el desprecio del cuerpo.³⁶⁵

Pero, además, entre los efectos del *castradismo* encontramos el odio a la vida y al mundo, desde el cual se construye la casa de locos donde habitamos con un concepto de amor que vale la pena analizar a la luz de la realidad.

³⁶¹ Las pasiones son la manifestación de los instintos. Nietzsche no hace una distinción sistemática por lo que en su obra suele hablar de instintos, pasiones y tendencias como sinónimos. Sin embargo, cuando refiere a los instintos lo hace de un modo más insistente y, como dijimos en *Hfmc* nunca refiere a la pasión del rebaño o la tendencia hacia la razón. Estos tienen siempre la categoría de instintos que en alemán significa una fuerza que se arraiga en hábitos, distinta de las emociones o los impulsos por su permanencia y efectos. En palabras de Nietzsche: “el <<instinto>> es la más inteligente de todas las especies de inteligencia descubiertas hasta ahora. En suma, estudiad psicólogos, la filosofía de la <<regla>> en lucha con la <<excepción>> [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 129.

³⁶² Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, “La moral como *contranaturaleza*”, &4, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 60.

³⁶³ “La moral misma- ¿cómo?, ¿acaso sería la moral una <<voluntad de negación de la vida>>, un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y en consecuencia, el peligro de los peligros?” Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Ensayo de autocrítica, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 33- 34.

³⁶⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich, “On the uses and disadvantages of history for life”, *Untimely Meditation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 84.

³⁶⁵ La moral es el disfraz de la bestia humana domesticada. En Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &352, Akal, Madrid, 2011, p. 267.

Antes de sumergirnos en el estudio del amor vale la pena recordar que a partir de las valoraciones en torno al bien y al mal del animal de rebaño se desarrollan los hábitos que nutren o desecan determinados instintos del terreno fisiológico. Así se explica el carácter personificador de las acciones: somos lo que hacemos y por eso, en Nietzsche, la moral deviene en fisiología. El cuerpo mismo toma la forma que le dan las acciones y la *psyche* se desarrolla en torno a los nutrientes que recibe de ellas. Para observar el amor en este contexto es necesario observar más detenidamente el *castradismo*, cómo y por qué se ejecuta.

Nietzsche nos responde para qué los niveladores, encargados del *castradismo*, lo ejecutan explicando que en el contexto del animal de rebaño es más importante la preservación de la comunidad que la del individuo. De ello se sigue que los miembros de la comunidad deban ser útiles a dicho fin,³⁶⁶ lo que implica el sacrificio del sí mismo en pos del fortalecimiento del tipo de vida que mantiene juntos a los miembros del rebaño. En este contexto el amor sirve de excusa, de espejismo para manipular y exigir el sacrificio, puesto que: “En el amor se soportan más cosas que en cualquier otra situación, se tolera todo.”³⁶⁷

Así, la moral del animal de rebaño “recomienda el altruismo *por su utilidad*”³⁶⁸ y, por tanto, deviene en una práctica de la permanente “búsqueda de la ventaja aún a expensas de todo lo demás>>,”³⁶⁹ siempre a favor de la máxima: “<<debes renunciar a tu ventaja personal y sacrificarte>>”,³⁷⁰ predicándose al mismo tiempo “un <<tú debes>> y un <<tú no debes>>...”³⁷¹ que concilia la utilidad del rebaño y la apariencia de bien. Donde el bien es la vida común y la utilidad, su preservación. El problema, como veremos en adelante, radica en que ese estar juntos no se sustenta en lazos de amor, sino en la necesidad que cada sujeto tiene del colectivo. Sin embargo, el amor sirve como espejismo puesto que bajo sus efectos “el hombre ve las cosas como *no* son. Aquí se encuentra en su cumbre la fuerza ilusoria, lo mismo que la fuerza endulzadora, *transfiguradora*.”³⁷² El sujeto capturado por el anhelo de quien desea ser amado usa dicha fuerza para el autoengaño. Desde ahí alienta a las víctimas y victimarios del *castradismo* a nutrir su <<buena consciencia>>, cubriendo cada uno de sus actos con el manto del amor. Ello explica que Nietzsche

³⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &200, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 130.

³⁶⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &23, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 55.

³⁶⁸ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &21, Akal, Madrid, 2011, p. 80.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &23, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 56.

afirme que “[n]ecesitamos ser honestos con nosotros mismos y conocernos muy bien para poder ejercer frente a los otros ese fingimiento humanitario que se llama amor y bondad.”³⁷³

Si instalamos esta discusión en sus orígenes podríamos decir que la comunidad del animal de rebaño se ha constituido siguiendo los preceptos de Platón quien explica la existencia del Estado desde la necesidad.³⁷⁴ Esto no debe extrañarnos dado que, como hemos venido diciendo, el animal de rebaño es antecedido por el hombre teórico del que Platón es uno de sus mejores ejemplares.³⁷⁵ Entre ambos tipos de vida no sólo se radicaliza el carácter *contranatural* de la moral, sino además, la justificación para suprimir al individuo en pos de la preservación de la comunidad. Profundicemos en este asunto para lograr una mejor comprensión del fenómeno.

La necesidad que en Platón es fundamento de la vida común se explica por el quehacer de cada quien cuya especialización conlleva la posibilidad de proveerse de diversos bienes de mejor calidad. Así, en el Estado de Platón, los individuos cumplen una función de utilidad bajo las valoraciones propias del tipo de vida triunfante que, recordemos, entiende que lo útil es lo bueno, lo bueno es lo bello y lo bello, la verdad.³⁷⁶ Para efectos de nuestro análisis, el aspecto más relevante está dado en el hecho de que en el Estado de Platón el ser humano aún no se encuentra totalmente desprovisto de sus fuerzas vitales y tampoco vive a la expectativa de ser amado, sino únicamente, de cumplir con aquella función que le permite desplegar sus mejores posibilidades. Esto cambia entre animales de rebaño debido a que se instala la necesidad de radicalizar la dependencia de los miembros producto de que se transforman las condiciones externas y emerge el miedo como motivo ulterior de la moral. Ello sucede “cuando la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado consolidada y parece asegurada contra peligros exteriores”. Entonces es el “*temor al prójimo* el que vuelve a crear nuevas perspectivas de valoración moral.”³⁷⁷

³⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 335, Barcelona, 1999, pp. 255- 256.

³⁷⁴ Platón, *La República*, Libro XI 369c- 374c., Alianza Editorial, Madrid, 2015.

³⁷⁵ “Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: -el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aún al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “El nacimiento de la tragedia”, & 2, Alianza Editorial 2008, p. 77.

³⁷⁶ “Aquí las palabras “<<bueno>> y <<útil>> y <<agradable>> tienen un significado idéntico.” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &190, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 119.

³⁷⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &201, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 130- 131

Desde el *temor al prójimo* cambia el contenido valórico de la utilidad que presta cada miembro al colectivo. Su validación se transforma desde los resultados de su quehacer especializado y aporte al bienestar material propio del Estado de Platón, en docilidad absoluta, negación de sí mismo y sacrificio. Todo con el fin de evitar ser una amenaza y perturbar la paz del rebaño. De ahí que no extrañe que Nietzsche designe al conjunto de las valoraciones en los que se funda el *castradismo* con los términos <<moral de esclavos>> o <<moral del miedo>> ni que afirme que su máxima se formula del modo que sigue: “<<¡queremos que alguna vez *no haya ya nada que temer!*>>.”³⁷⁸

Como veremos en el próximo capítulo en profundidad no sólo se teme a las diferencias, sino, además, en nuestra interpretación, a cometer el peor de los pecados cuyo origen es una soberbia desmedida que se manifiesta en el deseo de reemplazar de Dios. Este temor obliga al cristiano a una negación radical del sí mismo. Por ahora indagaremos más a fondo la utilidad que percibe la comunidad en la supresión de todos los aspectos singulares de sus individuos.

Una vez que la moral del miedo se ha instalado en el mundo común, toda singularidad desaparece y el *castradismo* emerge como la manera de educar a los niños que nacen en el seno de la comunidad. Es entonces cuando:

Los instintos e inclinaciones antitéticos de ellos alcanzan ahora honores morales; el instinto de rebaño saca paso a paso su consecuencia. El grado mayor o menor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y un afecto, en una voluntad, en un don, eso es lo que ahora constituye una perspectiva moral: también aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral. Cuando los instintos más elevados y más fuertes, irrumpiendo apasionadamente, arrastran al individuo más allá y por encima del término medio y de la hondonada de la conciencia gregaria, entonces el sentimiento de la propia dignidad de la comunidad se derrumba, y su fe en sí misma, espina dorsal, por así decirlo, se hace pedazos: en consecuencia, a lo que más se estigmatizará y se calumniará será cabalmente a tales instintos.”³⁷⁹

³⁷⁸ *Ibid.* p. 132.

³⁷⁹ *Ibid.* pp. 131- 132.

La moral del miedo llevada al paroxismo nos muestra a un humano moderno cuyo terreno fisiológico es producto de un condicionamiento moral que destruye, *a priori*, su eventual peligrosidad,³⁸⁰ es decir, antes de que haya actuado. Ello es posible tras la temprana adquisición de una segunda naturaleza, inculcada por los educadores o *niveladores* del sistema de educación.

Así, como planteamos en *Hfmc*, el objetivo de *volver no peligroso* a un humano, desde su más tierna infancia, se instala en las instituciones sociales y políticas configuradas por una cultura anclada en una moral homogeneizadora de los instintos en pos de criterios que buscan mantener la paz y evitar toda posibilidad de peligro. En el contexto descrito no ha de extrañarnos que el animal de rebaño se caracterice por relacionarse con sus iguales a partir de la desaparición de “la fe en la dignidad, singularidad (e) insustituibilidad humanas”³⁸¹ y, como veremos en adelante, el condicionamiento de la vida hacia la nada.³⁸²

El efecto que trae consigo el *castradismo* no sólo cambia el sentido de la utilidad que cada sujeto presta al colectivo, sino que además los debilita psíquicamente al punto en que también se radicaliza la necesidad que los individuos tienen del rebaño. O sea que la necesidad pasa de estar situada en los aspectos materiales de la vida (la razón de Estado en Platón) a radicarse en las posibilidades mismas de sobrevivencia de los castrados cuyo devenir es anti- vida. En términos más simples, los individuos que adquieren la segunda naturaleza del animal de rebaño necesitan ser parte de una comunidad para asegurar su existencia. Es en este marco que Nietzsche analiza el amor y afirma:

Mientras la utilidad domine que en los juicios morales de valor sea sólo la utilidad del rebaño, mientras la mirada esté dirigida exclusivamente a la conservación de la comunidad, y se busque lo inmoral precisa y exclusivamente en lo que parece peligroso para la subsistencia de la comunidad: mientras esto ocurra, no puede haber todavía una <<moral del amor al prójimo>>³⁸³ (Énfasis añadido),

³⁸⁰ Cf. *Ibid.* p. 132.

³⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 196.

³⁸² Cf. *Ibid.*

³⁸³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &201, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 130- 131.

O sea que, en el fondo, entre animales de rebaño el daño a los individuos se encuentra justificado si con ello se fortalece a la comunidad. De ahí que dicho tipo de vida sea tan nefasto para la realización de la singularidad. Nietzsche lo explica en los términos que siguen:

[...] durante el período más largo de la humanidad no hubo nada tan terrible como sentirse individual. Estar solo, sentir individualmente, ni obedecer ni mandar, ser un individuo – en aquellos tiempos eso no era un placer, sino un castigo; se era condenado <<a individuo>>. [...] Por entonces, el <<libre albedrío>>, estaba a un paso de la mala conciencia: y en cuanto mayor grado los actos carecieran de libertad y expresaran no el sentido personal, sino el instinto del rebaño, tanto más moral se creía ser. Todo lo que perjudicaba al rebaño, obedeciera o no a un propósito deliberado del individuo, turbaba la conciencia del individuo- ¡y también la de su vecino y aún la de todo el rebaño!
[...]³⁸⁴

La tensión entre el amor al prójimo al que refiere nuestro mandamiento y aquel sobre el cual nos habla Nietzsche está dada en que en el segundo caso nuestras cursivas indican una situación de vida común cuyas condiciones impiden la experiencia del amor. De ahí que Nietzsche afirme: “En definitiva, el <<amor al prójimo>> es siempre, con relación al temor al prójimo, algo secundario, algo parcialmente convencional [...]”³⁸⁵

Planteado en otros términos, la comunidad del animal de rebaño, en lugar de constituirse como un lugar de acogida para el recién nacido en sus distintas etapas, desde la aceptación y el abrazo de lo que constituye su singularidad, lo debilita. Desde el *castradismo* le impone la adaptación y encarnación de una segunda naturaleza cuyo carácter contrario a la vida termina por enfermarle, al punto que extrema su necesidad de los otros para la propia sobrevivencia.

Así, para hacer de cada miembro alguien útil al rebaño en los términos que lo dicta la moral del miedo es que los niveladores se encargan de quebrantar a los fuertes, pervirtiendo todos aquellos instintos que antes sirvieran a la protección de los enemigos externos, a la fundación de Estados y a la creación de valores. El *castradismo* transforma “esas cosas en inseguridad, tormento de conciencia, autodestrucción, más aún, dar la vuelta a todo el amor a lo terreno y al dominio de la tierra, convirtiéndolo en odio contra la tierra y lo terreno- *tal* fue la tarea que la Iglesia se impuso,

³⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &117, Akal, Madrid, 1998, pp. 155- 156.

³⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &201, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 131.

y que tuvo que imponerse, hasta que, a su parecer, <<desmundanización>>, <<desensualización>> y <<hombre superior>> acabaron fundiéndose en un *único* sentimiento.”³⁸⁶ Ese es el sentimiento de autodesprecio desde el que se nutre el instinto de autodestrucción hasta que logra posesionarse como gobernante del terreno fisiológico.

Como es natural toda comunidad persigue su preservación, el problema es que lo haga desde el miedo y a costa de debilitar a los sujetos con el fin de que éstos no experimenten ninguna sensación de sí mismos que escape al *deber ser* y les abra posibilidades de elegir o de pensar de manera individual. No sólo es un problema por el daño que ocasiona sino, además, porque como veremos en adelante, una comunidad que destruye la singularidad de sus individuos se condena al ocaso y la extinción.

La pregunta de la que debemos hacernos cargo en lo que sigue se plantea en torno al modo en que la comunidad encarna la segunda naturaleza y las consecuencias que una vida en el miedo y carente de libertad tienen para las posibilidades de amar al prójimo.

A nivel individual hay dos emociones que mueven al control que la razón ejerce sobre los demás instintos en pos de la adaptación a las valoraciones externas: el miedo y la vergüenza. Es por miedo tanto a ser avergonzados como a ser expulsados de la comunidad que nos negamos las posibilidades de ser y, al mismo tiempo es por miedo a las diferencias, que la comunidad exige la homogenización de sus miembros. El castigo para los díscolos es el ostracismo. En palabras de Nietzsche:

Aún en el más escrupuloso el cargo de la conciencia es débil ante este sentimiento: <<Esto y aquello es contrario a las buenas costumbres de *tu* sociedad>>. La mirada fría y la boca torcida de aquellos entre y para los cuales se está educado, he aquí lo que *teme* hasta el más fuerte. ¿Qué es lo que aquí se teme, en definitiva? ¡El aislamiento! ¡como argumento que se impone aún a los argumentos mejores a favor de una persona o causa! Así habla en nosotros el instinto de rebaño.³⁸⁷

La *psyche* gobernada por el instinto gregario se exige autodomínio, moderación y/o corrección tras la efectuar el autoexamen a la luz de las valoraciones aprendidas. Son los niveladores

³⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &62, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 89.

³⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &50, Akal, Madrid, 1998, p. 101.

quienes no sólo enseñan la moral del miedo sino además los hábitos de autonegación que es necesario desarrollar para adquirir la segunda naturaleza. Estamos ante el niño que, enfrentado a la tarea de aprender los ideales de la moral del miedo, debe “hacer a escondidas, con una tensión, una previsión, una astucia prolongadas, aquello que él mejor puede hacer, aquello que más le gustaría hacer [...] [Él] se vuelve anémico; y como la única cosecha que obtiene siempre de sus instintos es siempre peligro, persecución, calamidades, también su sentimiento se vuelve contra esos instintos- los siente como una fatalidad.”³⁸⁸

Sentir las propias fuerzas vitales como una fatalidad nos muestra que la enfermedad ya ha arraigado en la *psyche*.

La segunda emoción que mueve a la supresión de todo rasgo singular y a la adquisición de la segunda naturaleza es la vergüenza. Ésta la experimentan las naturalezas que se resisten a la adaptación con mayor intensidad. Son ellas las que viven siendo avergonzadas por su entorno hasta que su vínculo con el sí mismo pasa del autodesprecio a la vergüenza de existir. En este punto Nietzsche quiebra sus propias reglas y, por una única vez en su obra, acusa la existencia de personas malas:

¿A quién llamas malo?- Al que siempre quiere avergonzar.

¿Qué es para ti lo más humano?- Evitarle a uno la vergüenza.

¿Qué es el sello de la libertad conquistada?- No avergonzarse ya ante sí mismo.³⁸⁹

¿Qué explica el dedo acusador de nuestro filósofo médico? ¿Cómo es que pierde su perspectiva situada *más allá del bien y del mal*? La respuesta nos conduce al daño y el suplicio que experimenta quien vive avergonzado de sí mismo. En estos casos la gravedad de la enfermedad se extrema al punto de hacer de la existencia misma algo repudiable.

En suma, la moral del rebaño no sólo homogeniza, sino que ataca a los mejores de la comunidad hasta acabar con su potencialidad. De ahí que Nietzsche, en *Genealogía de la moral*, afirme que los “enfermos son el máximo peligro para los sanos; *no* de los más fuertes les viene la desgracia a los fuertes, sino de los más débiles [...]”,³⁹⁰ es decir, de quienes carecen de fuerzas vitales poderosas. Más adelante, en la misma obra señala: “La voluntad de los enfermos de representar

³⁸⁸ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 45, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 129.

³⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, &272, 273, 274, 275, Akal, Madrid, 2011, p. 202.

³⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &13, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 157.

una forma cualquiera de superioridad, su instinto para encontrar caminos tortuosos que conduzcan a una tiranía sobre los sanos,- ¡en qué lugar no se encuentra esa voluntad de poder precisamente de los más débiles!”³⁹¹ Este es el aspecto que lleva a Nietzsche a denunciar con tanta vehemencia la moral del rebaño y su tipo de vida, donde se origina no sólo la enfermedad que conduce al *último hombre* sino, además, la imposibilidad de su sanación. Y es que ésta depende de que los instintos diversos vuelvan a florecer. El problema es que, como hemos explicado, ello no sucede en el mundo gobernado por los niveladores que aprovechan el total desconocimiento que el prójimo tiene de sí mismo para manipular desde su interpretación de las intenciones las consciencias de los feligreses.³⁹² Nietzsche lo describe de forma descarnada:

El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué, anhelante de encontrar razones- pues las razones alivian-, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, el sacerdote ascético, la *primera* indicación acerca de la <<causa>> de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en la *culpa*, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena*...³⁹³

En un mundo donde la línea divisoria entre buenos y malos se establece en el marco de las intenciones, no es difícil que la interpretación antojadiza nos persuada de nuestra condición pecaminosa. Sólo si se hubiese mantenido la evaluación moral en torno a las consecuencias de los actos, el individuo hubiera conservado algún grado de independencia respecto de los líderes de la comunidad. Pero en la medida que, por no conocerse a sí mismo, tampoco puede dar cuenta de sus intenciones, es el ojo del juez terreno quien adivinará los demonios que habitan en la *psyche* del pecador y distribuirá las penitencias correspondientes a la culpa.

³⁹¹ *Ibid.* &14, pp. 158- 160.

³⁹² “[...] en todas partes, el pasado rumiado de nuevo, la acción tergiversada, los <<malos ojos>> para cualquier obrar; en todas partes, el querer- malentender el sufrimiento, convertido en contenido de la vida, el reinterpretar el sufrimiento como sentimientos de culpa, de temor, de castigo; en todas partes, las disciplinas, el cilicio, el cuerpo dejado morir de hambre, la contricción; en todas partes el pecador que se impone a sí mismo el suplicio de la rueda, la rueda cruel de una conciencia inquieta, enfermizamente libidinosa [...]” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 181.

³⁹³ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, &Tratado Tercero, &20, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 180- 181.

Además del miedo, la vergüenza y el estado de pena podemos agregar la negación del cuerpo, el pecado y la culpa a la lista de males que aquejan a la *psyche* de modo equivalente a como lo hacen las bacterias y los virus que trata un médico tradicional. En el cuerpo tienen el efecto de descomponer los tejidos hasta provocar la disfuncionalidad de los órganos que atacan, mientras, en la *psyche*, logran debilitar los instintos al punto de producir el deseo de morir.³⁹⁴

Vivir bajo el manto del miedo y, al mismo tiempo, en los brazos de un amor falso, es el destino de quien adquiere la segunda naturaleza del animal de rebaño. Aclaremos que en el contexto de la crítica a la segunda naturaleza el problema que se manifiesta en el amor al prójimo no tiene relación con que se exija cierto comportamiento y un aprendizaje de determinadas maneras de relacionarse con otros desde el respeto. El problema está dado en la confusión del amor con el sacrificio producto del imperio del miedo que se nutre de las valoraciones morales. En ellas encontramos los fundamentos de un mundo que se ha transformado en una casa de locos, bajo cuyo techo se ama de los individuos aquello que, justamente, revela su autodesprecio. O sea que, desde una evaluación de nuestro mandamiento, bajo el tipo de vida del animal de rebaño, éste puede reformularse de la siguiente manera: «ódiate a ti mismo para que te ame tu prójimo». Y desde la perspectiva del prójimo, como un «amarás al que está habituado a sacrificar lo mejor de sí».

En el contexto de nuestro diagnóstico y siguiendo con la analogía médica, mientras los agentes infecciosos ingresan al cuerpo cuando el sujeto tiene un sistema inmune deteriorado, en la *psyche* los elementos antivida cobran fuerza no sólo por la necesidad que se tiene de la comunidad, sino por el anhelo de amar y de ser amado como un modo de salvar la vida. Ambos, la dependencia y el anhelo van a ser usados contra el individuo y a favor de la comunidad. Revisemos quién es el sí mismo pecador, culpable que fue educado en el miedo y la vergüenza para comprender por qué la comunidad del animal de rebaño se constituye desde un conjunto de condiciones que tornan imposible la experiencia de amar al prójimo desde el amor a sí mismo.

Lo primero que debemos revisar es la concepción que el ser humano tiene de sí mismo a partir de lo aprendido bajo la tutela de los niveladores. Dicha concepción es la del pecador y mantiene al individuo bajo un sentimiento de culpabilidad permanente que será usado por los

³⁹⁴ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, &273, Alba Editorial, Barcelona, 1999, p. 232.

niveladores en beneficio de la comunidad y el perjuicio de los individuos.³⁹⁵ Nietzsche reflexiona en los siguientes términos:

El <<pecado>> - pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la <<mala conciencia>> animal (la crueldad vuelta hacia atrás) – ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa.³⁹⁶

Pero, desde la perspectiva psicofisiológica, ¿qué es el pecado? En realidad, el pecado es nuestra fragilidad que se asienta en el hecho de que no es nuestro yo consciente, sino que son los instintos los responsables de muchas de nuestras acciones. Y en la medida que no nos conocemos resulta imposible dar cuenta de ellas al modo en que el racionalismo nos lo exige. Este vacío de poder que el individuo tiene sobre sí mismo es entonces ocupado por el líder de la comunidad que sí afirma saber lo que sus miembros desconocen; vale decir, el carácter de las intenciones que comportan la culpa y el castigo.

Vale la pena preguntarse si éste era el legado que incluso Nietzsche vio debía seguirse de la buena nueva que dio a conocer Jesús. Y la respuesta es negativa. De hecho, nuestro médico del alma afirma que: “En la psicología entera del evangelio falta el concepto de culpa y de castigo; asimismo, el concepto de premio. El <<pecado>>, cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, - *justo eso es la <<buena nueva>>*.”³⁹⁷

Fue el miedo tanto a ese sí mismo que no se revela como hacia el prójimo el que cegó a los miembros de la comunidad y transformó a sus líderes en niveladores. El problema es que en su ceguera pasaron por alto que el *castradismo* no sólo sirve a destruir los instintos que provocan miedo sino, además, el instinto divinizador, es decir, aquél que ayudaba a espiritualizar los distintos aspectos de la vida confirmando la existencia de Dios. En el momento en que dicho instinto fue sacrificado desapareció la fuerza que mantenía reunidos a los miembros y, con ella, la comunidad misma sucumbió. Y es que ningún grupo humano puede permanecer unido cuando la vida común se realiza desde el autodesprecio y la autonegación. Sólo la fe es capaz de retrasar la ruptura de los

³⁹⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Tercero, &20, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 180.

³⁹⁶ *Ibid.*

³⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &33, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 70.

lazos humanos así constituidos, pero por un tiempo acotado. Nietzsche explica cómo el terreno fisiológico gobernado por el instinto gregario y la razón requería de la fe para reunir al rebaño:

Platón, más inocente en tales asuntos y desprovisto de la picardía del plebeyo, quiso demostrarse a sí mismo, empleando toda su fuerza- ¡la fuerza más grande de que hasta ahora hubo de emplear un filósofo!- que razón e instinto [gregario] tienden de por sí a una única meta, al bien, a <<Dios>>; y desde Platón todos los teólogos y filósofos siguen la misma senda, - es decir, en cosas de moral ha vencido hasta ahora el instinto, o <<la fe>>, como la llaman los cristianos, o <<el rebaño>>, como lo llamo yo. Habría que excluir a Descartes, padre del racionalismo [...], que reconoció autoridad únicamente a la razón: pero ésta no es más que un instrumento, y Descartes era superficial.³⁹⁸

Cabe acotar que Platón aún tenía a su favor un terreno fisiológico desde el cual contaba con el instinto divinizador. La situación cambió para quienes se enfrentaron a un humano cuya *psyche* había sido homogeneizada, incapaz de espiritualizar y, por ende, de dar una explicación divina a tanto padecimiento. Una vez desaparecida dicha capacidad pereció el orden social con él y se disolvieron los lazos comunitarios fundados en la necesidad que experimentan los que carecen de sus propias fuerzas. Surgió entonces el hombre masa, disgregado, individual, solitario, desafectado de la realidad y sin acceso alguno a su primera naturaleza, eterna víctima del imperio del instinto de autodestrucción.

De lo planteado se sigue que la propia comunidad por su miedo, ansias de poder sobre los individuos y la imposición de una moral *contranatural* que destruye la singularidad terminó por realizar su peor pesadilla. Es decir, ella tampoco estaba consciente del miedo compartido que terminó por proyectarse y convertirse en realidad. El sacrificio del instinto divinizador socavó la autoridad de sus líderes e, impedido de crear sus propios valores, el ser humano terminó adorando la nada. En palabras de Nietzsche:

Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la <<naturaleza>> propia; esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiasmáticamente <<antinatural>>. Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? [...] ¿no tenía

³⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &191, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 121.

que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de gravedad, el destino, la nada? [...]³⁹⁹

Así fue como llegó el ocaso para una comunidad donde el amor al prójimo se experimentaba en ausencia del amor a sí mismo, con la herida creciendo y enfermando la *psyche* hasta encarnarse en la condición del pecador cuyo autodesprecio inaugura el tipo de vida del *último hombre*.

La tensión entre el individuo y la comunidad constituye, sin duda, uno de los problemas más antiguos del ser humano. En nuestro tránsito histórico observamos dos extremos: o, como sucede con el animal de rebaño, la comunidad asfixia a sus miembros o el individuo, desde su soberbia descarriada, sacrifica a su comunidad. La solución al primer extremo suele ser el aislamiento forzado o voluntario; mientras el segundo deviene en tiranías, despotismos y totalitarismos. Cabe preguntar si no existe un modo de organización humana en la que dicha tensión se resuelva.

Curiosamente, la posibilidad de un mundo sin la tensión entre el individuo y su comunidad se encuentra contenida en <<nuestro mandamiento>>. No es Nietzsche quien nos lo ha mostrado de modo directo. Esta es nuestra interpretación que, sin embargo, se nutre de sus reflexiones. Pensemos en un mundo en que la singularidad es abrazada por la comunidad que, al mismo tiempo es condición de su desarrollo. O sea que en lo que respecta al individuo que se conoce a sí mismo y accede a sus fuerzas vitales para la realización de su tipo de vida, Nietzsche aporta el fundamento imprescindible a las posibilidades de realización de nuestro mandamiento. Lo que él no ve es que, salvo el ermitaño, todos los tipos de vida requieren de la presencia de otros para poderse realizar. La bailarina, de su público, el político, de su pueblo, el médico, del enfermo, etc. Desde las antípodas, el amor sacrificial se convierte en un condicionamiento que sirve al *castradismo* y la homogenización. En palabras de Nietzsche:

<<El amor iguala>>. – El amor quiere ahorrar a aquel al que se entrega cualquier sentimiento de *extrañeza*, en consecuencia, está lleno de fingimiento y aproximación, engaña constantemente y representa una igualdad que en realidad no existe. [...] Este proceso es sencillo, si una de las personas *se deja amar* y no siente necesidad de fingir, y abandona esto a la otra persona que ama: pero no hay nada más complicado e intrincado [...] que cuando ambas están en plena pasión mutua y, en consecuencia, cada una renuncia a sí misma

³⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &55, Alianza Editorial, 1979, pp. 80- 81.

y se equipara a la otra y sólo quiere ser igual a ella: y por fin nadie sabe qué ha de imitar; para qué ha de fingir y por quién ha de hacerse pasar.⁴⁰⁰

Nuestra tesis es que donde el individuo haya florecido, integrándose desde la afirmación de sí mismo, amará abrazando las diferencias, apreciará el enriquecimiento que conlleva para su experiencia vital la singularidad del prójimo y también tendrá, entre sus intereses primordiales, la preservación de su comunidad. Esto gracias a que sus valoraciones carecerán de los elementos *contranaturalidad* que permean la moral desde la expulsión socrática de los instintos provocando el autodesprecio. O sea que, en lugar de estar centrado en sí mismo producto de la lucha psíquica que experimenta durante el proceso de adquisición de la segunda naturaleza y el dolor que luego deja la herida de una vida en paz, el ser humano podrá salirse de sí, ver al otro como un prójimo al que amar y apreciar la comunidad en la que ha florecido. Al revés, donde el individuo haya sido debilitado para evitar que amenace el tipo de vida triunfante, deberá su pertenencia a la necesidad que tiene del colectivo. Pero esta es una necesidad que podría llegar a revertirse, a verse satisfecha desde posiciones de poder o por agentes externos a la comunidad misma. Basta con que uno de los miembros de la comunidad reúna en sí mismo las fuerzas desde la revitalización de alguno de sus instintos, o que producto del desprecio que le ha manifestado la comunidad decida luchar contra los valores adquiridos y, en el estado del león, nihilista que se crea su espacio de libertad, cobrarse su venganza. En palabras de Nietzsche lo que los niveladores, panegiristas, apóstoles de las ideas modernas no ven es que:

Las mismas condiciones bajo las cuales surgirán, hablando en términos generales, una nivelación y una mediocrización del hombre – un hombre animal de rebaño, útil, laborioso, utilizable y diestro en muchas cosas –, son idóneas en grado sumo para dar origen a hombres- excepción de una cualidad peligrosísima muy atrayente. [...] He querido decir: la democratización de Europa es a la vez un organismo involuntario para criar *tiranos*, - entendida esta palabra en todos los sentidos, también en el más espiritual.⁴⁰¹

De modo que la misma moral que tiene por fin el cuidado del rebaño termina siendo condición de posibilidad para la emergencia de individuos despiadados, no sólo por su autodesprecio, sino además por el rechazo que ha experimentado desde el *deber ser* que le impone

⁴⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 532, Barcelona, 1999, p. 336.

⁴⁰¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &242, Alianza Editorial, 1979, p.195.

la comunidad en que habita. Así, no puede extrañarnos que carezca de la más mínima misericordia si el destino lo pone en una posición desde la que pueda vengarse. Sobre este punto Nietzsche reflexiona: “Supongamos que tuviéramos el sentido del autosacrificio: ¿qué nos impediría sacrificar al mismo tiempo al semejante? – como hasta ahora lo han hecho el estado y los príncipes, que sacrificaban a un ciudadano a otro, <<por el bien general>>, como solía decirse.”⁴⁰²

En cualquier caso, la comunidad cuya existencia dependa del sacrificio de los individuos será siempre débil y necesitará de altos niveles de coerción para sostenerse, ya sea a través de las armas o de la creencia en el infierno.

En suma, la tensión se resuelve cuando el amor de la comunidad a la que llega el recién nacido pasa a ser parte de su *psyche*, de la constitución y fortalecimiento de sus instintos. De esta manera es posible pensar que, entre los intereses de todo individuo que ha realizado su tipo de vida en dicha comunidad, el instinto de autoconservación bien nutrido por el amor y la aceptación (con límites razonables, por supuesto) lo llevará a buscar la conservación de su comunidad; una conservación que será la materialización de un terreno fisiológico desde el cual el amor se despliega como hábito de una vida que goza de la gran salud.

⁴⁰² *Ibid.* & 146, p. 147.

II.II. *El amor sacrificial.*

Sacrificar a Dios por la nada- este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

La máxima: <<debes renunciar a tu ventaja personal y sacrificarte>> para no contradecir tu propia moral, debería ser decretada únicamente por un ser que de este modo renunciara a su propia ventaja y exigiendo el sacrificio de los individuos provocara acaso su propia perdición. Friedrich Nietzsche, *La Gaya ciencia*.

¿Cómo vive el amor el animal de rebaño? Observemos el estado del enfermo desde la mirada de nuestro médico del alma:

*La exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento: consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y de excitación, la cual siente ya como displacer insoportable (es decir, como dañoso, como desaconsejado por el instinto de autoconservación) todo oponerse, todo tener-que-oponerse, que únicamente en no oponer ya resistencia a nadie, ni a la desgracia ni al mal, conoce la bienaventura (el placer),- el amor como única, como última posibilidad de vida...*⁴⁰³

Debemos tener a la vista la segunda naturaleza del animal de rebaño para dar sentido al amor como *última posibilidad de vida*. En la sección anterior observamos que las valoraciones de quien vive dicho tipo de vida están dadas por la utilidad que su autonegación permanente significa para la supervivencia de la comunidad. Planteado en otros términos, a lo que el animal de rebaño está habituado es a sacrificarse por los demás y, como veremos, éste será también el rasgo característico en su forma de amar que traerá las nefastas consecuencias que horrorizan a Nietzsche. Pero vamos por partes. Lo primero que tenemos que hacer es ingresar en la *psyche* del enfermo y analizar el modo en que se vincula con el prójimo.

⁴⁰³ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &30, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 66.

El animal de rebaño, desde su autodesprecio, se vincula a los demás bajo la convicción de ser pecador, tener la culpa, muchas veces viviendo avergonzado de sí mismo y, como efecto de todo ello, sin conocerse ni haber realizado su singularidad en ningún sentido. Luego, a nivel del terreno fisiológico vemos que su estructura social de instintos se encuentra fuertemente amenazada por el poder del instinto de autodestrucción que tiende a destronar al instinto gregario. Éste ya ha degenerado. De ahí que sólo sirva para un vínculo con el prójimo desde la autonegación. En el mismo estado de enfermedad vemos al instinto racional cuya fuerza y facultades- como el razonamiento lógico o el pensamiento- han quedado reducidas al control y al sometimiento.

Es frente al fortalecimiento del instinto de autodestrucción que el amor viene a constituirse como *última posibilidad de vida*, último anhelo capaz de devolver un sentido a la existencia. Y es que desde el desprecio de sí el humano acaba “por sentirse completamente insatisfecho de todo lo que hace y lo más elevado que pueda alcanzar será la autocompasión; el amor y la autocompasión está reservados a los grados más elevados del carácter crecientemente gravoso de la vida en cuanto los medios más poderosos de alivio.”⁴⁰⁴

Explicado desde una perspectiva más cercana a la experiencia, lo que sucede es que quien padezca de la enfermedad psíquica que hemos descrito, como está habituado a la autonegación y no conoce otra forma de vincularse al mundo, ofrece amar desde su sacrificio con la esperanza de que el prójimo aprecie lo que él desprecia. En este marco el amor se convierte en una especie de remedio que, como veremos, inicialmente, parece un placebo, pero bajo dicha apariencia encontramos que su esencia es la de un veneno.

Profundizar el análisis nos exige pensar en lo que significa para quien recibe el sacrificio vivir este vínculo. Lo primero que vemos es que el depositario del amor sacrificial debe cargar con la expectativa inconsciente que el animal de rebaño tiene del vínculo. De un modo que explicamos en adelante y sin importar si se trata de una relación de pareja, de amistad o parentesco, la persona objeto de la ofrenda se transforma en el responsable de salvar la vida que se le ofrece en sacrificio. O sea que se le impone el deber de sostener, contener y salvar al otro de sí mismo, al punto que también deba sacrificarse por él. ¿Por qué tiene que llegar a ese extremo? Principalmente porque nadie salvo el enfermo puede salvarse, pero como no lo sabe, actúa demandando cada vez más atención, imponiendo exigencias siempre mayores y todo esto bajo la legitimidad que a sus

⁴⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &18 [34], Akal, Madrid, 2002, p. 301.

demandas le otorga el propio sacrificio. De modo que cuando el animal de rebaño pone sus expectativas en el otro, ante el incumplimiento de las mismas, las exigencias se irán incrementando hasta demandar el sacrificio del ser amado. De ahí que podamos decir que quien es objeto de este tipo de amor es en realidad una víctima de la enfermedad que padece su prójimo. Analicemos este punto con mayor detención.

Desde la perspectiva inmoralista observamos que este anhelo de ser salvado lleva al ser humano a experimentar un amor que se traduce en una completa irresponsabilidad por la propia vida. Y es que bajo las dinámicas del amor sacrificial el animal de rebaño se niega a hacerse responsable de su propia salvación.

Cuando una persona vive el amor desde el propio sacrificio, no sólo su *psyche* lo percibe y resiente, sino que causa un efecto similar en la persona que es objeto de la ofrenda: hablamos de un resentimiento psíquico, inconsciente. Ello debido a que lo que ésta experimenta es la responsabilidad por cumplir las expectativas de quien se sacrifica. El problema es que dichas expectativas le son desconocidas. Incluso lo son para quien se sacrifica en la esperanza de ser amado. De modo que aquél que recibe la ofrenda vive permanentemente con la sensación de no estar cumpliendo su compromiso. En la práctica esta situación se manifiesta en el hecho de que quien no ama desde el sacrificio nunca logrará el mismo nivel de entrega puesto que su bien es fundamental en todo vínculo con el prójimo. En este caso estamos hablando del humano que goza de la salud psicofisiológica que le permite sostenerse a sí mismo y por tanto no exigirá de manera desmedida la atención y presencia del prójimo.

De la situación descrita se sigue una primera conclusión cual es que exigencias tan extremas como las planteadas por el animal de rebaño no tienen relación con el amor, sino con la angustia de sobrevivir. Dicha angustia se manifiesta en la exigencia de ser visto, atendido y considerado permanentemente. En tanto quien sea objeto del amor sacrificial tendrá sentimientos encontrados y, muchas veces, vivirá en guerra consigo mismo, puesto que sentirá la deuda que contrae con quien sí se sacrifica de modo absoluto. Lo que él no sabe es que dicho sacrificio no es por amor, sino debido a que el prójimo se aferra a él como última posibilidad de afirmar la vida. Y con la carga de la deuda llega la culpa. ¿Culpable de qué?

Culpable de que su amor nunca sea suficiente. Esa sensación lo acompañará de manera permanente. Lo que él no sabe es que la insuficiencia de la que se siente culpable no obedece a una

falta de amor sino al hecho de que se le exige un imposible: la salvación psíquica de quien transita hacia el estado del *último hombre*. Y, como ninguno de sus cuidados, cariños o preocupaciones logran que el ser amado se aprecie a sí mismo, entonces se agregará otra culpa: la de no poder revertir los hábitos de autodestrucción de su prójimo.

A la culpa y la deuda hay que sumarle el agobio que provoca la sensación de que el amor nunca sea suficiente. Y es que quien vive el amor como *última posibilidad de vida*, demanda de manera tan radical la atención y dedicación de aquel a quien se ofrenda, que termina por transformar el vínculo de amor en agobio. En las antípodas, tenemos aquel que se sacrifica desde un autodesprecio tan radical que le basta con que su ofrenda sea aceptada para querer continuar su vida. Sobre un humano de este tipo Nietzsche afirma que “presupone que el otro es lo bastante egoísta para aceptar una y otra vez ese sacrificio, ese vivir para él [...]”⁴⁰⁵

Mientras lo que sucede con nuestro enfermo es que vive en la frustración de no ser correspondido, de no sentirse nunca realmente amado, aceptado, querido. En este punto se traslapa el tipo de vida del hombre teórico y los ideales ascéticos, mostrando que la experiencia humana es capaz de sostenerse en idealizaciones que, al no corresponder con la realidad, exacerban el desprecio por el mundo y la vida ante la frustración que provoca el incumplimiento de las expectativas.

Del hombre teórico el animal de rebaño heredó el espíritu objetivo, el docto que suele idealizar, a quien “le cuesta reflexionar sobre <<sí mismo>>, y no raras veces yerra al hacerlo.” De ahí que su vínculo con la vida se realice desde una jovialidad sobre la que Nietzsche suele ironizar con extraordinaria agudeza: “Si se quiere de él amor y odio, quiero decir amor y odio tal como los entienden Dios, la mujer y el animal -: él hará lo que pueda, y dará lo que pueda. Pero no debe extrañarnos que no sea mucho, - de que justo en esto se muestre inauténtico, frágil, equívoco y podrido [...] de ordinario es un hombre sin contenido ni sustancia, un hombre sin <<sí mismo>>. [...]”⁴⁰⁶

Cuando Nietzsche nos habla de un hombre sin <<sí mismo>> refiere a la carencia de realidad psicofisiológica que hemos estado analizando en el animal de rebaño a lo largo del presente capítulo. Así, a nivel de individuo, se traslapa la superficialidad y vacuidad propia del hombre teórico

⁴⁰⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &133, Akal, Madrid, 2002, pp. 110.

⁴⁰⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, & 207, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 146.

desde la que se hace del amor un ideal inalcanzable con el amor sacrificial. Éste presenta los siguientes síntomas: el sacrificio como prueba del amor,⁴⁰⁷ un efecto igualador que destierra la singularidad, la dependencia absoluta del reconocimiento del prójimo para la autovaloración y la apariencia de santidad bajo cuyo manto se oculta una *psyche* enferma.

El padecimiento de los síntomas señalados vacía de sentido una de las promesas más bellas de la vida humana: amar y ser amado. De ahí que el amor del animal de rebaño contribuya al nihilismo o, dicho en términos más precisos, el amor termina transformándose en un motivo más para odiar la vida, despreciar al prójimo que no cumple con las expectativas salvíficas y motivo para autotorturarse por el fracaso. O sea que, en el contexto de la experiencia del animal de rebaño, efectivamente cobra realidad aquella intuición que afirma que entre el amor y el odio hay un solo paso.

Habiendo mirado el fenómeno desde la perspectiva inmoralista podemos aventurar una primera constatación en lo que respecta al estudio nietzscheano de <<nuestro mandamiento>>. Ésta plantea que la experiencia de amor proveniente de la *psyche* del animal de rebaño no tiene ninguna relación con el amor al que refiere <<nuestro mandamiento>>, en la medida que considera <<malo>> el bien que se hace el sujeto a sí mismo y <<bueno>>, su sacrificio. Frente a la situación descrita cabe preguntar: ¿por qué no podría el amor ser una forma de sanación para la *psyche* que ha enfermado?

Con el objeto de responder el interrogante retomemos la ruta de análisis de <<nuestro mandamiento>> y formulemos una primera constatación: no es posible amar a un ser que no se ha descubierto a sí mismo. Tampoco puede descubrirse quien carece de la voluntad de poder para desplegar su tipo de vida en una acción personificadora. De lo planteado se sigue que el animal de rebaño está imposibilitado de ser conocido y, por tanto, de ser amado. Como dice Paracelso *quien nada conoce, nada ama*. Nietzsche no es indiferente a este asunto:

Pero en general, y simplificando: el que ama a un ser humano o una cosa sin conocerlo o conocerla, se convierte en presa de algo que no amaría si pudiera ver. En los casos en los que la experiencia, la prudencia y los pasos medidos son

⁴⁰⁷ Al extremo que se concibe como si fuese su propiedad. “Nuestro amor al prójimo - ¿no es ansia de nueva propiedad?” Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &14, Akal, Madrid, 1998, p. 73.

necesarios, el inocente precisamente será estropeado más a fondo, porque ha de beber a ciegas el poso y el último veneno de cada cosa.⁴⁰⁸

A las observaciones anteriores y, aunque parezca obvio, debemos agregar que quien no se ha conocido a sí mismo tampoco puede darse a conocer. De ello se sigue que no es el amor del prójimo el que podrá devolvernos el aprecio por nosotros mismos, la vida y el mundo. De hecho, el prójimo no tiene cómo acceder al terreno fisiológico y descubrir realmente quién es el ser amado. Recordemos que, para saber quién se es, resulta indispensable la acción personificadora en la que se manifiestan los instintos constitutivos del terreno fisiológico o, en caso de enfermedad, recorrer la ruta de las tres transformaciones.

En lo que respecta a la experiencia del amor son muchos los sucesos que ésta detona a nivel inconsciente. Pero, aunque ocurran en ese plano son tremendamente relevantes para la salud de los involucrados. Y es que la *psyche* sabe cuándo los hechos, las emociones, las relaciones y los afectos tienen la profundidad necesaria como para constituirse desde la realidad y ser un reflejo de la misma. Nietzsche nos lo advierte cuando por boca de Zaratustra reflexiona sobre *la gran razón* como de ese sí-mismo que, sano o enfermo “es el dominador del yo”.⁴⁰⁹ En nuestra interpretación refiere a ese cuerpo que es terreno fisiológico de instintos y, por tanto, percibe, intuye, presiente la falsedad involuntaria. En palabras del profeta: “Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido – llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.”⁴¹⁰ El problema es que el animal de rebaño no cuenta ni siquiera con la experiencia de su cuerpo de modo de fundar sus juicios en sus propias percepciones de placer y displacer. Por tanto, la experiencia de amar ni siquiera le permite conocerse a nivel sensorial.

Parte de las consecuencias más graves que trajo la moral del miedo desde el desprecio del cuerpo fue el control, hasta su desecamiento, del instinto sexual. En este punto encontramos la necesaria interrelación que una psicofisiología aporta al conocimiento del cuerpo, de la *psyche* y la manera en que se vinculan. A este respecto, desde el desprecio del cuerpo, el animal de rebaño se ha desvinculado del cuerpo como fuente de placer y felicidad, mientras en su terreno fisiológico la razón, actúa como ordenador, controlador y castrador de toda pasión corporal. En consecuencia, el

⁴⁰⁸ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 321, Barcelona, 1999, p. 249.

⁴⁰⁹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 65-66.

⁴¹⁰ *Ibid.*

instinto de autoconservación pierde a uno de sus aliados más importantes: el instinto sexual. De ahí que Nietzsche afirme que “sólo bajo la presión de juicios de valores cristianos, el instinto sexual se ha sublimado hasta convertirse en amor (*amor- passion*),”⁴¹¹ perdiendo la conexión con el cuerpo que permitía experimentar el *amor placer* y el *amor físico*.⁴¹² Es en este punto que el amor del animal de rebaño muestra el rasgo *contranaturalidad* más extremo de su moral: la desencarnación del amor y la transformación del instinto sexual en un mero impulso.

Con la desencarnación se desterró al amor de las percepciones físicas, puesto que se le extirpó de los órganos corporales. El *castradismo* cumplió su función al desterrarlo e idealizarlo, reforzando el hábito de un animal de rebaño que desprecia la realidad del mundo.⁴¹³ En tanto, con su transformación en mero impulso se desvinculó la sexualidad de los sentimientos más hondos, quedando reducida ya sea a una obligación reproductiva o, en el extremo opuesto, a una experiencia hedonista, instantánea, tan banal e irrelevante para la vida de la *psyche* como alimentarse o dormir.

No es un juicio moral el que estamos haciendo, sino la constatación de que, con el desprecio del cuerpo y el consiguiente ataque a la sexualidad, el amor queda desterrado de la realidad fisiológica del sujeto y, con ello, el instinto de autoconservación pierde a uno de sus mejores aliados. Debemos considerar muy seriamente los efectos del desprecio al cuerpo debido a que forman parte de las condiciones que afectan las posibilidades de realización de «nuestro mandamiento». Dichos efectos agravan considerablemente la enfermedad psíquica y fortalecen la culpa, la vergüenza y la autopercepción desde el pecado, extremando la supresión del sí mismo en pos de la utilidad del rebaño.

Entre los motivos más profundos que, en nuestra lectura, llevan a Nietzsche a considerar que el amor sólo puede causar horror se encuentra la santificación de la negación del sí mismo. O sea que entre animales de rebaño el sacrificio se legitima como una causa noble; una causa que santifica a quien se daña a sí mismo en beneficio del prójimo.

⁴¹¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &189, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 118- 119.

⁴¹² En nota al pie n° 73 Sánchez Pascual explica que Nietzsche habla del amor pasión siguiendo a Stendhal que habla de cuatro amores diferentes. El cuarto tipo de amor no mencionado en el cuerpo de nuestro texto es el amor vanidad sobre el que profundizaremos en la próxima sección.

⁴¹³ “El cristianismo con su desprecio del mundo ha hecho de la ignorancia una *virtud*, la inocencia cristiana, quizás porque el resultado más frecuente de esta inocencia es, como sugerimos, la culpa, la sensación de culpa y desesperación; por lo tanto, una virtud que conduce al cielo haciendo un rodeo por el infierno [...]” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 321, Barcelona, 1999, p. 249.

Desde una mirada a la comunidad que promueve el tipo de vida del animal de rebaño, esta forma degenerada de amar, enaltecida y promocionada, cubierta por los velos de la santidad, deviene en un veneno para todo el que beba de él. Planteado en términos más precisos, en la comunidad el amor sirve como coartada para el sacrificio de los individuos: “¡El <<prójimo>> elogia el desprendimiento porque *se beneficia con él!* ¡Si el prójimo a su vez pensase de modo <<desprendido>>, rehusaría esta pérdida de fuerza, este menoscabo a su favor, combatiría el desarrollo de tales tendencias y, sobre todo, demostraría su propio espíritu de desprendimiento *no* calificándolo de *bueno!*”⁴¹⁴

El que entre animales de rebaño no sólo se acepte el sacrificio y la negación de sí mismo como prueba de amor explica parte del horror que experimenta Nietzsche y que nos exige explorar otros aspectos que confluyen en este fenómeno. Ello con el fin de explicarlo y de dar una respuesta sólida a nuestro propio desasosiego, cual es que el amor sirviera como condición de vida que imposibilita amar – puesto que el sacrificio como hábito implica el autodesprecio y el uso del prójimo como placebo para sostener la propia vida- de manera que el amor del animal de rebaño termina siendo justamente el opuesto de la praxis legada por Jesús: una manifestación del autodesprecio, del egoísmo y de un sacrificio santificado.⁴¹⁵

A lo ya planteado agreguemos que cuando la relación entre seres humanos se desarrolla desde el amor sacrificial, es decir, desde una adaptación al entorno que tiene por objeto ser querido y aceptado, necesariamente la experiencia del amor será falsa. Y es que lo que se ama de la persona no es su ser, sino la capacidad que tiene de obedecer y sacrificarse para ser querido. Ciertamente, el consciente no se entera de ello, pero como dijimos con anterioridad, la gran razón *lo sabe*. De ahí que el humano experimente una sensación de malestar de la que no puede dar cuenta. Ésta se agrava mientras el individuo juega a la mascarada de ser querido aspirando a una felicidad que es “narcosis, aturdimiento, quietud, paz, <<sábado>>, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros”.⁴¹⁶ Pero, en la medida que la enfermedad empeora, el sujeto experimenta una especie de depresión muy honda que, a nivel de terreno fisiológico, anuncia el advenimiento del imperio

⁴¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &21, Akal, Madrid, 1998, p. 80.

⁴¹⁵ Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os he amado, que también os améis unos a otros. En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros.” Juan 13: 34-35.

⁴¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Primero &10, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 51

del instinto de autodestrucción. Entonces aparecen los médicos de la *psyche*, impostores que, podríamos decir, intentan curar el mal con mayores dosis del veneno que agrava la enfermedad:

Un medio más apreciado aún en la lucha contra la depresión consiste en prescribir una pequeña alegría, que sea fácilmente accesible y pueda convertirse en regla; esta medicación se usa a menudo en conexión con la antes mencionada [refiere a la actividad maquinal]. La forma más frecuente en que la alegría es así prescrita como medio curativo es la alegría del causar alegría (como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción); al prescribir <<amor al prójimo>>, el sacerdote ascético prescribe en el fondo con ello una estimulación de la voluntad de poder. Esa felicidad de la <<superioridad mínima>> [dada en el sacrificio de sí que se manifiesta en la entrega a otros] que todo hacer beneficios, todo correr, ayudar, tratar con distinción llevan consigo, es el más frecuente medio de consuelo del que suelen servirse los fisiológicamente impedidos [...]⁴¹⁷

Así, en términos médico-terapeutas el amor sacrificial es un placebo sólo en apariencias; en el fondo es un veneno que a través de su manipulación sirve para justificar las acciones de sacrificio y enaltecer a quien siente el mayor de los desprecios por sí mismo como un santo cuyo ejemplo es digno de imitar. Pero, además, el amor implica una decepción que nutre el autodesprecio, incrementa el odio al mundo y, en consecuencia, acelera el triunfo del instinto de autodestrucción. En este punto haremos un aporte que complementa el diagnóstico nietzscheano, cual es que cuando, finalmente, el afecto se extingue producto de que el agobio, la culpa y la deuda se tornan insostenibles, la *psyche* enferma interpreta el fracaso desde el estigma.

Cuando hablamos de estigma⁴¹⁸ referimos a aquella herida descrita en el capítulo anterior que torna al humano en un enemigo de sí mismo producto de la represión de los instintos primero y, luego, de su castración.

Vivir desde una herida que ha devenido en estigma nos lleva a profundizar en la culpa. Ésta es condición necesaria para que la herida psíquica tome la forma de un estigma en la medida que la

⁴¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Tercero, & 18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 173-174.

⁴¹⁸ Nietzsche no usa este término, sin embargo, es posible encontrar descripciones que en la actualidad serían interpretadas a la luz de dicho concepto como cuando habla de la voluntad de autotortura y la mala consciencia como resultado del “sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo* [...]” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado segundo, & 16, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 109.

sensación de culpabilidad transforma la visión que el ser humano tiene de sí mismo hasta persuadirle de que es perverso y que, por tanto, todo mal que le aqueja es lo bueno y lo justo para él.⁴¹⁹ De ahí que Nietzsche afirme que sería un alivio para “el sentimiento vital general” si pudiésemos liberarnos de la creencia en la culpa⁴²⁰ cuyos efectos son descritos por el filósofo en los términos que siguen:

Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la *voluntad* de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de <<ideas fijas>>, su *voluntad* de establecer un ideal – el del <<Dios santo>>-, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad. ¡Oh demente y triste bestia hombre! ¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* aparecen tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser *bestia de la acción!*...⁴²¹

Cuando el ser humano se siente culpable vive desde el estigma, pues su herida psíquica ha cobrado tales dimensiones que el amor a sí mismo se torna imposible. Esto sucede a quienes han adquirido la segunda naturaleza e intentan cumplir con las leyes morales impuestas por el rebaño con el fin de ser amados, abrazando la idea de sí mismos de ser pecadores y culpables. Bajo la conjugación de estas ideas actúa un instinto racional que degenera al punto de justificar el daño que sufre el sujeto, tanto cuando se trate de una autoflagelación, como cuando provenga del prójimo. Este hábito de autotortura y justificación del mal que le acaece muestra su peor aspecto cuando el sujeto busca amar a quien lo perjudica:

Hay un punto en la historia de la sociedad en el que el reblandecimiento y el languidecimiento enfermizos son tales que ellos mismos comienzan a tomar partido a favor de quien los perjudica, a favor del criminal, y lo hacen, desde luego, de manera seria y honesta. Castigar: eso les parece inicuo en cierto

⁴¹⁹ “*Culpa*. - A pesar de que los más sagaces jueces de las brujas, y hasta las propias brujas, estaban convencidas de su culpabilidad por brujería, no había tal culpa. Pasa así con toda culpa.” Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &250, Akal, Madrid, 1998, p. 197.

⁴²⁰ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 202, Barcelona, 1999, p. 190.

⁴²¹ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado segundo, & 22, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 119.

sentido,- lo cierto es que la idea del <<castigo>> y del <<deber- castigar>> les causa daño, les produce miedo. <<¿No basta con volver no- peligroso al criminal? ¿Para qué castigarlo además? [...]>>- la moral del rebaño, la moral del temor, saca su última consecuencia con esta interrogación.⁴²²

Lo que encontramos a nivel psíquico es que quien vive desde el estigma extrema su autodesprecio al punto que siente buenas las acciones malas y los victimarios devienen en héroes. En este escenario la víctima ama al prójimo en la medida que éste puede ser, ya no su salvador, sino su justiciero. Es decir, aquél que le cause el suficiente daño como para purgar sus pecados y librarlo del infierno de la culpa. Es en este momento cuando se cierra el círculo del horror y el cuadro completo nos muestra al rebaño convertido en el enemigo de cada uno de sus miembros. Esta es la paradoja más extraña que se haya planteado en torno a la relación del individuo con su comunidad, sólo posible por los elementos *contranaturaleza* que anidan tras las valoraciones de la moral del rebaño. Nietzsche explica este despliegue de fuerza del todo en contra de cada uno de sus miembros en los siguientes términos:

Siempre se busca la culpa cuando hay un fracaso; pues éste trae consigo un malestar; contra el que se emplea espontáneamente el único remedio: una nueva excitación del *sentimiento de poder*- y ésta se encuentra en la *condena* del <<culpable>>. Este culpable, sin embargo, no es el chivo expiatorio de la culpa de otros: es la víctima de los débiles, humillados, deprimidos, que necesitan demostrarse, como sea, que aún poseen fuerza. Autocondenarse también puede ser un remedio para procurarse la sensación de fuerza después de la derrota.⁴²³

El principio activo que contiene el inmoralismo como purgante transvalorador de alta efectividad es la consciencia nietzscheana de que, tras las apariencias construidas por los valores morales y sus pretensiones de bien, belleza y verdad, lo que encontramos es la manifestación de una voluntad de poder. Ésta se constituye a partir del debilitamiento y castración de los individuos que, reunidos, logran desplegarla en contra de quien se considere una amenaza. Pero el origen de dicha fuerza no es la salud sino la enfermedad cuyo padecimiento compartido exagera el

⁴²² Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &201, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 131- 132.

⁴²³ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, & 140, Barcelona, 1999, p. 141.

resentimiento contra la vida,⁴²⁴ el mundo y los individuos fuertes, al punto de constituirse en el poder que vincula a los sujetos y los mantiene unidos.

El resentimiento como fuerza unificadora de la comunidad tiene a la base la experiencia individual de quien resiente una vida en el sacrificio, debido a que no cuenta con las fuerzas que requiere para sostener su propia vida. Es esta carencia la que nutre el instinto gregario que demanda la pertenencia a la comunidad. Desde ese momento en adelante es la comunidad la que tiene entonces el poder de una voluntad que se despliega sobre aquellos que perturban su paz. Desde allí cada miembro vuelve a sentir el placer de pertenecer a ese todo mayor, sintiéndose parte constitutiva de dicho poder que, en su despliegue, le promete una vida segura, tranquila, la verde paz del rebaño. El único costo que se impone es el sacrificio de sí mismo, cuya necesidad cobra otra dimensión. Y es que sólo un conjunto de personas cuyo terreno fisiológico haya sido homogeneizado permite integrar sus fuerzas vitales en un todo mayor sin dispersiones o conflictos. De ahí que, a nivel más profundo, sea necesario suprimir todo rasgo singular y preferencia individual condenándolo bajo la rúbrica del egoísmo. Al respecto Nietzsche plantea:

La circe de la humanidad, la moral, ha falseado – *moralizado*- de pies a cabeza todos los asuntos psicológicos hasta llegar a aquel horrible sinsentido de que el amor debe ser algo <<no- egoísta>> ... es necesario estar firmemente asentado *en sí mismo*, es necesario apoyarse valerosamente sobre las propias piernas, pues de otro modo no es *posible* amar.⁴²⁵

A partir de las reflexiones citadas cabe preguntarse: ¿no está Nietzsche diciéndonos que el amor no puede darse en contra del *sí mismo*? Planteado de forma más directa, ¿no es Nietzsche quien está entendiendo el sentido más profundo del mandato cristiano?

Lo interesante es que desde el análisis realizado sobre un amor que se vive como *última posibilidad de vida*, resulta difícil imaginar un amor más egoísta que el que experimenta el animal de rebaño. De ahí que entendamos por qué Nietzsche nos plantea que *la tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos*. El problema es que no nos hemos dado cuenta porque estamos mirando, conociendo y estudiando siempre desde los marcos dados por el bien y el mal

⁴²⁴ “Quien se ha hecho sufrir bastante, quien se ha flagelado bastante a sí mismo por pecados de toda índole, comienza a sentir contra sí el sentimiento de venganza.” Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &18 [34], Akal, Madrid, 2002, p. 301.

⁴²⁵ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, &1, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 71.

preestablecidos. De ahí que el consumo de sus purgantes sea fundamental para quien desee ver bajo la superficie de las apariencias. Sólo entonces nos damos cuenta de su falsedad. Por ejemplo, ser egoísta supone una elección libre, pero en el caso del animal del rebaño, dada su enfermedad, no es posible hablar de libertad de la voluntad.⁴²⁶ Todo lo que un ser humano hace cuando su *psyche* es gobernada por el instinto de autodestrucción es esencialmente egoísta en la medida que cada una de sus reacciones y decisiones responden a la herida de su *psyche* que en su degradación más extrema deviene en estigma. En este contexto, la exigencia de un amor desinteresado viene a ser como si a una persona que estuviese herida de muerte le pidiésemos se compadeciera de su prójimo. Podemos imaginar que el dolor de quien agoniza es tal que sería imposible fijara su atención fuera de sus padecimientos. Lo mismo sucede a quienes han adquirido la segunda naturaleza del animal de rebaño. La pregunta que surge de este experimento reflexivo nietzscheano es si culparíamos de egoísta al agonizante. Y me parece que nadie haría tal cosa, puesto que esa sí que sería una crueldad.

Otra arista de análisis que interesa para develar el modo en que el animal de rebaño se relaciona con el prójimo bajo el concepto del amor es lo que sucede con la compasión. Al respecto Nietzsche explica:

Hay casos en los que la compasión es más fuerte que el sufrimiento propiamente dicho. Sentimos, por ejemplo, más pesar cuando un amigo nuestro se hace culpable de alguna ignominia que cuando la cometemos nosotros mismos. Es decir, en primer lugar, nosotros creemos en la pureza de su carácter más que él; luego, sin duda precisamente debido a esta creencia, el amor que le profesamos es más fuerte que el amor que él se profesa a sí mismo. Aunque en realidad su egoísmo padece más que nuestro egoísmo en cuanto que tiene que soportar más intensamente las penosas consecuencias de su delito, a nuestra parte altruista [...] su culpa le afecta sin embargo más intensamente que a su parte altruista.⁴²⁷

A partir de las reflexiones nietzscheanas podemos ver cómo la idealización del prójimo-hábito propio del hombre teórico- se posiciona en la base de un sentimiento que no se condice con

⁴²⁶ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, &14; Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 60-61.

⁴²⁷ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol 1, & 46, Akal, Madrid, 2002, p. 71.

la realidad. Puesto que no podemos conocernos ni conocer a quien no se conoce, tampoco es posible amar realmente al otro. Asimismo, observamos que las expectativas que cada quien pone sobre sí mismo son mucho menores que las que deposita en los demás. Ello se explica por el autodesprecio que hemos descrito ampliamente. Si Nietzsche tiene razón y este es el modo en que el animal de rebaño se relaciona en su comunidad, entonces podremos ver sin mayores dificultades cómo el riesgo a decepcionar el ideal del prójimo se transforma en otra fuente de miedo. Encontramos en este punto la explicación al hecho de que su egoísmo se afecte con mayor intensidad. Y es que en un mundo donde el tipo de vida se sostiene a partir de la dependencia de los otros, el decepcionarlos tiene costos inmensos para la sobrevivencia del sujeto que hemos diagnosticado. Podemos entonces imaginar la tragedia en la que se puede llegar a constituir cualquier desprecio o acción que se interprete y sienta como tal.

Solapado a la sombra de los argumentos expuestos encontramos otro de los grandes móviles del amor como *última posibilidad de vida*. Nos referimos a la compasión misma como fórmula que remedia la concepción que el pecador tiene de sí. Planteado en otros términos, desde Nietzsche la compasión es una forma degenerada de amor al prójimo porque encubre la necesidad más honda y egoísta: sentirse bueno a costa de reforzar lo que en el otro se degrada y decae. Es decir, la compasión como un narcótico que evita tomar consciencia de la propia crueldad.⁴²⁸ Una crueldad que no sólo se vuelca en contra de sí mismo, sino que exige del prójimo igual sacrificio.

Así, en la medida que la vida del animal de rebaño transcurre desde un inconsciente enfermo que carece de voluntad de poder no puede acusársele de egoísta. Pero tampoco podemos esperar absolutamente nada de él que no sea una proyección de ese sí mismo enfermo por la contradicción entre su naturaleza singular y la segunda naturaleza adquirida desde una autonegación que lo mantiene en constante lucha consigo mismo. De modo que la realización del amor en cualquiera de sus aspectos, ya sea el romántico o aquel que se transforma en un hábito de vida, resulta imposible. Finalmente, podemos imaginar una comunidad donde todos sus miembros padecen de la enfermedad que Nietzsche diagnostica y ver cómo el análisis del terreno fisiológico que hemos realizado responde a una realidad que nuestro médico del alma diagnostica en los siguientes términos:

⁴²⁸ “La debilidad debe ser mentirosamente transformada en *mérito*” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, &14, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 61.

Si prescindiésemos mentalmente de nuestra constitución delicada y tardía, de nuestro envejecimiento fisiológico, también nuestra moral de la <<humanización>> perdería enseguida su valor [...] El decrecimiento de los instintos hostiles y suscitadores de desconfianza – y en eso consistiría, en efecto, nuestro <<progreso>>- representa tan solo una de las consecuencias en el decrecimiento general de la *vitalidad*: lograr que salga adelante una existencia condicionada, tan tardía es algo que cuesta cien veces más esfuerzo, más cuidado. Aquí nos ayudamos unos a otros, aquí, hasta cierto grado, cada uno es un enfermo y cada uno es un enfermero. A esto se le llama luego <<virtud>> [...] La suavización de nuestras costumbres – ésta es mi tesis, ésta es si se quiere, mi *innovación* – es la consecuencia de la decadencia [...]⁴²⁹

⁴²⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 37, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 118- 119.

Conclusión: el amor como enfermedad.

No su amor a los hombres, sino la impotencia de su amor a los hombres es lo que a los cristianos de hoy les impide quemarnos a nosotros. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Analizado desde nuestro diagnóstico, en la medida que los valores de la cultura trágica previa al socratismo exacerbaban el carácter singular de cada individuo, había más posibilidades de realizar «nuestro mandamiento» que bajo las tiránicas exigencias de la moral del miedo. Éstas, al exigir el sacrificio de sí mismo, castrar los instintos y valorar a cada miembro según la función de utilidad que presta a la preservación de la paz, generan una realidad en la que la experiencia del amor horroriza.

El horror resulta de la constatación de que, bajo el tipo de vida del animal de rebaño, el amor sólo agrava la enfermedad diagnosticada por Nietzsche, alimentando el autodesprecio y estableciendo relaciones tejidas por la frustración, la deuda, la culpa y la supresión de todo aspecto singular que pueda constituirse en un tipo de vida diferente.

Con el objeto de tener una visión general del diagnóstico que hemos realizado desde la perspectiva nietzscheana sobre el amor, conviene formular una síntesis de los distintos estados de la enfermedad. Ésta comienza con el control de los instintos que abre paso a la primera fase de la negación del sí mismo. Su fundamento es el cumplimiento de la moral *contranatural* cuyo fin es el control de las pasiones. El origen de esta praxis se remonta a Sócrates. En su segunda fase, con la emergencia de los valores ascéticos, se otorga el gobierno del terreno fisiológico al instinto gregario, con lo que el individuo pierde la soberanía sobre sí mismo y la entrega a la comunidad. Finalmente, desde el desecamiento de todos los demás instintos constitutivos del terreno fisiológico, especialmente del instinto de divinización (lo que explica la muerte de Dios y el advenimiento del nihilismo), la vida humana queda bajo la potestad del instinto de autodestrucción.

Vista esta genealogía de los instintos desde la perspectiva que profundiza en el amor que se experimenta como enfermedad, bajo el primer tipo de vida el sujeto era amado si lograba la sabiduría propia del hombre teórico; en el segundo caso si cumplía con el ideal ascético, mientras que, en su tercera etapa, aquel hombre que Nietzsche nos dice es *el último*, encarna no sólo la

muerte de Dios, sino la incapacidad misma de amar o anhelar ser amado.⁴³⁰ De ello se sigue que bajo dicho tipo de vida el amor desaparezca de la experiencia humana. Sólo quedan un instinto gregario y racional que han degenerado deviniendo en fuerzas que sirven al sometimiento y la obediencia.⁴³¹

A partir del análisis realizado esperamos haber contribuido a la comprensión de ese mundo que Nietzsche homologa a una *casa de locos*. Como vimos, los cimientos de la misma se construyen sobre el triunfo del tipo de vida del hombre teórico con sus hábitos de autocontrol y de idealización que escinde el mundo en dos planos irreconciliables: la realidad y lo que sucede en la mente. De ahí que la decepción respecto de aquellos aspectos de la vida humana que apreciamos sea una constante e incrementa la sensación de desprecio por un sí mismo que, en el fondo, *sabe* que nunca logra la plenitud deseada. Dicha plenitud depende de la aceptación del prójimo, pero, además, de la propia capacidad de amar que ha sido extirpada del cuerpo a partir de la castración del instinto sexual. El problema de haberle reducido a un mero impulso radica en que ningún ser humano con el terreno fisiológico dañado de esa manera es capaz de actuar conforme al amor en tanto fuerza vital o instinto que mueve a la acción. Y, como para Nietzsche la acción es personificadora, la castración de los instintos implica el destierro de ciertos tipos de vida. Éste se realiza debilitando a los portadores de dicha naturaleza al punto que son incapaces de afirmar la vida. Sólo el poder de la resurrección detonado por los purgantes psíquicos puede devolver la salud al sujeto. Es en ellos donde el humano se reencuentra con la esperanza o, al menos, eso es lo que Nietzsche pensaba.

De nuestro análisis podemos inferir que, en el marco de nuestro diagnóstico, el problema más acuciante con la moral cristiana se sitúa específicamente en su ataque a los instintos. Y es que cuando el humano destruye su terreno fisiológico pierde las posibilidades de amarse a sí mismo y, por tanto, de cumplir con el mandamiento de amar al prójimo. Peor aún, como fortalece su instinto de autodestrucción termina eligiendo aquello que le perjudica y amando a quien le provee del sufrimiento al que se ha habituado desde su más tierna infancia. Y es que una vez ha madurado la

⁴³⁰ “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? [...] Así pregunta el último hombre, y parpadea.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 41.

⁴³¹ Es entonces cuando la comunidad y sus lazos mutuos se sustituyen por un colectivo que simplemente agrega a los individuos a partir de la estricta disciplina que se impone desde la ideología. En este marco deja de tener relevancia la aprobación de otros; sólo se busca encarnar el ideal promovido por los dirigentes políticos y ser parte desde la obediencia ciega al contenido del mandato que se obedece. Cf. *Ibid.* “De las cátedras de la virtud”, p. 56.

segunda naturaleza adquirida desde la praxis de los hábitos del animal de rebaño, la gente dejó de quejarse “contra el dolor, sino que lo anhelaba. <<*Más dolor! ¡Más dolor!>>*, así gritó durante siglos el anhelo de sus discípulos e iniciados [se refiere a quien se forma en los ideales del asceta].”⁴³²

La descripción que hemos hecho de la realidad como una *casa de locos* nos permite comprender la radical exigencia de nuestro filósofo médico respecto a la necesidad del retiro al desierto y la recuperación del vínculo con el sí mismo. Y es que la consciencia de que en el amor y la búsqueda de aceptación hay enfermedad, se traduce en que cualquier intento de sanación que implique al prójimo no será más que la manifestación de una necesidad más honda: la necesidad de salvarse de sí mismo. El problema es que nadie puede sostener la vida desde la negación al sí mismo ni menos tomar sobre sus hombros la responsabilidad de sanar a otros cuando se está enfermo bajo la creencia de que es por amor.

Finalmente, desde nuestra perspectiva que pone énfasis en la necesidad de una psicofisiología que escape al biologicismo moderno y tome en serio la salud del terreno fisiológico, afirmamos que la total falta de consciencia sobre el modo en que funciona la *psyche* y los efectos que los instintos tienen sobre la vida, provocan un estado de ceguera que impide desplegar la voluntad y realizar los mejores aspectos de las personas. O sea que hasta ahora hemos vivido en un mundo donde acampa la miseria de dones y talentos, por lo que podemos alegrarnos en la esperanza de que cuando estos emerjan podremos avanzar hacia una vida en el amor que diluya el falso dilema entre el individuo la comunidad.

En este marco <<nuestro mandamiento>> cobra una dimensión insospechada, cual es que, de su cumplimiento, no sólo se sigue la supresión de la tensión individuo/ comunidad, sino, además, el advenimiento de una vida nueva para ambos; una vida en la gran salud de la realización y plenitud que el hábito de amar trae consigo. Un amor que en lugar de servir a la igualación se constituye como condición favorable al aprecio de las diferencias. Para cambiar el sustrato homogeneizante del amor, éste debe surgir del amor a sí mismo, no del odio por una vida sometida al sacrificio y el autodesprecio. Ese “odio más profundo y sublime, esto es, el odio creador de ideales, modificador de valores [...] [del que] brotó algo igualmente incomparable, un *amor nuevo*, la más profunda y sublime de todas las especies de amor [...] como la corona triunfante [...] y de la altura ese amor

⁴³² Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 182.

perseguía las metas de aquel odio [...]”⁴³³ En otras palabras hay que purgar los elementos *contranaturalidad* que dieron origen a nuestro modo de amar y es volviendo a la lectura nietzscheana de Jesús donde daremos los primeros pasos en dicha dirección. Ese es el tema de nuestro próximo capítulo.

⁴³³ *Ibid.* Tratado I, p. 47.

Capítulo III: El Jesús de Nietzsche

Lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*.

Jede gute Tat trägt ihre eigene Strafe in sich. Anonym.⁴³⁴

Introducción: la realidad psicofisiológica como fundamento del estudio de caso de Jesús.

Uno de los pocos aspectos en que la evaluación de Nietzsche mantiene una consistencia que quiebra con su propuesta perspectivista- según la cual, el observador se reconoce a sí mismo como alguien que sólo alcanza a registrar un fragmento de la realidad-,⁴³⁵ se encuentra en su crítica al cristianismo. En términos generales, para el pensador, el cristianismo es una fuerza decadente, hostil a la vida, cuya moral de los esclavos, fundada en el resentimiento y la compasión, nivela, iguala y destruye las posibilidades del tipo superior. Como vimos en el segundo capítulo, ello se realiza a partir del *castradismo* y la imposición de una segunda naturaleza que destruye la voluntad de poder, fundamento del triunfo de los débiles. De ahí que el Dios cristiano sea, en términos nietzscheanos, un “engendro de la *décadence*.”⁴³⁶

En el marco de su crítica sin matices al cristianismo, llama la atención que en su obra la figura de Jesús sí muestre una infinidad de aspectos, siendo los más contradictorios su identificación tanto con el *Übermensch* como con el animal de rebaño.⁴³⁷ Por dar algunos ejemplos, en ciertos aforismos nos habla del primer cristiano como aquel que se rebela en contra de lo privilegiado,

⁴³⁴ En español: toda buena acción carga con su propio castigo. Anónimo.

⁴³⁵ El perspectivismo se funda en la convicción de que los valores e interpretaciones se encuentran influenciados por el interés del observador y por sus experiencias; por las convenciones sociales intersubjetivas construidas sobre la base de un lenguaje conceptual. Cf, May, Simon, *Nietzsche's Ethics and his War on Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

⁴³⁶ “¡Dios degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios fórmula de toda calumnia del <<más acá>>, de toda mentira del <<más allá>>! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de la nada!...” Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 49.

⁴³⁷ En la interpretación de Tilliette es posible ver en Jesús a un “híper- Sócrates, un superdecadente (...) [o un] *optimo sive pessimo*- precursor del nihilismo.” Tilliette, Xavier, *El Cristo de la Filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994, p. 82.

poniendo en el centro de la moral los valores de los débiles⁴³⁸ que en la modernidad devienen en la lucha por “<<derechos *iguales*>>”.⁴³⁹ Pero, en otros pasajes, como el que sigue, presenta una lectura muy diferente:

Amar al hombre *por amor a Dios*- ése ha sido hasta ahora el sentimiento más aristocrático y remoto a que han llegado los hombres. Que amar al hombre sin ninguna oculta intención santificadora es una estupidez y una brutalidad *más*, que la inclinación a ese amor al hombre ha de recibir su medida, su finura, su grano de sal y su partícula de ámbar de una inclinación superior: -quienquiera que haya sido el hombre que por vez primera tuvo ese sentimiento y esa <<vivencia>>, y aunque acaso su lengua balbucease al intentar expresar semejante delicadeza, ¡continúe siendo para nosotros por todos los tiempos santo y digno de veneración, pues es el hombre que más alto ha volado hasta ahora y que se ha extraviado del modo más hermoso!⁴⁴⁰

Aunque en el aforismo citado no se refiera de forma explícita a Jesús, es indudable que Nietzsche nos está hablando de él, sobre todo si tenemos a la vista la caracterización que desarrolla hacia el final de la misma obra. En ella nos habla de Jesús como aquél del corazón más inocente y puro, el único y último cristiano que exigía amor y ser amado, anhelo de una radicalidad tal, que le llevó a inventar un Dios que fuese puro amor y un infierno para quienes no amaran a los humanos en honor al Creador.⁴⁴¹

Tal como plantea Christian Niemeyer, los dos tipos entre los que oscila la concepción que Nietzsche tiene de Jesús, son el idiota o decadente- muy cercano a la obra de Dostoievski que refiere a una figura carente de aquella voluntad que lucha y resiste-, y el espíritu libre. Éste último emerge en la figura de un Jesús que prescinde de fórmulas y dogmas, de construcciones conceptuales (como pecado, fe e Iglesia), y vive en la plenitud de la bienaventuranza, desprovisto de todo resentimiento, afirmando su tipo de vida en el amor al prójimo incluso cuando sea el enemigo.⁴⁴²

⁴³⁸Dichos valores pasan a ocupar el lugar rector de la vida que anteriormente correspondía a valores aristocráticos como “la honestidad, en el espíritu, en la virilidad y el orgullo, en la belleza y la libertad de corazón [...]” *Ibid.* &46, p. 90.

⁴³⁹*Ibid.*, pp. 90- 91.

⁴⁴⁰Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &60, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 85- 86.

⁴⁴¹*Ibid.*, &269, p. 239.

⁴⁴²Cf, Niemeyer Christian (Ed.), *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 290.

Una tercera mirada sobre el redentor se encuentra en *Genealogía de la Moral*, donde Jesús es parte de “la oculta magia negra de una política verdaderamente *grande* de la venganza”⁴⁴³ del pueblo de Israel. Su victoria es producto de la transvaloración de los ideales nobles de sus enemigos por aquellos que sirven de fundamento a la moral de los esclavos. Bajo esta perspectiva, nos encontramos con un Jesús que constituye parte de una estratagema para vencer a los enemigos. Él es el “cebo más peligroso,” y su crucifixión, el modo de derrotar a la Europa nórdica, la cual le sigue bajo la inocente creencia de que él es el mortal enemigo de Israel.⁴⁴⁴ Así, explica Nietzsche, fue como los pueblos europeos se dejaron aturdir por el instrumento de la venganza de Israel, permitiendo que se horadaran los fundamentos de su cultura de instinto ascendente.

En el marco descrito, una síntesis de la transvaloración que implica la conversión al cristianismo nos muestra el reemplazo de los dioses paganos en que se inspiraban los ideales nobles⁴⁴⁵ por un Dios que se entrelaza con la mala consciencia.⁴⁴⁶

Nietzsche entiende al noble como “alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero [...]”⁴⁴⁷ Es decir, en nuestra interpretación, noble es quien cuenta con una realidad psicofisiológica fundada en una voluntad de poder ordenadora de los instintos que emergen de su particular fisiología, desde los cuales la acción lo personifica. Frente a dicha nobleza se yergue primero la moral socrática que exige el control racional de los instintos y luego la transvaloración del cristianismo. En esta última se funda la moral del miedo donde el instinto de autodestrucción comienza a cobrar fuerza a partir de una idea de heroísmo cuyo acto de mayor valor es la “autocrucifixión de Dios *para la salvación del hombre* [...]”,⁴⁴⁸ es decir, el sacrificio.

Noble es entonces el tipo opuesto a la vida del hombre teórico que actúa <<por razones>> y al asceta, cuyos valores bajo la apariencia del “bien” se establecen desde el odio a las fuerzas vitales más hondas y el desprecio del cuerpo.

⁴⁴³ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado I, & 8, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 48.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ “Y así los dioses servían entonces para justificar hasta cierto punto al hombre incluso en el mal, servían como causas del mal – entonces los dioses no asumían la pena, sino como es *más noble*, la culpa...” *Ibid.* Tratado II, &23, p. 120.

⁴⁴⁶ “El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el máximum del sentimiento de culpa.” *Ibid.* &20, p.116

⁴⁴⁷ *Ibid.* Tratado I, &5, p.41.

⁴⁴⁸ *Ibid.* &8, p. 48.

Es interesante apuntar que tanto el Jesús que ama como el Jesús que emerge cual líder de la venganza, tienen la capacidad de transvalorar desde el inmoralismo que quiebra con los patrones morales de la época. La diferencia entre el *Übermensch* y el decadente está dada en su capacidad de afirmar la vida o, desde las antípodas, en la radicalidad de los elementos *contranaturalidad* que promueve su transvaloración.

A partir de las dos descripciones centrales que Nietzsche hace de Jesús surgen los interrogantes que abordo a lo largo del presente capítulo. El primero es si Jesús puede ser considerado un *Übermensch*, en la medida que, en ciertos pasajes de la obra nietzscheana, aparece como un creador de valores (¿antivalores?), cuyo rasgo esencial es el de haber legado un modo de vivir a la humanidad.⁴⁴⁹ La respuesta la desarrollamos en la próxima sección donde analizamos a Jesús en su versión de *Übermensch* profundizando en las diferencias y similitudes entre el amor que Nietzsche dice es un hábito de quienes gozan la gran salud y el amor que destila la lectura nietzscheana del tipo psicofisiológico de Jesús.

El segundo tema del que nos haremos cargo en este capítulo se plantea en torno a la relación Nietzsche- Jesús y lo desarrollamos en el marco de un contramovimiento: en lugar de leer a Jesús desde Nietzsche, nos proponemos realizar una lectura de ciertos pasajes de la obra de Nietzsche a la luz de algunas enseñanzas de Jesús. Ello, con el objeto de aportar una perspectiva distinta que amplíe el entendimiento sobre la extrañeza que nos embarga cuando contrastamos su acérrima crítica al cristianismo con los matices que introduce sobre la figura de su fundador. Nuestra intuición es que Nietzsche se inspira para su obra en el Jesús que afirma es espíritu libre. Estudiar los aspectos constitutivos de dicha inspiración nos permite destilar de sus reflexiones un <<cristianismo>> limpio de los elementos propios de la *contranaturalidad* con el fin de que la realización de <<nuestro mandamiento>> pueda volver a ser pensada.

De modo que la presente investigación se inserta en la psicofisiología que hemos venido presentando desde el estudio de Nietzsche como médico del alma. Si en el primer capítulo establecimos los fundamentos de su filosofía de la gran salud y en el segundo desarrollamos su diagnóstico de la enfermedad que aqueja al animal de rebaño, el presente tiene por fin un estudio de caso que involucra a Jesús y a Nietzsche. Esta forma de trabajar es congruente con la propuesta

⁴⁴⁹ Cf, Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &35, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 73.

nietzscheana en la medida que nos hacemos cargo del interés que el filósofo-médico reconoce es el objetivo tras su propia investigación:

Lo que a mí me interesa es el tipo psicológico del redentor. Ese tipo podría estar contenido en los evangelios, a pesar de los evangelios, aún cuando muy mutilado o sobrecargado con rasgos extraños: como el de Francisco de Asís está contenido en sus leyendas, a pesar de ellas. No la verdad acerca de lo que él hizo, de lo que él dijo, de la manera como en realidad murió: sino el problema de si su tipo es todavía imaginable en absoluto, si está <<transmitido>>.⁴⁵⁰

Desde nuestra perspectiva una clarificación sobre el modo en que Nietzsche se interesa por Jesús plantea como elemento central que cuando se pregunta acerca de <<su tipo>>, nos está hablando de su tipo de vida, cuya condición de posibilidad está dada en un terreno fisiológico con determinadas características que abordaremos en la primera sección. Por ahora podemos decir, tras el estudio del amor en el animal de rebaño, que el tipo de vida que pudo haber legado Jesús en su versión de *Übermensch* no es común entre los cristianos. De ahí que Nietzsche se cuestione sobre si es todavía imaginable. O sea que, bajo la perspectiva del Nietzsche que ve en Jesús a un espíritu libre, el cristiano no tiene una forma de vida que emule la del hijo de Dios. Esta constatación ayuda a ver que las descripciones del tipo psicológico de Jesús como un resentido, rey de los decadentes, tienen un peso mucho menor en la visión nietzscheana. Puesto que, de ser ésta la versión de Jesús que mejor lo describe, no se cuestionaría si su tipo de vida es imaginable. Aunque resulte obvio, no está demás volver a decir que ese es el tipo de vida que ha triunfado - el del decadente, resentido, animal de rebaño-; de ahí la imposibilidad de realización de <<nuestro mandamiento>>. Lo curioso es que resulta difícil imaginar a un cristiano diciendo que intenta seguir a Jesús en su versión de animal de rebaño. Por el contrario, muy probablemente tenga una concepción del redentor en el sentido que Nietzsche lo describe: como un espíritu libre. ¿Cómo explicar tamaña contradicción?

La respuesta se encuentra en los aspectos *contranaturalidad* que hemos identificado en el capítulo anterior, cuya base es una moral que exige el sacrificio de sí mismo. Planteado de manera más precisa, la realidad de la *psyche* y su naturaleza manifestada en la acción o reactividad puede observarse si es que el ojo afina la mirada en el tipo de hábitos y valoraciones del sujeto. Así, dependiendo de si las relaciones que el sujeto sostiene consigo mismo y el mundo se sustentan en hábitos de *castradismo* o, por el contrario, en el despliegue de la voluntad de poder que afirma el

⁴⁵⁰ *Ibid.*, &29, p. 64.

tipo de vida propio de cada quien, veremos la realidad del terreno fisiológico que ha estado oculta a los investigadores y que Nietzsche, en su rol de médico, nos invita a integrar en nuestro conocimiento sobre los asuntos humanos.

Es en el aforismo &36 de *Más allá del bien y del mal* que encontramos respaldo a nuestra interpretación. Allí Nietzsche reflexiona sobre el hecho de que la única realidad a la que podemos descender o ascender es la de nuestros instintos, que incluso cuando pensamos no sucede más que un relacionarse de los instintos entre sí. Asimismo avanza su pensamiento respecto a que nuestro mundo es algo dotado de “idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos – como una forma más tosca del mundo de los afectos, [...] como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, el metabolismo, permanecen sintéticamente ligadas entre sí [...] [Y] [s]uponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, - a saber de la voluntad de poder, como dice *mi tesis* [...]”⁴⁵¹

Pongamos un ejemplo que sirva para mostrar el tipo de análisis que nos permite observar la realidad psicofisiológica de las acciones. Tomemos el caso del tipo de vida que nuestro filósofo médico afirma es propio de los primeros cristianos:

No es una <<fe>> lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por obrar *diferente*. Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él. Él no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos (<<el prójimo>> es propiamente el que tiene la misma fe, el judío. Él no se encoleriza con nadie, ni menosprecia a nadie. Él no se deja ver en los tribunales, ni se deja citar ante ellos (<<no jurar>>). Él no se separa de su mujer en ninguna circunstancia [...] – Todo esto es, en el fondo, un único principio, todo consecuencias, de un único instinto”⁴⁵²

¿De qué instinto nos habla Nietzsche? ¿Del instinto de divinización que se manifiesta en el amor al prójimo del Jesús que es *Übermensch* o del resentimiento característico de los instintos *contranaturalidad* del asceta?

No siempre podremos dar una respuesta unívoca, pero sí lograr algunas aproximaciones que nos den una idea del estado de salud de la *psyche* del paciente. Para este caso si el amor al

⁴⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &36, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 61- 62.

⁴⁵² Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &33, Alianza Editorial, Madrid, 2007, pp. 70- 71.

prójimo tiene por origen fisiológico el imperio del instinto de la divinización, entenderemos su manifestación como fuerzas de la vida en auge. ¿Cómo aproximarnos a la comprobación de dicha hipótesis?

Desde una de sus posibilidades el amor cristiano que Nietzsche describe implica la praxis de amar a otro por amor a Dios. O sea que las valoraciones están dadas por la creencia de que el otro es un hermano, un igual hijo de Dios. En este marco la praxis del amor es afirmativa de la vida, puesto que la voluntad de poder ha dado al instinto divinizador el gobierno del terreno fisiológico y éste se manifiesta en la acción. Recordemos que este es el modo en que se nutre el instinto de autoconservación; de manera involuntaria e indirecta.⁴⁵³

Por el contrario, si ponemos el acento en que ese amor que Nietzsche describe viene, en cada caso antecedido de un <<no>>, *no se encoleriza, no opone resistencia, no se separa*, entonces nuestro ojo clínico podría estar observando síntomas de la enfermedad que producen los instintos *contranaturalidad*. De hecho, el mismo Nietzsche pareciera sugerir este segundo diagnóstico cuando antepone una negación a la acción en que se manifiesta el amor al prójimo. En este marco estaríamos ante una doctrina cuya adhesión exige la autonegación y sacrificio que, gracias al diagnóstico realizado en el segundo capítulo, sabemos son los hábitos del animal de rebaño. Bastaría entonces con observar dichos hábitos en la praxis cotidiana, además de analizar el vínculo que el sujeto tiene consigo mismo y tomar nota de las justificaciones que se plantea para explicar sus acciones. Así podríamos establecer, con los matices pertinentes, si lo que hay es locura y enfermedad encubierta de buenas intenciones o la afirmación de la salud y la vida en su forma más elevada. Para este caso es Nietzsche quien nos da la respuesta:

El instinto profundo de cómo hay que vivir para sentirse <<en el cielo>>, para sentirse <<eterno>>, mientras que con cualquier otra conducta uno *no* <<se siente en el cielo>>: ésta es la única realidad psicológica de la <<redención>>. – Una nueva forma de vida, *no* una nueva fe...⁴⁵⁴

De las observaciones nietzscheanas se sigue que el diagnóstico para los primeros cristianos es favorable. Y es que el estado de salud de la *psyche* no muestra la herida de la represión, sino la realización de un instinto profundo que permite vivir sintiéndose eterno.

⁴⁵³ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &13, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 34.

⁴⁵⁴ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &33, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71.

De modo que cuando Nietzsche se pregunta si acaso el tipo de vida inaugurado por Jesús es siquiera imaginable, lo que está diciendo en términos de su diagnóstico es que el animal de rebaño ha expulsado el instinto de la divinización. Así, las creencias y fe compartida carecen de su correlato vital; no tienen realidad psicofisiológica. Nietzsche hace un claro diagnóstico sobre el cristianismo desde su perspectiva psicofisiológica en un aforismo que se titula *En el lecho de muerte del cristianismo*:

Los hombres de verdad activos se hallan hoy interiormente sin cristianismo, y los hombres más moderados y contemplativos de la clase media espiritual poseen ya sólo un cristianismo manipulado, es decir extrañamente *simplificado*. Un Dios que en su amor dispone todo para que al final resulte lo mejor para nosotros, un Dios que nos da y nos quita nuestra virtud y nuestra debilidad, de modo que, en total, las cosas van bien y debidamente y no hay razón para tomar la vida trágicamente o para denunciarla, en fin, la resignación y la contención elevadas a la divinidad, - esto es lo mejor y lo más vivo que queda del cristianismo. Habría, sin embargo, que notar que con ello el cristianismo ha pasado a ser un suave moralismo: no quedan <<Dios, libertad e inmortalidad>>, sino buena voluntad y actitud decente, y la creencia de que en todo el universo reinarán la buena voluntad y la actitud decente: es la eutanasia del cristianismo.⁴⁵⁵

Con la extinción de la realidad psicofisiológica en que surgió el cristianismo bajo el imperio del instinto de la divinización, se extremaron los aspectos *contranaturaleza* de la moral, imprimiendo mayor violencia a los hábitos de control y autocorrección que impone la razón. Y es que ningún ser humano haría desde su voluntad libre algo que no proviene de sus fuerzas instintivas de lo que se sigue que, para mantener los hábitos religiosos una vez extinto el instinto de divinización, fuera necesario un disciplinamiento y control aún más férreo. Entonces llega el momento en que se han sacrificado todos los instintos, la vida deja de experimentarse y comienza su ocaso. Ese es el punto de inflexión histórica para una genealogía de la moral que Nietzsche significa con la muerte de Dios.

A partir del ejemplo expuesto comprendemos que el estudio de la salud de la *psyche* desde el cual analizamos la realidad psicofisiológica de las acciones, hábitos y valoraciones, exige de un ojo clínico que se entrena en la observación del fortalecimiento o debilitamiento de la vida. En este

⁴⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, &92, Barcelona, 1999, pp. 90- 91

contexto es fundamental profundizar en la voluntad de poder sobre la que existen diversas lecturas. En lo que sigue contrastaremos algunas con aquella que emerge cuando se sitúa a Nietzsche en la corriente de los filósofos médicos.

James Miller plantea que la voluntad de poder es dominación y crueldad, mientras para Gilles Deleuze ésta reemplaza al Dios muerto, funcionando como un motor perpetuo que produce diferencias.⁴⁵⁶ Sobre la lectura de Miller, desde Deleuze, responderíamos que la voluntad de poder experimentada en la forma de deseo de dominio es propia de “la manera en que el esclavo o el impotente conciben el poder, la idea que se hacen de él y que *aplican cuando triunfan*.”⁴⁵⁷ Así, en la interpretación de Miller se observa que la voluntad de poder aparece más como una emoción relacionada a otras emociones que sirve de base a una decisión, desde la cual se actúa y el resultado es siempre el mismo: un tipo de vida, el de la persona cruel y despiadada. En sus términos:

Esta formulación [cita aforismo 104 de *Humano demasiado Humano*], que combina placer y dolor en una especie de *folie a deux* dionisiaca, se vuelve cada vez más importante para el pensamiento de Nietzsche. Él considera que ejercer activamente la voluntad de poder, es la esencia de la vida. Ejercer este poder con abandono no es solo encubrir la crueldad, sino que, cuando se produce la crueldad, *disfrutar* del dolor, el sufrimiento, la agonía que causa la crueldad. “Practicar la crueldad es disfrutar de lo más alto”, note el adjetivo: *la más alta* “gratificación del sentimiento de poder”. *Disfrutar* del ejercicio del poder es, en efecto, ser cruel: esta es la dura enseñanza de Nietzsche.⁴⁵⁸

Sin duda, hay buenas razones para acompañar la interpretación de Miller. Son aforismos como el siguiente, los que respaldan su lectura:

Aquí resulta necesario pensar a fondo y con radicalidad y defenderse contra toda debilidad sentimental: la vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos en el caso más suave, explotación.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Cf. Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 2006.

⁴⁵⁷ Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Arena libros, Madrid, 2000, p. 35.

⁴⁵⁸ Miller, James, “Carnival of Atrocity: Foucault, Nietzsche, Cruelty”, *Political Theory*, Vol. 18, No. 3 (Aug, 1990), p. 475

⁴⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &259, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 221- 222-

Ya lo hemos planteado antes, pero consideramos que vale la pena volver sobre este punto, porque no lo habíamos enfocado en la voluntad de poder: si leemos a Nietzsche como un filósofo médico del alma somos capaces de ver aspectos en sus provocaciones que las exceden. Es desde su defensa de la gran salud que nosotros pensamos, Miller yerra en su interpretación. Y es que en nuestra lectura lo que Nietzsche está intentando al describir la vida en esos términos es provocar la caída al abismo que nos permite recuperar nuestras fuerzas vitales del entramado *contranatural* que nos enferma y debilita; en ningún caso está haciendo una apología a la crueldad o la muerte de seres humanos. Basta con situar el foco en su diagnóstico para constatar que, nuevamente, el carácter extremo de muchas de sus afirmaciones obedece al hecho de que estamos ante pensamientos de carácter purgante, cuyo sentido no es dar a conocer una verdad universal, sino exponer una perspectiva plausible que quiebra con la paz de los dormidos. La invitación de Zaratustra a despreciar nuestra felicidad y nuestra virtud para alcanzar el estado del *Übermensch* confirma nuestra lectura: “Mirad, yo os enseño el superhombre: él es ese mar, en él puede sumergirse vuestro gran desprecio. ¿Cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud.”⁴⁶⁰

Curiosamente, el aforismo que cita Miller para apoyar su tesis sobre la voluntad de poder es uno en los que - desde nuestra perspectiva situada en la salud de la *psyche*, es decir, *más allá del bien y del mal*-, encontramos el mejor alimento del que necesita el camello para transformarse en león. Dicho alimento se encuentra en el carácter purgante de preguntas como: “¿Hace inmoral la cosa misma respecto a la que nos sentimos irresponsables el hecho de *saber* que otro sufre por causa nuestra?” O “¿[D]e dónde provendría la determinación de que, para tener placer en sí mismo, no debería causarse ningún displacer a los demás?” También lo encontramos en este tipo de declaraciones: “La compasión [...] oculta al menos dos (quizás muchos más) elementos de un placer personal y es de este modo autocontento: primero como placer de la emoción, de cuya índole es la compasión en la tragedia, y luego, cuando impulsa a la acción, como placer de la satisfacción en el ejercicio del poder. Además, si una persona sufriende nos es muy allegada, la ejecución de acciones compasivas nos evita a nosotros mismos un sufrimiento.”⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 17.

⁴⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, &103, Akal, Madrid, 2002, p.92.

Otro aspecto que conviene aclarar es la interpretación de la voluntad de poder como voluntad de dominio. En nuestra lectura, la mayoría de las veces Nietzsche nos está hablando de un dominio sobre sí mismo. Es decir, del dominio de la voluntad sobre el caos de los instintos que impera naturalmente en el terreno fisiológico. De ahí que la crueldad propia del dominio y despliegue de las fuerzas, de su explotación y desecamiento sean para con el <sí mismo> antes que, como lo interpreta Miller, hacia otros.⁴⁶² En el marco de nuestro diagnóstico el placer que es manifestación de la gran salud se produce en el momento en que se despliegan las fuerzas instintivas en la acción. Y esta acción no tiene por qué implicar crueldad con otros, (aunque, ciertamente, tampoco tenga por qué excluirla). De hecho, en su versión saludable, la crueldad está implicada en la decisión de la voluntad de fortalecer a unos instintos en detrimento de otros. Fundamos nuestra interpretación no sólo en que Nietzsche explica el modo en que se lleva a cabo dicho dominio, sino además en las reflexiones que encontramos en sus *Fragmentos Póstumos* donde afirma que si seguimos “el hilo conductor del cuerpo conocemos al hombre como una pluralidad de seres vivos que, en parte luchando unos con otros en parte ordenados y subordinados entre sí, al afirmar su ser individual, afirman involuntariamente la totalidad. [...] La totalidad del hombre tiene todas aquellas cualidades del organismo que en parte permanecen inconscientes para nosotros, <en parte> se vuelven conscientes en la forma de instintos [...]”⁴⁶³

Nuestro diálogo con Deleuze plantea desafíos diferentes a los de Miller. En su interpretación de la voluntad de poder, nos encontramos con una especie de “motor móvil”, productor y unificador de diferencias: “*La voluntad de poder es el elemento del cual se derivan tanto la diferencia cuantitativa de las fuerzas relacionadas como la calidad que se deriva de cada fuerza en esta relación.* La voluntad de poder aquí revela su naturaleza como principio de la síntesis de fuerzas.”⁴⁶⁴

Otros autores como Walter Kaufmann⁴⁶⁵ y Alexander Nehamas⁴⁶⁶ también entienden la voluntad de poder como una facultad, elemento o fuerza unificadora de distintas fuerzas que

⁴⁶² “Nietzsche señala seis maneras en que un instinto puede satisfacerse, controlarse o desecarse [...]” Hablamos sobre este tema en el primer capítulo, p. 68.

⁴⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 27 [27] 27. ZII 5a. Verano- Otoño de 1884, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 623.

⁴⁶⁴ Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 2006, p. 50, (Traducción propia).

⁴⁶⁵ Cf. Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, pp. 200; 215-227.

⁴⁶⁶ Cf. Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985, pp. 178- 181.

permiten la autosuperación. A dichas fuerzas nosotros hemos puesto el énfasis en comprenderlas como instintos que pueden enfermar, decaer y degenerar o fortalecerse y, a diferencia de los intérpretes mencionados, las hemos situado en la *psyche* entendida como terreno fisiológico. De ahí que no acompañemos a Deleuze en su distinción entre fuerzas activas y reactivas. Principalmente porque el intérprete afirma que las primeras son creativas, mientras las segundas no producen nada; sólo conducen a la mala consciencia y el resentimiento.⁴⁶⁷ O sea que Deleuze no ve que esas son fuerzas creadoras de una segunda naturaleza que, salvo una excepción, la del asceta, destruye el potencial mismo de llegar a ser.

Como Deleuze no tiene a la vista la segunda naturaleza que adquieren los sujetos en el proceso de socialización temprana, tampoco puede ver que los miembros del rebaño carecen de voluntad de poder a nivel individual. Así, para Deleuze: “Afirmar y negar, apreciar y despreciar, expresa la voluntad de poder como fuerza activa y reactiva.”⁴⁶⁸ Desde nuestra preocupación por el sujeto singular y su estado de enfermedad hemos descubierto la imposibilidad de que un individuo aislado, cuyos padecimientos están dados por la herida psíquica de la que hemos hablado en el primer capítulo, tenga un terreno fisiológico adecuado para la emergencia de la voluntad de poder. De hecho, hemos dicho lo opuesto; que un animal de rebaño sólo es capaz de adaptación y reacción, desde las cuales no opera la voluntad de poder, sino la segunda naturaleza adquirida. En palabras de Nietzsche:

La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno *misarquismo* (por formar una mala palabra para una mala cosa), de tal manera se han ido poco a poco transformando y enmascarando en lo espiritual, en lo más espiritual, que hoy ya penetran [...] paso a paso en las ciencias más rigurosas, más aparentemente objetivas; a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda fisiología y de toda doctrina de la vida, para daño de las mismas [...] pues les han escamoteado un concepto básico, el de una auténtica *actividad*.⁴⁶⁹ En cambio, bajo aquella idiosincrasia se coloca en primer plano la <<adaptación>>, es decir, una actividad de segundo rango, mera

⁴⁶⁷ “Reacción y resentimiento en el estado normal o saludable, el papel de las fuerzas reactivas es siempre limitar la acción. Lo dividen, lo retrasan o lo obstaculizan mediante otra acción cuyos efectos sentimos.” *Ibid.* p. 111.

⁴⁶⁸ *Ibid.* p. 54, (Traducción propia).

⁴⁶⁹ La auténtica actividad es aquella que tiene correlato en la *psyche* a nivel de fuerzas vitales. Es decir, es aquella que se manifiesta desde la voluntad de poder que emerge en el terreno fisiológico constituido desde la primera naturaleza.

reactividad, más aún se ha definido la vida misma como adaptación interna, cada vez más apropiada, a circunstancias externas (Herbert Spencer). [...] la adaptación; con ello se niega en el organismo mismo el papel de dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.⁴⁷⁰

Nosotros leemos la negación en el organismo del papel dominador de los supremos funcionarios como el reemplazo de la voluntad de poder propia de la primera naturaleza por el dominio externo de los valores y hábitos frente a los cuales la única opción es la adaptación. Este reemplazo mantiene las dinámicas *contranaturaleza* que podemos sintetizar en la castración de los instintos. Y si, efectivamente, como hemos estudiado, el *castradismo* conduce a la destrucción de las fuerzas vitales, entonces ¿sobre qué ejercería su poder la voluntad?

Lo que, en nuestra perspectiva, Deleuze confunde es la voluntad de poder con la manifestación de una segunda naturaleza cuando ha terminado por secar el brote de la primera, momento en el cual, la segunda naturaleza deviene en primera. Podríamos pensar que en ese momento se acaban los problemas, pero no es así. Y es que la adquisición de un tipo de vida que destruye la primera naturaleza implica la adopción de una psicofisiología que, necesariamente, va a estar reñida con el cuerpo siempre singular de un sujeto⁴⁷¹ cuya memoria fisiológica se mantiene en estado latente.⁴⁷² De ahí que el proceso de enfermedad y decadencia siga su dramático curso hasta el advenimiento del *último hombre*. De modo que no hay voluntad de poder en un organismo cuyos supremos funcionarios han sido desecados; lo que Deleuze observa es simplemente una segunda naturaleza cuyo origen es la adaptación y adquisición de valores y hábitos contrarios a la primera naturaleza. De ahí que los instintos que gobiernan esa segunda naturaleza adquirida vayan

⁴⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado II, &12, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 101- 102.

⁴⁷¹ “Yo presupongo memoria y una especie de espíritu en todo lo orgánico: el aparato es tan fino que no parece existir para nosotros. ¡La necedad de Haeckel, de considerar dos embriones como iguales! No hay que dejarse engañar por la *pequeñez*- lo orgánico no nacido.” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 25 [403] 25 W I 1. Primavera de 1884, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 522.

⁴⁷² En *Hfmc* explicamos que el gobierno del instinto de autodestrucción en el último hombre se explica, en parte, por la existencia de una memoria fisiológica: Hablamos de la memoria fisiológica. Dicho gobierno se explica a partir de mi hipótesis, según la cual, a pesar del *castradismo* o la desecación del brote de la primera naturaleza y su reemplazo por la segunda naturaleza, la pugna interna- aunque reduce su nivel de intensidad primigenia- continúa. Ello debido a que el cuerpo, que tiene memoria fisiológica, no desaparece. Es en esa memoria donde los instintos desecados mantienen su vigencia en la forma de impulsos; es decir, con una fuerza casi imperceptible. Así, el humano moderno experimenta una lucha que se da a nivel inconsciente, entre la segunda naturaleza y la memoria fisiológica de un cuerpo que ha sido sometido a la homogenización.” en *Hfmc*, p. 74.

degenerando y el instinto gregario termine sirviendo únicamente a la obediencia, mientras el instinto racional se ha desgarrado de la experiencia mundana a tal extremo que puede negar la realidad que captan los sentidos corporales. Y es que, imposibilitados de ver o al menos considerar la realidad psicofisiológica que se encuentra tras nuestras acciones, la razón establece relaciones causa-efecto que responden más a las costumbres de nuestros sentidos que a la realidad.⁴⁷³

Por tanto, a diferencia de la interpretación deleuziana, nosotros no hablaremos de voluntad de poder cuando analicemos las fuerzas reactivas, sino de una segunda naturaleza que se manifiesta en la adaptación y la reacción, cuyo correlato psíquico está dado por el gobierno del instinto gregario y racional, ambos en estado de decadencia. Y si volvemos a las preocupaciones de Miller, será en el despliegue de la voluntad de poder del rebaño sobre el individuo aislado que veremos el escenario más cruel de todos los que se pueda imaginar. Y es que es en este caso cuando, debido a la desigualdad en la correlación de fuerzas, el sujeto prácticamente no tiene oportunidad alguna frente al colectivo, sobre todo, si es un niño. Distinta es la situación cuando la comunidad está formada por individuos sanos y poderosos que Miller afirma son los crueles seres humanos que Nietzsche postula como ideal. En el relato nietzscheano termina por develarse el verdadero sentido de la crueldad que observa su ojo clínico:

[...] Cuanto más universal y absoluta puede ser la influencia de un individuo, o del pensamiento de un individuo, tanto más homogénea y baja tiene que ser la masa sobre la que se ejerce influencia; en tanto que la existencia de contracorrientes pone en evidencia internas necesidades contrarias empeñadas, a su vez, en satisfacerse y prevalecer. A la inversa, cuando naturalezas poderosas y ávidas de poder logran tan sólo un efecto reducido, sectario, puede inferirse una verdadera superioridad de la cultura [...] Allí donde se señorea hay masas: allí donde hay masas, hay necesidad de esclavitud. Allí donde hay esclavitud, los individuos escasean y tienen en contra los instintos del rebaño y la conciencia.⁴⁷⁴

⁴⁷³ “Las costumbres de nuestros sentidos nos han envuelto en la falacia de las sensaciones: éstas son, a su vez, las bases de todos nuestros juicios y <<conocimientos>>, - ¡no hay escapatoria, no hay atajos ni rodeos para llegar al *mundo real*! Somos arañas en nuestra red, y cacemos en ella lo que cacemos, no podemos cazar nada más de lo que puede cazarse con *nuestra* red.” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, &117, Barcelona, 1999, p. 118.

⁴⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &150, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 174.

A partir de la cita anterior podemos afirmar que Miller no reparó en el hecho de que, para Nietzsche, la crueldad es consustancial a la esclavitud, a la castración de las fuerzas vitales y la degeneración inducida por el odio a la realidad y el desprecio del cuerpo. Todos esos males sintetizan la mayor de todas las crueldades que pueda acometerse en contra de un ser humano: destruir la potencialidad y realización de su ser. Y es para revertir los efectos que la socialización temprana tiene sobre el individuo que Nietzsche ofrece sus purgantes de cuyo venenoso contenido Miller interpreta una crueldad *demasiado humana*; es decir, demasiado cercana a lo que el humano ha devenido tras siglos de autonegación.

El argumento de este último capítulo se desarrolla en dos secciones. En la primera exponemos que nuestro filósofo médico concibe el amor justamente desde las antípodas de la crueldad como aquel hábito cuya máxima es <<desear que seas>>. Incluso veremos que, en la lectura de Jesús como espíritu libre, esa es la concepción que prima. Desde esta perspectiva no hay nada de cruel en la apertura a la emergencia de los instintos más hondos. Es más, si tenemos en consideración el aforismo citado más arriba, es sólo a partir de dicha igualdad - en la que cada miembro de la comunidad es igual de sano-, donde el humano vive libre de la opresión y crueldad del prójimo. Lo que sucede es que ésta no es una libertad que provenga de una declaración de buenas intenciones, sino que se experimenta desde la independencia, la nobleza y el amor como hábito. Además, el vínculo con el sí mismo se basa en la comprensión y en el conocimiento de las propias fuerzas vitales. Por último, la relación con el prójimo se realiza desde las valoraciones que cada quien se da según su tipo de vida. En ese marco es evidente que sólo los iguales en salud podrán vincularse con el prójimo no sólo desde el amor sino, además, desde aquellos límites que les impone el amor a sí mismos.

Nos quedan algunos aspectos que aclarar sobre la interpretación de Deleuze para luego dar paso al desarrollo de nuestra primera sección.

Es posible que Deleuze no haya puesto mayor atención en la denuncia nietzscheana acerca del modo en que la adaptación y la reactividad destruyen la voluntad de poder en el organismo debido a la figura del asceta. Y es que en él encontramos, efectivamente, una disposición del organismo hacia su fortalecimiento en la autonegación, el desprecio del cuerpo y el abandono de la realidad. Es decir, toda aquella naturaleza que en los demás miembros del rebaño es adquirida desde la socialización temprana hasta destruir su terreno fisiológico, en el asceta es su primera naturaleza y, por tanto, esa es <<su>> forma de alcanzar la gran salud.

Hablamos del asceta ante el cual se inclinan incluso los más poderosos, como si lo hicieran ante “el enigma del vencimiento de sí y de la renuncia deliberada y suprema.”⁴⁷⁵ Nietzsche nos dice que presienten su fuerza superior. Dicha fuerza es la de poder torcer la naturaleza a extremos monstruosos: la voluntad de poder manifestada en contra de la propia vida era lo que presentían los poderosos que le rendían pleitesía al santo. Planteado en otros términos, en este caso la voluntad de poder sirve al individuo para hacer florecer una primera naturaleza cuya realización emerge a partir de la castración del terreno fisiológico. Luego, cuando el asceta impone sus valores lo que crea es una segunda naturaleza cuyos efectos son tan nocivos justamente porque su rasgo constitutivo es la *contranaturaleza*.

Así vemos que, del mismo modo como sucediera a un Sócrates, para quien el despliegue de su instinto dialéctico sustentaba su tipo de vida, la situación del asceta es que encuentra la gran salud en el fortalecimiento del instinto de la autodestrucción. En este punto Deleuze acierta al observar que habría algo así como una mentalidad del esclavo, siempre reactiva y una del amo, creativa y afirmativa. Sin embargo, como su lectura de Nietzsche no es la de un médico del alma, no ve que, tras manifestaciones como el odio, el resentimiento o el nihilismo es necesario buscar la realidad psicofisiológica. Y es que, sólo desde esa mirada, propia del ojo clínico, sabremos si el resentimiento que observamos es creativo o reactivo; o sea si, por provenir del estado del *Übermensch*, produce segunda naturaleza o por haberse adoptado como segunda naturaleza se encuentra en estado de conflicto con la primera, lo que naturalmente conduce a la impotencia.

Tomemos el caso del nihilismo para ejemplificar. Teniendo a la vista nuestro análisis de las tres transformaciones que propone Zaratustra, hemos dicho que la transformación en león obliga a pasar por una fase nihilista que cabe bajo la categoría de reactiva. Y es que, a primera vista, estamos ante una reacción en contra de la segunda naturaleza que, en concordancia con la postura deleuziana, requiere de la voluntad de poder para despojarse de ella, es decir, es reactiva. Sin embargo, como ya hemos dicho con anterioridad, el nihilismo del león solo es creador en la medida que crea el espacio para su propia libertad. Este tipo de nihilismo es muy distinto a aquél en el que sucumbe quien simplemente se queda en el estado de la fiera sin transitar al niño. Como vimos en la introducción del capítulo anterior ello sucede debido a que ya se ha secado el brote de su primera naturaleza. Es decir, carece de la multiplicidad de instintos que la voluntad de poder está destinada a integrar bajo la forma de una estructura social. Y ya hemos visto que, cuando la enfermedad ha

⁴⁷⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &51, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 78.

degradado al instinto racional y al gregario, emerge como rector de la vida el instinto de autodestrucción. De modo que, para cada caso, es necesario detenerse en los orígenes más profundos de las acciones, puesto que una misma apariencia- el nihilismo- puede ser manifestación de gran salud o enfermedad.

Así, desde una lectura de Nietzsche como un médico del alma que busca los recursos para sanar la *psyche* en la revitalización de lo que quede de primera naturaleza en el terreno fisiológico, nosotros entendemos su tesis sobre la voluntad de poder de un modo muy distinto al de intérpretes como Deleuze o Miller. Bajo la óptica de la filosofía de la gran salud con su tesis de la voluntad de poder, Nietzsche da cuenta de una facultad ordenadora de los instintos, capaz de ligarlos entre sí de manera que redundan en una acción afirmativa de la vida. Pero qué instintos liga y cómo lo hace no es posible se sepa con precisión⁴⁷⁶ o se establezca de una vez y para siempre. El mismo Nietzsche dice que el estado de la gran salud debe ser alcanzado una y otra vez. Ello debido a que el cuerpo cambia, las circunstancias y la correlación de fuerzas también, de modo que el terreno fisiológico vuelve a su estado de anarquía una y otra vez.⁴⁷⁷

Pero, además del cambio de circunstancias y desarrollo fisiológico, no tendremos exactamente el mismo resultado entre los sujetos que alcancen la gran salud, puesto que cada quien tiene una fisiología única e irreplicable a la que corresponde su tipo de vida. De ello no se sigue que no existan aspectos en los distintos sujetos que los hagan más afines en cuanto a su realidad psicofisiológica. Cuando las fuerzas que preponderan son semejantes, podremos hablar de figuras como la del asceta o el filósofo, el científico o el artista. Pero serán incontables los matices de

⁴⁷⁶ “Por muy lejos que un ser humano lleve su autoconocimiento nada será más incompleto que la imagen de todos los *impulsos* que constituyen su ser. Apenas si podrá llamar por su nombre a los más elementales: su número, sus mareas, sus interrelaciones de juego y contrajuego, y, sobre todo, las leyes de *alimentación*, le serán por completo desconocidos.” Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, &119, Barcelona, 1999, p. 119. Efectivamente, en otros pasajes Nietzsche nos abre la posibilidad de acceso a dichas fuerzas y su conocimiento. El asunto central está dado en el hecho de que, en tanto ser vivo, las fuerzas vitales viven en constante cambio, aunque, dado que la acción es performativa es posible la configuración de un terreno fisiológico que, al contar con ciertas fuerzas preponderantes durante períodos prolongados, producen un tipo de vida acorde con la primera naturaleza.

⁴⁷⁷ Nietzsche también habla de que en dicho estado hay enfermedad. Él no distingue claramente la diferencia entre una enfermedad provocada por la segunda naturaleza y otra que es propia de todo organismo, cual es contar con un terreno fisiológico que no logra ser ordenado por una voluntad de poder. Este es otro de los temas que llevan a confusión. Sobre la necesidad de la enfermedad que es propia del estado anárquico de los instintos y la necesidad que se tiene de ella para alcanzar la gran salud en Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Tomo I, &4, Akal, Madrid, 2002, p.38.

diferencia que veremos entre ellos, sus valoraciones, hábitos y el modo en que los realizan. Nietzsche lo describe en los siguientes términos:

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la propia voluntad a la del otro: en un cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos, cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y la homogeneidad de los mismos dentro de *un solo* cuerpo). Mas tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible como principio fundamental de la sociedad, tal principio se mostraría en seguida como lo que es: como voluntad de negación de la vida [...]⁴⁷⁸

En otras palabras, cada *Übermensch* que Nietzsche menciona como ejemplo de tipo de vida que ha alcanzado la gran salud, es único en su terreno fisiológico, aunque comparta la realidad psicofisiológica con sus semejantes. No sucede lo mismo con quienes han sido objeto del *castradismo* cuyo origen es el triunfo de un tipo de vida – en el caso del animal de rebaño, el del asceta que desciende del hombre teórico-, y su degradación tiene por causa su conversión en segunda naturaleza desde la obligatoriedad con que se impone a los individuos que forman parte de la sociedad. Éstos, ya enfermos, comparten una realidad psicofisiológica que, por ser producto de una segunda naturaleza que se manifiesta en contra de los instintos propios del terreno fisiológico de cada individuo, carece de cuerpo. De ahí que, más que una realidad psicofisiológica estemos ante una pseudorealidad caracterizada por una lucha fisiológica que enferma la *psyche* hasta su corrupción. Esta pseudorealidad descrita en palabras de Nietzsche se manifiesta en la “corrupción, como expresión del hecho de que dentro de los instintos amenaza la anarquía y de que el cimiento de los afectos,⁴⁷⁹ el cual se llama <<vida>>, está quebrantado [...]⁴⁸⁰

En lo que sigue el estudio de Jesús aporta más argumentos a la discusión sobre la voluntad de poder que hemos desarrollado. Y es que, como veremos, desde la interpretación de la voluntad de poder como dominio y crueldad, odio o resentimiento, es imposible acceder al Jesús cuya realidad psicofisiológica es la del *Übermensch*. De modo que, aquellos intérpretes que afirman que

⁴⁷⁸ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &259, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 221.

⁴⁷⁹ Nietzsche usa los términos afectos, instintos, pasiones tendencias e incluso impulsos como sinónimos. En *Hfmc* hicimos la distinción asumiendo que el mismo filósofo nos advierte sobre la falta de términos con que cuenta el lenguaje para referirse a la verdadera realidad del alma.

⁴⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &258, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 220.

la voluntad de poder es dominio y crueldad sobre el prójimo se encontrarán en problemas cuando intenten explicar la lectura afirmativa que Nietzsche hace del fundador del cristianismo.⁴⁸¹

III.1. El tipo psicofisiológico del redentor.

¿Qué es lo que conduce por el camino de la prosperidad a los impulsos poderosos? En general,
el amor. Friedrich Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*.

*[...] y esta libertad de fe era lo que Tú más apreciabas, hace mil quinientos años. ¿No les prometiste con frecuencia: <<yo os haré libres?>>, Fiódor Dostoievski, Los hermanos Karamazov*⁴⁸²

En la introducción del presente capítulo hemos planteado que el objetivo de esta sección es describir a Jesús como *Übermensch* desde la perspectiva que Nietzsche tiene del noble como “alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero [...]”⁴⁸³ De dicha realidad se sigue que nos encontramos con un individuo cuyo terreno fisiológico no sólo cuenta con su primera naturaleza, sino, además, que logra llevarla hasta sus máximas posibilidades.

Recordemos que la realidad psicofisiológica del *Übermensch* se despliega desde la dirección de un instinto que la voluntad de poder ha coronado regente, ordenando el caos y la anárquica relación de los instintos, rasgos característicos de la *psyche*. Nietzsche nos dice que algo “vivo quiere, antes que nada, *dar libre curso* a su fuerza- la vida misma es voluntad de poder”⁴⁸⁴ y ello sucede en la acción que, al mismo tiempo, personifica al actor.⁴⁸⁵ El instinto rector puede ser cualquiera en una infinidad de combinaciones dadas por el propio cuerpo del sujeto, pero el hábito de todo aquel que alcance la gran salud será amar. Tratamos sobre este asunto en el primer capítulo a partir del diálogo que tiene el demonio con aquél al que le pregunta sobre si viviría su vida, la misma y de igual forma una y mil veces, mientras le insinúa que quien respondiera afirmativamente e incluso le amara por tal sugerencia, necesitaría amarse a sí mismo y a la vida.⁴⁸⁶ A partir de dichas

⁴⁸¹ Evidentemente que otras versiones de Jesús sí son congruentes con lecturas como la de Deleuze en la medida que encarna el resentimiento y lo despliega desde su voluntad de poder.

⁴⁸² Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 2914.

⁴⁸³ Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado I, &5, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p.41.

⁴⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &13, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 34.

⁴⁸⁵ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 7 [263] 7.M III 4b. Primavera- Verano de 1883, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 226.

⁴⁸⁶ “O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?” Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, &341 Akal, Madrid, 2011, p. 250.

reflexiones concluimos que el *thymós* del *Übermensch* refiere a un estado de amor por la vida que resulta del hábito de amar.

La gran salud se alcanza en la realización del tipo de vida singular. A su vez, éste se manifiesta en una identidad en la que está contenida la realidad de la *psyche*. Su rasgo característico radica en que el sujeto se relaciona con las condiciones externas a partir de sí mismo, es decir, actúa en lugar de adaptarse y reaccionar a estímulos o castigos. Tampoco adquiere hábitos que respondan a valoraciones de otros tipos de vida, de modo que no ha aprendido o, si ha hecho las tres transformaciones ha desaprendido a preferir lo que su fisiología rechaza, lo que lo enferma. De ahí que, pese a las calamidades propias de la existencia, pueda amar la vida, pues ella es la realización de su sí mismo al que ama.

Además de una acción que resulta del despliegue de la voluntad de poder ordenadora del caos de los instintos hay otros aspectos propios del *Übermensch*. El más notorio es la persistencia de un instinto sobre los demás. O sea que, en nuestra lectura, habría un instinto que la voluntad de poder vuelve a entronar en el terreno fisiológico de forma constante, aunque no necesariamente en todas y cada una de las ocasiones en las que el *Übermensch* actúa.

Es desde el fortalecimiento de un instinto particular (o de un reducido número de ellos), que, en nuestra interpretación, se forja una identidad cuya realidad excede el sí mismo, afectando su entorno. Es en este sentido que interpretamos la siguiente interpelación de Zaratustra al gran astro: “¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias!”⁴⁸⁷

El exceso del que decimos afecta la realidad de otros ha sido entendido- hasta ahora- como la facultad de liderar o de ser un ejemplo para otros. El liderazgo del que hablamos puede ser de cualquier tipo. Asimismo, del hecho que afecte su entorno no se sigue que los “liderados” deban adherir a sus valoraciones. Basta con que su praxis inspire a cada quien para realizar su propio tipo de vida. Por tanto, el líder puede serlo únicamente respecto a su particular modo de vivir sin que necesariamente deba intervenir en las preferencias del prójimo. Como veremos en nuestro análisis del Jesús que Nietzsche nos presenta como espíritu libre esta fue su forma de liderazgo.

Distinto es el caso del líder que se convierte en un ejemplo, pues desde dicha posición conduce a otros, más débiles, a nuevos horizontes valóricos. De persistir en el tiempo, podremos

⁴⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 34.

decir que se ha forjado un nuevo tipo de vida que, a partir de una realidad psíquica cuya fortaleza excede los límites del individuo, se presenta como una respuesta a la debilidad de otros.⁴⁸⁸ En palabras de Nietzsche:

Yo fui el primero en ver la auténtica antítesis: -el instinto degenerativo, que se vuelve contra la vida con subterránea avidez de venganza (el cristianismo, la filosofía de Schopenhauer, en cierto sentido ya la filosofía de Platón, el idealismo entero, como formas típicas), y una fórmula de afirmación suprema, nacida de la abundancia, de la sobreabundancia, un decir sí sin reservas aún al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia...⁴⁸⁹

¿Quiénes son los <más débiles> que se dejan guiar por la afirmación suprema, la abundancia de una vida que se experimenta sin reservas? En el contexto de una cultura con las fuerzas vitales en auge, la mayor debilidad se presenta en aquellos cuyo terreno fisiológico carece de las fuerzas necesarias para la emergencia de la voluntad de poder, por lo que no logran ordenar sus instintos en una estructura social que se manifieste en la acción.⁴⁹⁰

Menos grave es el caso de quienes simplemente no cuentan con un terreno fisiológico en el que un instinto haya logrado enseñorearse con la misma fuerza y constancia con que lo ha hecho en la *psyche* del líder. O sea que a su salud y fortaleza se superpone la abundancia, el exceso de aquel que emerge como líder. Específicamente, lo que le sucede a alguien cuya debilidad es de esta índole es que su identidad carece de la profundidad dada por las acciones personificadoras en las que se nutre el instinto regente. O sea que la voluntad de poder entrona ya sea a uno u otro instinto de forma que, siendo un animal sano o no ha llegado a su máximo potencial o alcanza el estado de la gran salud desde instintos que cambian de forma continua. En ninguno de los dos casos el sujeto podrá ser líder de otros, pues su *psyche* carece de la realidad que le permite traspasar el consciente de otros e influir con sus propias fuerzas en el terreno fisiológico del prójimo.

⁴⁸⁸ “Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía necesidad de él.- de su remedio, de su cura, de su ardid personal para autoconservarse... En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general. <<Los instintos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...>>” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 9, pág. 48, Alianza Editorial, Madrid, 2010.

⁴⁸⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial 2008, p. 77. (Énfasis añadido).

⁴⁹⁰ Recordemos que Nietzsche usa el término *Gesellschaftsbau* o estructura social. Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &12, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 34.

La influencia que el liderazgo de Jesús ejerce sobre sus discípulos es única puesto que, sin imponer una forma específica de vida, desde la cual las valoraciones de bien y de mal sirven al juicio y la exclusión de aquellos que no se adapten o sometán, la praxis del amor le permite integrar en su propia *psyche* la realidad psíquica del prójimo; o sea todos los tipos y formas de vida existentes. Con esto no estoy diciendo que el asesino quepa bajo el paraguas del tipo psicofisiológico de Jesús, pero sí experimenta la integración a la realidad psíquica del redentor en la medida que no es juzgado, sino amado. Es esa la experiencia que puede reconfigurar la *psyche* del asesino de modo que el <haber sido amado> le dé una nueva vida desde otra estructura social de instintos. Volveremos sobre este punto más adelante.

Así, desde la perspectiva de nuestra psicofisiología, un líder es quien tras sus acciones tiene una realidad que se manifiesta desde las mejores posibilidades, las más altas de su tipo, en el exceso y la sobreabundancia. Ésta es la que sirve a otros más débiles ya sea para seguirle como ejemplo asumiendo sus valoraciones o, en el caso que Nietzsche prefiere, para afirmar su propia vida. De este modo el *Übermensch* devuelve el sentido a la existencia. Un sentido que, como vemos, no depende del ejercicio de la razón, sino que está dado en la experiencia afirmativa de la vida. Este es el tipo de “planta rara” para la que Nietzsche inventa una filosofía que sirve como tierra y abono a su nacimiento.⁴⁹¹ Nuestro filósofo médico espera surjan otros que, como él, ayuden a construir el espacio de libertad para que los humanos disfrutemos de la gran salud en el placer de los sentidos y el amor al sí mismo y a la vida. Podríamos, incluso, imaginar los términos de un <juramento hipocrático> de los filósofos del futuro. Su compromiso sería con la promoción de las condiciones que sirvan al potenciamiento de cada sujeto en su tipo.

Veamos cómo Sócrates responde a los rasgos que, hemos planteado, son característicos del terreno fisiológico del *Übermensch*. Lo haremos volviendo a revisar una cita de *El nacimiento de la tragedia* que ya exploramos en el primer capítulo:

[...] a Sócrates habría que llamarlo el *no- místico* específico, en el cual, por una superfetación, la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene aquella sabiduría instintiva. Mas, por otra parte, a aquel instinto

⁴⁹¹ “Nosotros lo opuestos a ellos, que hemos abierto nuestros *ojos* y nuestra conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo la planta <<hombre>> ha venido hasta hoy creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura [...] con nuestro hablar y nuestro callar en este lugar nos encontramos en el polo *opuesto* de toda ideología moderna y de todos los deseos gregarios [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza editorial, Madrid, 1979, pp. 68- 69.

lógico que en Sócrates aparece estábale completamente vedado volverse contra sí mismo; en ese desbordamiento desenfrenado muestra Sócrates una violencia natural cual sólo la encontramos, para nuestra sorpresa horrorizada, en las fuerzas instintivas más grandes de todas.⁴⁹²

Es a partir de esta descripción que nos apoyamos para afirmar que existen rasgos constitutivos del terreno fisiológico del *Übermensch* como el imperio relativamente constante de un solo instinto sobre los demás. En el caso de Sócrates se observa claramente que es la *superfetación de su naturaleza lógica* - que nosotros entendemos como un desarrollo excesivo de su instinto lógico-⁴⁹³ la que termina por desplegar a dicho instinto como una de las fuerzas instintivas más poderosas de todas. Veamos la descripción que Nietzsche hace del legado del tipo de vida que Sócrates inaugura y que lo muestra, justamente, como un *Übermensch* cuyo tipo de vida trasciende su existencia particular:

Quien tenga una idea clara de cómo después de Sócrates, mistagogo de la ciencia, una escuela de filósofos sucede a la otra cual una ola a otra ola, cómo una universalidad jamás presentida del ansia de saber, en los más remotos dominios del mundo culto, y concebida cual auténtica tarea para todo hombre de capacidad superior, ha conducido a la ciencia a alta mar, de donde jamás ha podido volver a ser arrojada completamente desde entonces, cómo gracias a esa universalidad se ha extendido por primera vez una red común de pensamiento sobre todo el globo terráqueo [...] quien tenga presente todo eso [...] no podrá dejar de ver en Sócrates un punto de inflexión y un vértice de la denominada historia universal. Pues si toda la incalculable suma de fuerza gastada en favor de aquella tendencia mundial [al saber] la imaginásemos aplicada *no* al servicio del conocer, sino a las metas prácticas, es decir egoístas de los individuos y de los pueblos, entonces es probable que en las luchas generales de aniquilamiento y en las continuas migraciones de pueblos se hubiera debilitado de tal modo el placer instintivo de vivir, que, dado el hábito del suicidio, el individuo [desde su pesimismo práctico] podría producir incluso una horripilante ética del genocidio por compasión [...] [Sólo la religión y la

⁴⁹² Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 122- 123.

⁴⁹³ Que en otras partes Nietzsche dice es el instinto dialéctico. Cf. *Ibid.* pp. 148- 149.

ciencia han actuado] como remedio y como defensa frente a este soplo pestilente.⁴⁹⁴

El párrafo citado parece echar por tierra la crítica nietzscheana a Sócrates que trabajamos en el primer capítulo. Pero esa no es nuestra ruta de análisis. Que Nietzsche reconozca en Sócrates a un *Übermensch*, no implica ningún tipo de aplauso, venia o admiración por el filósofo. Recordemos que en el marco de nuestra psicofisiología nos situamos *más allá del bien y del mal*, buscando entender cómo puede sanarse la *psyche* humana y para ello el estudio de su caso nos da algunas indicaciones fundamentales. Esa es la ruta analítica que diferencia nuestra interpretación de las lecturas que transitan entre la crítica soterrada y la admiración que Nietzsche manifiesta por Sócrates.⁴⁹⁵

Por el momento podemos decir que la descripción nietzscheana del <caso Sócrates> muestra el exceso de una realidad psicofisiológica que provoca un punto de inflexión en la historia universal (entendida desde la perspectiva de una genealogía de la moral y sus efectos sobre el desarrollo humano). El quiebre con el natural curso de los asuntos es provocado por la irrupción que emerge del exceso de las fuerzas psíquicas guiadas por un instinto, en este caso, el dialéctico o lógico, es decir, por la emergencia de un tipo de vida que sirve de ejemplo a otros. Éste se constituye en terreno fisiológico compartido por muchos, hasta el punto en que sus valoraciones, ya transformadas en fisiología, comienzan a ser herencia para las generaciones venideras. De ahí que Nietzsche plantee, como solución a la enfermedad del animal de rebaño, que es necesaria una nueva segunda naturaleza que reemplace aquella que heredamos. En sus términos:

Ya que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores, y de hecho de sus crímenes;
No es posible liberarse totalmente de esta cadena. Si condenamos estas

⁴⁹⁴ *Ibid.* pp. 134- 135.

⁴⁹⁵ “Es posible, por tanto, resumir la posición de Nietzsche: Sócrates ha <<hecho de la razón un tirano>>, pero este camino sin alternativa para muchos después de Sócrates (<<razón=virtud=felicidad>>), no significa más que eso: hay que hacer como Sócrates e instalar una *luz diurna* permanente contra los impulsos oscuros: la luz diurna de la razón>>. [...] La más deslumbrante luz diurna, la racionalidad a cualquier precio, la vida clara, fría, precavida, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, fue en sí misma una enfermedad, otra enfermedad – pero en absoluto un regreso a la “virtud”, a la “salud”, a la felicidad...” Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche, Siglo XXI*, Madrid 2012, pp. 486-487.

Kaufmann menciona al pasar la identificación de Nietzsche con Sócrates, como el primer filósofo de la vida. Luego profundiza en su lucha contra Sócrates en dos sentidos: la denuncia de sus epígonos y una crítica respetuosa de su propia doctrina. Cf. Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974, pp. 391- 411.

aberraciones y nos consideramos libres de ellas, esto no altera el hecho de que las originamos. Lo mejor que podemos hacer es confrontar nuestra naturaleza heredada y hereditaria con nuestro conocimiento y, a través de una nueva disciplina severa, combatir nuestra herencia innata e implantar en nosotros un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza de modo que nuestra primera naturaleza se marchite.⁴⁹⁶

Interpretamos su sugerencia sobre la necesidad de una nueva segunda naturaleza como una de las posibilidades que Nietzsche explora ante la desesperación por el advenimiento del tipo de vida del *último hombre*. Sin embargo, hemos dado ya suficientes argumentos como para demostrar que no es la forma en que podrá lograrse la gran salud, aunque, como bien muestra el mismo Nietzsche que sucedió en el caso de Sócrates, una nueva segunda naturaleza sí puede evitar por un tiempo ciertas calamidades. Lo que nos interesa de la cita anterior es destacar que las valoraciones morales devienen en una fisiología que se hereda desde la constitución de nuestro terreno fisiológico y que Nietzsche observa este fenómeno claramente en el caso de Sócrates. Veamos ahora si nuestro marco analítico sirve para el estudio del Jesús que nuestro filósofo médico nos presenta como *Übermensch*. La descripción más precisa de la psicofisiología de Jesús se encuentra en el aforismo &269 de *Más allá del bien y del mal*:

Es posible que bajo la fábula y el disfraz sagrados de la vida de Jesús se esconda uno de los casos más dolorosos de martirio del *saber acerca del amor*: el martirio del corazón más inocente y más lleno de deseos, que nunca había tenido bastante con ningún amor de hombre, que *exigía* amor, ser amado y ninguna otra cosa más que ésa, con dureza, con insensatez, con explosiones terribles contra quienes rehusaban su amor; la historia de un pobre insaciado e insaciable en el amor, que tuvo que inventar el infierno para enviar a él a quienes no le *querían* amar,- y que al fin, habiendo alcanzado saber acerca del amor humano, tuvo que inventar un dios que es totalmente amor, totalmente *capacidad*- de- amar,- ¡que se compadece del amor humano por ser éste tan pobre, tan ignorante! Quien así siente, quien tiene tal *saber* acerca del amor, - *busca* la muerte.- ¿Mas por qué entregarse a estas cosas dolorosas? Suponiendo que no haya que hacerlo.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 76. (Traducción propia).

⁴⁹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &269, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 239.

Si tenemos a la vista nuestro diagnóstico del amor como manifestación de la enfermedad que padece el animal de rebaño, observamos que el aforismo citado sugiere que esta fuerza vital ya se hallaba corrompida mucho antes que Jesús emergiera en el horizonte histórico. Nietzsche nos aporta al menos dos elementos que apoyan esta lectura: la centralidad en el Antiguo Testamento, del Dios castigador y el tipo de sociedad, en esos tiempos, sometida al poder de los fariseos y asfixiada por los ritos religiosos. Es en este contexto que el mensaje del redentor aparece como “un rayo de sol que de pronto se filtraba por el pavoroso día- noche general y constante [que] pudo sentirse como milagro de <<amor>> [...]”⁴⁹⁸ De modo que, aparentemente, fue la misma religión judía construida sobre la base de un “Jehová iracundo” la que llevó a Cristo a soñar “con su arcoíris y con su escala al cielo por donde Dios descendía hacia los hombres”⁴⁹⁹; un Dios que sacrificaría a su hijo por amor a ellos.

Ponemos el acento en el carácter aparente del hecho de que fuera la religión la causa que llevó a Jesús a soñar con el glorioso amor de Dios, porque no podemos pensar en el redentor como un espíritu libre que crece y se despliega bajo las condiciones dadas por las creencias del Antiguo Testamento. O sea que para desplegar su realidad psicofisiológica era indispensable crearse el espacio de libertad, destruyendo las valoraciones vigentes, que le permitiera luego ser el niño cuya praxis es el amor y su instinto, el de la divinización. Y es que quien goza de la gran salud ni se adapta ni reacciona al entorno, sino que actúa desde sus propias fuerzas. Ese es el rasgo característico que se traduce en una inocencia propia del *Übermensch*, del niño que, o no adquirió la segunda naturaleza, o ha vuelto del abismo, habiendo sufrido las tres transformaciones. De ahí que debamos descartar pensar el amor de Jesús como una reacción a la falta de amor y obligarnos a profundizar en el estado de su salud psíquica para encontrar en su terreno fisiológico aquellas fuerzas que nos permitan entender con mayor profundidad su amor a Dios, al prójimo y a sí mismo. Es Nietzsche quien nos muestra cómo se manifiestan sus fuerzas de modo tal que no deja ninguna duda respecto a que su origen es la realidad psicofisiológica propia del *Übermensch*:

Con cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un <<espíritu libre>>- ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata*, todo lo que está fijo *mata*. El concepto, la *experiencia* <<vida>>, única que él conoce se opone en él a toda especie de palabra, fórmula, ley, fe, dogma. Él habla meramente de lo más íntimo: <<vida>> o <<verdad>> o <<luz>> son sus palabras para designar lo más

⁴⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, & 137, Akal, Madrid, 2011, p. 168.

⁴⁹⁹ *Ibid.*

íntimo,- todo el resto, la realidad entera, la naturaleza entera, el lenguaje mismo no tienen para él más valor que el de un signo, un símbolo.⁵⁰⁰

Parafraseando a Nietzsche, Jesús en su aspecto de espíritu libre sólo conoce la experiencia desde la intimidad con la vida o realidad psicofisiológica, al extremo que habla únicamente de lo más íntimo. De modo que en Jesús encontramos una manifestación excepcional del despliegue de la realidad psíquica. Todo el mundo exterior, inclusive el lenguaje, carece de mundo en el sentido que Jesús no es condicionado por sus distintos aspectos. El exceso de fuerzas de su realidad psíquica le basta para vincularse a la realidad exterior. El aforismo continúa bajo el mismo sínodo confirmando nuestra tesis:

En este lugar no es lícito en modo alguno equivocarse, aún cuando sea muy grande la seducción que hay en el prejuicio cristiano [...]: semejante simbolismo *par excellence* está fuera de toda religión, de todos los conceptos del culto, de toda experiencia del mundo, de todos los conocimientos, de toda política, de toda psicología, de todos los libros, de todo arte – su <<saber>> es justo la *tontería pura* en lo referente a *que* algo así exista. La *cultura* no le es conocida ni de oídas, no necesita luchar contra ella, - no la niega... Lo mismo ocurre con el *Estado*, con el orden y la sociedad civiles en su totalidad, con el *trabajo*, con la guerra – jamás ha tenido motivo alguno para negar <<el mundo>>, jamás ha barruntado el concepto eclesiástico de <<mundo>> ... Justo el *negar* es lo totalmente imposible para él. – Asimismo falta la dialéctica, falta la noción de que una fe, una <<verdad>> pudieran ser probadas con razones (- sus pruebas son <<luces>> interiores, sentimientos interiores de placer y afirmaciones interiores de sí mismo, meras <<pruebas de fuerza>> -)⁵⁰¹

Sánchez Pascual, quien traduce las obras de Nietzsche al español afirma en una nota al pie que Nietzsche habla de *tontería pura* (“reine Thorheit” en alemán) en varios pasajes de sus últimos escritos, refiriendo irónicamente a Parsifal.⁵⁰² Nosotros pensamos que ese caso no se aplica a Jesús, aunque sí podría relacionarse con la lectura nietzscheana del Jesús que homologa a *El idiota*, obra de Dostoievski. Ello en vistas a que bajo ese aspecto Jesús presenta un estado de excitabilidad

⁵⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 69.

⁵⁰¹ La idea de una acción que prescinde del mundo, que nace y se desarrolla enteramente en el terreno fisiológico como despliegue de fuerza vital continúa presente hasta el final del aforismo: “Semejante doctrina no *puede* tampoco contradecir, no comprende en modo alguno que haya, que *pueda* haber otras doctrinas, no sabe representarse en absoluto un modo contrapuesto de juzgar...” *Ibid.* pp. 69- 70.

⁵⁰² Personaje de la ópera *cúlmine* de Richard Wagner.

enfermiza del *sentido del tacto*,” a partir del cual niega el mundo. Estamos frente a un “*habitus* [hábito] fisiológico a su lógica última- como odio instintivo a la realidad.”⁵⁰³ La contradicción entre ambas lecturas se torna evidente si volvemos al aforismo citado donde afirma que Jesús no tenía motivo alguno para negar el mundo.

Nuestra explicación para ambas lecturas de Jesús apunta, una vez más, al carácter purgante de su pensamiento. Nietzsche toma uno de los aspectos de la identidad de Jesús que ha tenido mayor aceptación cultural y lo transvalora. Y es que, como filósofo del futuro, tiene clara su misión: purgar, abrir el espacio de libertad, destruir la segunda naturaleza que se ha forjado desde Sócrates en adelante.⁵⁰⁴ Ciertamente, podría haber puesto mayor énfasis en Jesús como espíritu libre, pero Nietzsche no quiere ser un nuevo Lutero; aprendió del tremendo error que éste cometiera al provocar el resurgimiento de un cristianismo que parecía ya acabado con el Renacimiento.⁵⁰⁵ De ahí que sea comprensible que nuestro filósofo de la gran salud no esté dispuesto a presentarnos a Jesús sólo desde la perspectiva del espíritu libre que no solamente se constituye como el tipo de vida donde el amor es la fuerza rectora, sino que, además, comparte con todos los mártires el feroz destino al que condena la voluntad de poder del colectivo a quienes se atrevan a realizar su tipo de vida.

Lo interesante de la lectura de Jesús como aquel idiota, débil y enfermizo que no puede lidiar con el mundo es que nos sirve para mostrar una de las fórmulas más intrincadas de nuestro filósofo médico, cual es detonar la lucha entre la segunda naturaleza que ha adquirido del hombre teórico y aquella otra segunda naturaleza que se superpuso desde los valores ascetas. El modo en que realiza esta parte de su terapia es entonando la voz de un animal de rebaño, descendiente del hombre teórico que, desde las valoraciones de este último, nos presenta a un Jesús que actúa en la total ausencia de consideraciones de utilidad, guiado por afiebradas imaginaciones. Es evidente que luego, quien haya adquirido la segunda naturaleza del hombre teórico termine por estar de acuerdo con Nietzsche en que <hay que ser idiota>, aunque no lo diga, y califique de tontería pura el tipo de vida de Jesús. Pero luego este <estar de acuerdo> provoca una pugna con la segunda naturaleza que se funda en las valoraciones del asceta para quien Jesús es el hijo de Dios. En síntesis, la terapia

⁵⁰³ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &29, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 65.

⁵⁰⁴ “- Que en mis escritos habla un *psicólogo* sin igual, tal vez sea ésta la primera conclusión a que llega un buen lector – un lector como yo lo merezco, que me lea como los buenos filólogos de otro tiempo leían a Horacio.” Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, &5, Alianza Editorial 2008, p. 70.

⁵⁰⁵ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 325.

consiste en traer al consciente una serie de juicios representando alguna de las dos naturalezas de modo que el paciente se identifica, pero al mismo tiempo rechaza, desde la otra moral, el planteamiento al que había adherido. De ahí que sus obras provoquen tanto movimiento interior en quien las lee, pues deja en evidencia las contradicciones de las valoraciones heredadas. En términos nietzscheanos: “todos, contra nuestra voluntad, contra nuestro conocimiento, tenemos metidos en la carne valores, palabras, fórmulas y morales de orígenes *opuestos*; fisiológicamente considerados, somos *falsos*... Un diagnóstico del alma moderna... ¿por dónde había que empezar? Por sajar con decisión ese cúmulo de contradicción entre instintos, por separar y extraer sus valores enfrentados [...]”⁵⁰⁶

En la lectura de Jesús como espíritu libre son los sentimientos interiores de placer, la experiencia vital anclada en el juego de las fuerzas instintivas y el conocimiento sobre sus luces, las nuevas pruebas de la veracidad y del bien. Este es el modo en que, desde la experiencia de un sujeto que se place en el despliegue del ser que brota de su primera naturaleza surge el amor a sí mismo. En consecuencia, quien encarne su tipo de vida siguiendo el ejemplo de Jesús actuará con independencia de todos los costos y condiciones externas. En este contexto, ¿cómo es el vínculo con el prójimo?

El prójimo es parte de la vida y del mundo que se habita. Pero además es un semejante al que se acoge desde el conocimiento de sí mismo, de las propias luces y sombras. De modo que el amor no se expresa en la fórmula <<te amo *a pesar* de tus imperfecciones>>, sino en aquella cuya máxima se afirma como un <<te amo *con* tus imperfecciones>>. Es decir, se cumple <nuestro mandamiento>. En este punto debemos detenernos para resolver una cuestión fundamental: ¿qué significa seguir el ejemplo de Jesús?

Responder el interrogante nos obliga a profundizar en la comprensión de <nuestro mandamiento> analizando tanto el estado interno que experimenta quien goza de la gran salud siguiendo el ejemplo de Jesús, como del modo en que se vincula al prójimo; vínculo que es consecuencia directa del conocimiento que el sujeto tiene de sí.

En páginas anteriores citamos el aforismo &269 de *Más allá del bien y del mal* donde Nietzsche nos habla sobre *el saber acerca del amor* que martirizaba a Jesús, en una lectura que, en el marco de las tres transformaciones, lo acerca más al estado del león que del niño. Vemos al león

⁵⁰⁶ Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, Ediciones Siruela, 2005, Madrid, p. 59.

claramente en el hecho de que, en lugar de realización e inocencia, su estado es el de un “insaciado,” que exige con dureza “ser amado”. Nietzsche nos dice que incluso tuvo que inventar un infierno para amenazar a quienes no le amaran. En nuestra lectura aquí nos encontramos con el Jesús que, en su camino al abismo, reacciona a ese entorno de estricto desamor, cuyo fundamento es el Dios que castiga a sus criaturas. Por tanto, aún no logra el estado que hemos venido describiendo es propio del *Übermensch*. Aún debe experimentar el autodesprecio para hundirse en su ocaso y pasar al otro lado.⁵⁰⁷

En *El Anticristo* encontramos otros pasajes en los que Nietzsche describe el surgimiento de un Jesús transvalorador, reactivo que busca crear el espacio para <su libertad>.⁵⁰⁸ Como ya sabemos, en toda comunidad donde impere la moral del miedo los elementos *contranaturaleza* van a cobrarse la vitalidad de sus víctimas. Congruentemente con nuestro diagnóstico Nietzsche afirma que la sociedad que enfrenta Jesús es “un terreno tan *falso*,” que en él “toda naturaleza, todo valor natural, toda *realidad* tenían en contra de sí los instintos más hondos de la clase dominante.”⁵⁰⁹ Es frente a este mundo que surge Jesús en su forma de león; se enfrenta a las valoraciones de milenios y niega desde un *cristianismo*⁵¹⁰ que aún lleva en sí la oposición y la rebeldía, “la última forma de realidad, el <<pueblo santo>>, el <<pueblo de los elegidos>>, la realidad *judía* misma.”⁵¹¹

La lucha de Jesús aparece entonces como un tránsito por el más profundo de los abismos: aquél en el que “el instinto sacerdotal” ya no tolera “al sacerdote como realidad”. De ahí que Nietzsche afirme que “el cristianismo *niega* a la Iglesia.”⁵¹² En este punto emerge un momento de la historia de Jesús homologable al caso de Sócrates. Pues mientras al filósofo Nietzsche lo acusa de ser “un instrumento de la disolución griega”⁵¹³ a partir de “su influjo disolvente sobre los

⁵⁰⁷ Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Del camino del creador”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 38.

⁵⁰⁸ Recordemos que esa es la acción propia del león en las tres transformaciones. *Ibid.* “De las tres transformaciones”, pp. 53-55.

⁵⁰⁹ “El pueblo <<santo>>, que para valorar todas las cosas no había conservado más que valores sacerdotales, palabras sacerdotales, y que con una coherencia lógica que infunde miedo había apartado de sí como <<no santo>>, como <<mundo>>, como <<pecado>> todos los demás poderes que subsistían en la tierra [...]” Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &27, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 62.

⁵¹⁰ Nietzsche usa las cursivas en el texto. En nuestra lectura éstas se explican a partir de que se trata de un cristianismo cuya realidad fisiológica no es la de la gran salud sino la del nihilista, crítico que lucha por despertar el brote de su primera naturaleza.

⁵¹¹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &27, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 62.

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial 2008, p. 76.

instintos”,⁵¹⁴ de Jesús dirá que, guiado por su incredulidad en la existencia de hombres superiores, puso en riesgo la sobrevivencia de un pueblo que dependía de esa casta sacerdotal y así no sucumbir. De modo que el ataque a dicha casta “era un ataque al instinto más hondo del pueblo, a la más tenaz voluntad de vivir de un pueblo que jamás haya existido en la tierra.”⁵¹⁵

En los dos momentos históricos destacados vemos el efecto que el *Übermensch* tiene sobre las realidades psíquicas de sus contemporáneos. La experiencia cobra dimensiones trágicas en la medida que todo *Übermensch*, antes de alcanzar la gran salud y precisamente para lograrlo, tendrá que crear su espacio de libertad.

Es fundamental remarcar que sin el espacio de libertad que se logra en la lucha del león no es posible la acción y, en consecuencia, quien no haya hecho su transformación no encontrará el camino para el fortalecimiento de un instinto sobre los demás. De ello se sigue que no habrá posibilidades de consolidar una personificación que devenga en una identidad capaz de trasuntar las fuerzas de su realidad psíquica hacia otros constituyéndose en un ejemplo a seguir. En su forma de león, Nietzsche describe a Jesús como un “anarquista santo, que incitaba al bajo pueblo, a los excluidos y <<pecadores>>, a los *chandalas* existentes dentro del judaísmo, a contradecir el orden dominante – con un lenguaje que, en el caso de que hubiera que fiarse de los evangelios, todavía hoy conduciría a Siberia, era un criminal político [...]”⁵¹⁶

Tanto en los registros históricos como filosóficos, podemos observar que la aparición de Jesús y Sócrates sacudió hasta su derrumbe las estructuras que sostenían las formas de vida hasta entonces. Pero entre ambos casos hay una gran diferencia en la que vale la pena detenerse: mientras Sócrates batalla contra la anarquía de los instintos, Jesús lo hace contra las costumbres, creencias y hábitos configuradores de la segunda naturaleza del animal del rebaño.

Si revisamos el primer capítulo de la presente investigación nos encontramos con varios elementos que justifican la preferencia nietzscheana por la cultura trágica justamente en vistas a que en su contexto no se generaba una segunda naturaleza. Recordemos que Sócrates surge en el único período que a juicio de Nietzsche le es lícito denominarse “período moral”⁵¹⁷ puesto que la

⁵¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 122-123.

⁵¹⁵ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &27, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 63.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ Cuando la medida de “valores aristocráticos y de la fe en la <<procedencia>> [*psyche*], [eran] el signo distintivo de un período al que le es lícito denominar, en sentido estricto, período moral; la primera tentativa

senda hacia el sí mismo estaba abierta y la máxima del oráculo recomendaba recorrerla. De dicho tránsito se seguía la afirmación del tipo de vida singular. A nivel de terreno fisiológico ello significa que, en lugar de haber un instinto- el racional o gregario- impidiendo el despliegue de las fuerzas vitales, nos encontramos con el caos instintivo propio del animal sano. Dicho caos tenía su propio dios al que se le rendía culto. Hablamos de Dionisio que conduce a los humanos a un estado de embriaguez “en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí.”⁵¹⁸

Es en el olvido de sí entendido como la identidad o el yo consciente, que se accedía al inconsciente, donde se recorrían las fuerzas vitales, se las experimentaba y conocía. Claramente, no es posible salir de ese estado sin una voluntad de poder que, en el caso de la cultura trágica, Nietzsche dice coronaba regente al instinto apolíneo. Un terreno fisiológico regido por el instinto apolíneo se experimenta como un estado de “mesurada limitación, ese estar libre de las emociones más salvajes, ese sabio sosiego del dios escultor.”⁵¹⁹ Este es el instinto responsable de la creación del Olimpo:

El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, en el cual la <<voluntad>> helénica se puso delante de un espejo transfigurador. Viviéndola ellos mismos es como los dioses justifican la vida humana -¡única teodicea satisfactoria!⁵²⁰

Hemos llegado al epicentro de la perspectiva nietzscheana en torno a la superioridad del arte griego, cual es que su manifestación apolínea contiene la realidad dionisiaca. Planteado en nuestros términos, diremos que su vigencia en el tiempo está dada porque en el mantener abierto el acceso al terreno fisiológico y construir una ruta apolínea para su despliegue,⁵²¹ la cultura trágica se convirtió en terreno fértil para la realización del singular tipo de vida de cada quien. En este contexto Apolo y Dionisio son nombres para instintos elevados a la categoría de dioses que luchan por gobernar el terreno fisiológico. Es su alianza desde la voluntad de poder la que origina la cultura trágica donde el individuo logra el estado de la gran salud al afirmar la vida desde su realidad

de conocerse a sí mismo queda así hecha.” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &32, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 57.

⁵¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 45.

⁵¹⁹ *Ibid.* p. 44.

⁵²⁰ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 55.

⁵²¹ “[...] el Apolo formador de estados es también el genio del *principium individuationis*, y que ni el Estado ni el sentimiento de la patria pueden vivir sin afirmación de la personalidad individual.” *Ibid.* p. 174- 175.

psicofisiológica. Nietzsche nos habla de la lucha constante entre ambos instintos “hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la <<voluntad>> helénica, se muestren apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática.”⁵²²

En un mundo de individuos vigorosos y sanos, ¿cómo pudo Sócrates hacerse su espacio?

Desde nuestras reflexiones anteriores ya hemos respondido diciendo con Nietzsche que su instinto lógico se transformó en él en una de las fuerzas psíquicas más poderosas de todos los tiempos. Pero su realidad psicofisiológica es más compleja y vale la pena ahondar en ella.

Desde la descripción de Sócrates como aquel que se distingue por “aquella maldad de raquítico”,⁵²³ cuya fealdad da paso a la emergencia de un resentimiento que condena a la cultura trágica e impone su gusto plebeyo por la dialéctica a los valores aristocráticos,⁵²⁴ encontramos al filósofo en su forma de león que se creó su espacio desde una alianza con su amigo Eurípides. Ambos expulsaron a Dionisio de la tragedia y reemplazaron a Apolo por la razón.⁵²⁵ ¿Fueron conscientes los griegos de este quiebre cultural que disolvió sus fuerzas instintivas? Según el propio Nietzsche los partidarios de los <<buenos tiempos viejos>> dirigían sus dardos en contra del filósofo y el trágico cuando buscaban responsables del sacrificio del vigor del cuerpo en pos de “una discutible ilustración (*Aufklärung*)”⁵²⁶ que había resultado “en una progresiva atrofia de las fuerzas corporales y psíquicas.”⁵²⁷

⁵²² *Ibid.* pp. 41- 42.

⁵²³ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 45- 46.

⁵²⁴ “Con Sócrates el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica: Ante todo, con esto queda vencido un gusto *aristocrático*; con la dialéctica la plebe se sitúa *arriba*.” *Ibid.* p. 46.

⁵²⁵ Suele confundírsele con la razón. Pocos son los lectores que han comprendido la tremenda diferencia entre ambos instintos. Puesto que la razón no es creadora del arte ni Apolo un instinto que sirve al *castradismo* de los demás desde la autocorrección del ser en pos de su adaptación a normas externas, sino su realización onírica. La definición que Nietzsche da de ambos instintos es clarificadora: “Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dionisio, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, en el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no- escultórico de la música, que es el arte de Dionisio: esos dos instintos tan diferentes marchan el uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis, sobre la cual sólo en apariencia tiende un puente la común palabra <<arte>>: hasta que, finalmente, por un milagroso acto metafísico de la <<voluntad>> helénica, se muestren apareados entre sí, y en ese apareamiento acaban engendrando la obra de arte a la vez dionisiaca y apolínea de la tragedia ática.” Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 41- 42.

⁵²⁶ El término *Aufklärung* en alemán significa Ilustración.

⁵²⁷ Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 120.

En contraste con esa comunidad en la que los individuos fuertes constituían contracorrientes capaces de manifestar diversos tipos de realidad psicofisiológica desde su singularidad apolínea, Jesús se encuentra con una comunidad religiosa. Describimos este tipo de colectivo en el capítulo pasado donde, recordemos, hablamos de una unión entre individuos fundada en la necesidad que resulta de la debilidad psíquica de sus miembros. En ella las leyes de la moral del miedo suprimen toda amenaza, es decir, cualquier manifestación de un tipo de vida que pueda poner en jaque al tipo de vida triunfante.

De modo que la diferencia entre el trabajo que hace Sócrates para generarse su espacio de libertad y el desafío de Jesús consiste en que el redentor debe enfrentarse a una segunda naturaleza que hay que extirpar para que nazca el amor a sí mismo y, en consecuencia, el amor al prójimo. Esta es una ruta del todo distinta a la del filósofo que dialoga con cada uno de sus interlocutores afectando su realidad psíquica a partir de los flancos débiles que detecta en su terreno fisiológico. De ahí que tras la etapa del león, filósofo y redentor desde su condición de *Übermensch*, realicen movimientos contrarios con resultados opuestos. Mientras la realidad psicofisiológica de Sócrates trasunta en un tipo de vida que triunfa, la de Jesús se extingue con él: “Ya la palabra <<cristianismo>> es un malentendido -, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz.”⁵²⁸ ¿Cómo explicarlo?

Hurgar en los aforismos en búsqueda de una hebra que nos permita responder nos exige volver sobre la sabiduría contenida en <nuestro mandamiento>. Hasta ahora podemos sintetizarla diciendo que quien conoce sus fuerzas psíquicas- con todas las limitaciones que dicho conocimiento tenga- puede incorporar como hábito el amarse a sí mismo. Ello gracias a que su conocimiento le permite, no sólo realizar su tipo de vida, sino además, ser recibido por los demás miembros de su comunidad en tanto se conforme de aquellos iguales que también aman al prójimo como a sí mismos. O sea que el amor resulta de la realización de la realidad psíquica que, en el sentido psicofisiológico, constituye <<el ser>> del sujeto. La proyección de ese amor, que se experimenta como un instinto vital asociado a la realización del ser, es el modo en que emerge la experiencia del amor al prójimo. Es en este contexto que podemos comprender a Nietzsche cuando reflexiona:

¿Qué significa la <<buena nueva>>? La vida verdadera, la vida eterna está encontrada – no se la promete, está ahí, está *dentro de vosotros*: como vida en el amor, en el amor sin sustracción ni exclusión, sin distancia. Todo hombre es

⁵²⁸ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &39, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 77.

hijo de Dios – Jesús no reclama nada para sí solo – en cuanto hijo de Dios todo hombre es idéntico al otro...⁵²⁹

El que Jesús no reclame nada para sí solo, se declare idéntico al otro y ponga el paraíso dentro del ser humano nos da la pista que responde al hecho de que su tipo de vida no haya trascendido o, al menos, no en los términos que aquí trabajamos, como realidad psicofisiológica. Y es que a diferencia de Sócrates, Jesús no deja como legado más que una praxis que respeta la singularidad del prójimo al punto que su amor se traduce en un *desear que seas*. Ello desde un estado de inocencia que, debido a la nutrición del instinto de la divinización y del amor entrelazados por la voluntad de poder, permite vincularse a la realidad desde el hábito de amar, evitando el juicio, la enemistad y el odio. Lo interesante es que este terreno fisiológico sirve a cualquier tipo de vida: el médico, el político, el artista, etc. Ciertamente, pueda decirse lo mismo de otros tipos donde el hábito sea el esfuerzo en lugar del amor o el pensamiento, la creatividad, etc. De ello se sigue que, nuestro filósofo médico recomiende, que cada quien encuentre para su terreno fisiológico la conformación adecuada a sus condiciones corporales. Sin embargo, del mismo modo que vimos sucediera en el contexto de la cultura trágica, es posible que no logre su más elevado potencial. O sea que es en el tipo de Jesús donde encontramos un rasgo del terreno fisiológico que es consustancial al estado de la gran salud. Este rasgo se manifiesta en una praxis que era constitutiva del tipo de Jesús y es descrita por Nietzsche en los siguientes términos:

Este <<buen mensajero>> murió tal como vivió, tal como *enseñó* – *no* para <<redimir a los hombres>>, sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, - su comportamiento en la *cruz*. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, incluso, lo *provoca*... Y él ora, sufre. Ama *con* quienes, *en* quienes le hacen mal... Las palabras dichas al *ladrón* en la cruz contienen al evangelio entero: <<Éste ha sido en verdad un hombre *divino*, un “hijo de Dios”>> dice el ladrón. <<Si tú sientes eso – responde el Redentor – entonces estás *en el paraíso*, entonces tú también eres hijo de Dios...>> *No* defenderse, *no* encolerizarse, *no* hacer- responsable a nadie... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, - *amarlo*.⁵³⁰

⁵²⁹ *Ibid.* &29, p. 65.

⁵³⁰ *Ibid.* &37, pp. 72- 73.

En este sentido Sócrates no calza con la descripción que hemos venido haciendo del *Übermensch*, puesto que carece de la inocencia del niño que emerge de las tres transformaciones, a todas luces visibles en el caso de Jesús. “En él todo es exagerado, *buffo* [bufo], caricatura, todo es a la vez oculto, lleno de segundas intenciones subterráneo.- [...]”⁵³¹ Así, aunque Nietzsche diga de ambos en ciertos momentos que son resentidos-, Sócrates no logra experimentar el amor por sí mismo que permite constituirse en la condición de posibilidad para que cada quien fortalezca su tipo de vida. Peor aún, Sócrates se detesta. Nietzsche relata ese autodesprecio de manera bastante cómica: “Un extranjero que entendía de rostros, de paso por Atenas, le dijo a Sócrates a la cara que *era un monstrum*, - que escondía en su interior todos los vicios y apetitos malos. Y Sócrates se limitó a responder: <<¡Usted me conoce, señor mío!>>.”⁵³² El que Sócrates se autodespreciara no significa que fuese un nihilista negador de la vida. Lo que sucede es que, viviendo bajo parámetros que se sitúan *más allá del bien y del mal*, en la fortaleza y la debilidad propias de la salud, existe el espacio de libertad para realizar esas fuerzas vitales. De modo que en la cultura de las fuerzas vitales en auge incluso en el autodesprecio puede fortalecerse la vida.

De lo planteado se sigue que una comparación entre el éxito de Sócrates y el fracaso de Jesús en trascender su tipo de vida se explica por la presencia en el primero de fórmulas claras que establecen valoraciones capaces de trasuntar en hábitos y devenir en segunda naturaleza. Por el contrario, la praxis de Jesús queda resumida en <nuestro mandamiento> cuya sabiduría no hemos develado hasta sus aspectos más profundos, porque no teníamos a la vista un cuadro más completo de Jesús entendido como espíritu libre. En lo que sigue realizaremos dicha tarea con el fin de explicar, del modo más preciso posible, el tipo psicofisiológico de Jesús.

Mientras en los griegos el terreno fisiológico abría espacio de libertad a los ciudadanos desde la interrelación de los instintos apolíneo y dionisiaco cuya realidad psíquica se manifestaba en el arte y el Olimpo, en Jesús el espacio de realización de la singularidad está dado en una praxis, la praxis del amor y el abrazo del prójimo en que el vínculo con el sí mismo se replica. Así, desde la lectura que proponemos, el estado psíquico de quien entra al paraíso dado en la realidad psicofisiológica de Jesús es el del *amor trino*: al Padre que encuentra en la *psyche* identificado por nosotros como el instinto de divinización que todo lo significa como presencia celestial; amor a ese sí mismo que se acepta y abraza como expresión de la vida y, desde dicha experiencia íntima, amor

⁵³¹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 45.

⁵³² *Ibid.*

al prójimo. De nuestro análisis se sigue que la realización del tipo de vida del cristiano no responde a un contenido con fórmulas fijas sino a un modo amoroso de vincularse desde su realidad psicofisiológica al mundo.

Ese modo amoroso que empapa los vínculos de la praxis que Jesús legara al mundo, logra manifestarse en un tipo de vida hasta entonces desconocido. Éste se despliega desde la misericordia hacia el prójimo que experimenta quien, por conocerse a sí mismo, reconoce su propia fragilidad y ve, en el otro, a su igual. Podemos decir lo mismo, pero en el lenguaje de Zaratustra: “Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres, con su riqueza. Para ello tengo que bajar a la profundidad: como haces tú al atardecer, cuando traspones el mar llevando luz incluso al submundo, ¡astro inmensamente rico!”⁵³³ Es interesante que Zaratustra reconozca a renglón seguido que, para lograrlo, también él tiene que hundirse en su ocaso, o sea, en nuestro lenguaje, acceder a las fuerzas de la *psyche*. Es en ellas que se encuentra la riqueza de todo ser humano; son ellas las que han quedado descartadas bajo la rúbrica de la locura y sólo así es posible devolverlas en un gesto de amor radical.

La realidad psicofisiológica de este amor así experimentado es portentosa. Sólo quien se vincula consigo mismo y con el mundo desde dicho estado no necesita de una realidad externa; de ahí que no ame por necesidad, que ame por amor, pues se basta a sí mismo y ha aprendido a integrar los aspectos más frágiles de una *psyche* siempre viva. O sea que ha aprendido a sumergirse en la corriente de las fuerzas de la vida sin oponer resistencias, sin necesidad de negar, sino simplemente siendo quien se <es> desde el amor que se constituye en el cimiento sobre el cual se sostiene la vida. No cabe duda de que nuestra descripción es una exégesis que avanza la psicofisiología nietzscheana en varios asuntos. Pero podemos decir que algunas intuiciones él ya las tenía como cuando afirma que “hay momentos y, como lo fueron las chispas brillantes del fuego del amor en cuya luz dejamos de entender la palabra Yo, hay algo más allá de nuestro ser que en estos momentos se mueve hacia él y, por lo tanto, poseemos un sincero anhelo de puentes entre aquí y allá.”⁵³⁴

El amor así descrito es muy distinto de la forma en que el cristianismo lo comprendiera. Nietzsche piensa al respecto y, en nuestra misma línea de análisis desentraña los rasgos del amor que un Jesús, en su versión de rey de los resentidos, legó a su comunidad. Nuestro filósofo médico

⁵³³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 33.

⁵³⁴ Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 161. (Traducción propia). (Énfasis añadido).

comienza reflexionando en torno a las dificultades que entraña sentir por otra persona un amor profundo y, al mismo tiempo, despreciar su inteligencia. Luego continúa en los siguientes términos:

Quien pudiera amarse a sí mismo con la más pura clase de amor sería aquel que al mismo tiempo se despreciase y dijera de sí: no desprecies a nadie salvo a ti mismo, pues únicamente tú puedes conocerte. Esta es quizás la posición del fundador de la religión cristiana ante el mundo. Amor por conmiseración de sí y de toda su despreciabilidad es el núcleo del cristianismo una vez despojado de todo envoltorio y la mitología. El sentimiento de la despreciabilidad nace del autoconocimiento, y éste a su vez de la necesidad de venganza. Quien se ha hecho sufrir bastante, quien se ha flagelado bastante a sí mismo por pecados de toda índole, comienza a sentir contra sí el sentimiento de venganza.⁵³⁵

Sobre las reflexiones nietzscheanas cabe hacer dos comentarios fundamentales. El primero dice relación con el estado psicofisiológico del Jesús que es espíritu libre y que, en ningún caso, podría experimentar el amor desde el autodesprecio de sí mismo si es que, como hemos dicho, en el camino del autoconocimiento ha encontrado a Dios y se ha reconocido su hijo. Explicar la diferencia entre el amor que surge del autodesprecio y el amor que emerge del aprecio de sí nos permite observar el tipo de fuerza o energía que producen los instintos rectores en uno y otro caso.

Recordemos que el animal de rebaño tiene un terreno fisiológico cuya herida se traduce en una lucha consigo mismo y que su rasgo esencial es la negación (*castradismo*) de los instintos. De ahí que podamos decir que el tipo fuerza característica en su experiencia vital es centrífuga, es decir, disgrega, niega, separa, oculta, divide y conflictúa las fuerzas vitales.

El *Übermensch* se encuentra en las antípodas. Como ya hemos planteado en la introducción, la voluntad de poder integra, reúne, armoniza, ordena, los distintos aspectos de su *psyche*. De ahí que podamos decir que su fuerza es centrípeta. El correlato en la realidad de dicha fuerza se observa en todas las propuestas de Jesús en torno a abandonar el juicio sobre los demás, amar al enemigo y, por supuesto, cumplir con <nuestro mandamiento> que implica integrar al sí mismo en todos sus aspectos. Y, como ya sabemos por lo investigado en el primer capítulo que, una vez que cierto hábito ha sido practicado o muy intensamente o por varias generaciones, éste deviene en un instinto. De

⁵³⁵ Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Vol. 1, &18 [34], Akal, Madrid, 2002, p. 301.

modo que, si tuviéramos que hablar de un *instinto crístico* que sólo guió a Jesús, éste tendría por rasgo esencial el de integrar a los seres humanos desde la praxis del amor.

Frente al mundo conocido en esa época que va desde el Antiguo Testamento a la ley del Talión con praxis siempre discriminadoras que se traducían en altos grados de violencia doméstica y en guerras entre los pueblos, no cabe duda de que el tipo de Jesús sí trae algo completamente nuevo, nunca visto antes. Profundizaremos sobre el *instinto crístico* en la próxima sección buscando las huellas de su presencia en la obra de Nietzsche.

Para terminar de configurar nuestra radiografía de la psicofisiología de Jesús podemos decir que en su terreno fisiológico vemos una realidad interior cuyos instintos se encuentran integrados por una voluntad de poder que establece como gobernantes al instinto de la divinización y el instinto del amor. Los demás instintos se relacionan en armoniosa tensión: la tensión de la vida misma.

La *psyche* así dispuesta tiene una alta sensibilidad respecto al modo que le afecta el mundo exterior. Ello se explica, justamente porque debido a la integración de todos los instintos lo que nutre o deseca a unos, afecta a todos los demás. De ahí que sea posible acceder a un estado superior del subconsciente que deviene en conciencia y, por tanto, realidad psíquica que se manifiesta tanto en la palabra como en las acciones. En otras palabras, el puente entre el consciente y la *psyche* se encuentra intacto y no requiere mayor esfuerzo el tránsito entre ambos. La nota característica de la sabiduría que provee el *instinto crístico* es la proyección de su realidad en otros de modo que también puedan integrar los aspectos de su *psyche* y reconstruir el puente que la herencia ha roto. En estas circunstancias no cabe la interpretación de Jesús como un tipo psicofisiológico que niega el mundo por su hípersensibilidad, sino al contrario, una constatación de un tipo de vida cuya fortaleza radica en su sensibilidad al punto que es capaz de amar incluso a su enemigo.

Además, tanto en el caso del sermón de la montaña como en la exigencia de amar en lugar de juzgar, vemos que quien logra acercarse al tipo de Jesús desarrolla la capacidad de armonizar e integrar intuitivamente (lo que quiere decir <desde la configuración de su terreno fisiológico>), los sucesos de la vida interior y la manera en que los registra su *psyche*. Ello se explica en la medida que no sólo carece de una sombra a la que no accede y cuya afectación se manifiesta involuntariamente en las acciones y reacciones de la persona común, sino además porque la sensibilidad intuitiva que resulta de la integración de sus instintos le permite acceder a realidad interior para recepcionar los eventos exteriores que nunca sobrepasan la intensidad de la experiencia dada en el terreno fisiológico. De ahí nace la capacidad de poner la otra mejilla y amar al enemigo.

Conviene volver por última vez sobre nuestra explicación acerca de por qué el tipo de Jesús no es transmitido mientras el de Sócrates sí deviene en segunda naturaleza. Proponemos retomar este punto con el fin de cambiar el énfasis de nuestro análisis. Si antes hablamos del terreno fisiológico, ahora queremos observar más bien en la identidad psicológica al Jesús que es espíritu libre. Con dicho fin reemprenderemos la búsqueda de sus formulaciones, su modo de ser y la manera cómo se vincula a su prójimo.

Hemos explicado que el tipo de vida de Jesús, por ser una praxis que lleva a la realización del <ser> en el sentido psicofisiológico, no contiene fórmulas morales como “aquella ecuación socrática de razón =virtud= felicidad” que a juicio de Nietzsche es “la fórmula más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en especial, todos los instintos del heleno antiguo.”⁵³⁶ Tampoco hay, en la propuesta de Jesús en su versión de espíritu libre, ningún acto condenable, desde ningún punto de vista. Y es que su propia realidad psicofisiológica muestra dicha imposibilidad en aquella manifestación que toma forma de sentencia y dice: <el que esté libre de pecado que tire la primera piedra>. Es decir, desde el tipo psicofisiológico de Jesús no sólo se reconoce la falibilidad humana en general, sino, además, se nos muestra que se ubica en una posición que quiebra con los parámetros morales de la segunda naturaleza constituida por los valores religiosos de la época. De ahí que Nietzsche diga que todo lo “que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal [entiéndanse ambos criterios como la etiqueta de las valoraciones de la moral imperante].”⁵³⁷

Pero ¿cómo llegar a una descripción más cercana, más fidedigna del Jesús cuyo amor es condición de posibilidad para que otros puedan ser sí mismos? ¿Dónde encontrarlo depurado de los prejuicios, gustos, preferencias y valores del animal de rebaño?

Ya dijimos que nuestro filósofo médico se niega rotundamente a insuflar nuevas fuerzas vitales a un cristianismo que enferma al humano hasta su degradación y decadencia. Es tanto lo que se ha cuidado de no caer en la trampa que tuvo que hablar de sí como del *anticristo*, que a estas alturas ya debiésemos entender con una corrección y hablar de Nietzsche como del *anticristiano*.

Nuestro filósofo médico *anticristiano* afirma que Jesús “no nos ha sido conservado más que en una gran desfiguración.”⁵³⁸ Dice que existen muchos motivos por los cuales “no podía

⁵³⁶ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, pp. 45-46.

⁵³⁷ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &153, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 107.

⁵³⁸ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &31, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 66.

permanecer puro, íntegro, libre de añadidos.”⁵³⁹ Entre ellos menciona las huellas que le dejó el medio en el que nació desde el que la mirada nietzscheana lo identifica como el rey de los resentidos o aquél que se queda en el estado del león y jamás logra la gran salud, amando desde la rabia y el odio a un mundo que desprecia <<su ser>>. Nietzsche también pone el énfasis en los motivos políticos que marcaban el destino de los miembros de la primera comunidad cristiana, quienes usaron a Jesús con fines de guerra y propaganda.⁵⁴⁰ Pero además reconoce que existía la necesidad de uniformar a Jesús bajo formas más conocidas que lo hicieran aprehensible. Así, “lo *proprium* [peculiaridad] de toda veneración grande, principalmente sectaria [...] [es que] ésta borra del ser venerado los rasgos e idiosincrasias originales [...]”⁵⁴¹ Y si los rasgos originales de Jesús han sido borrados, entonces tenemos en ello otra prueba a favor de que aquella imagen que sirviera al triunfo del cristianismo no corresponde, al menos para Nietzsche, al Jesús original. O sea que ya podemos descartar al rey de los resentidos, promotor del amor sacrificial y de la idea de un ser humano que debe despreciarse por su condición de pecador, por ser una mera invención de sus seguidores. Sobre la versión del tipo de Jesús homologable a *El idiota* ya expusimos los argumentos que sirven para rechazarla como aquella tesis del tipo que Nietzsche hubiese preferido sobre las otras. Nos quedan el anarquista y el redentor.

Nietzsche se empeña en hacer notar la contradicción entre el Jesús que emerge como un espíritu libre “cuya aparición produce el efecto de un Buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, aquel enemigo mortal de teólogos y sacerdotes [...]”⁵⁴² Desde nuestro estudio psicofisiológico para nosotros no hay contradicción: estamos observando las transformaciones de un Jesús a quien nadie conoció hasta los treinta años, probablemente porque, siendo una oveja más del rebaño, no había mucho que decir de él. Luego, en su forma de león vemos al anarquista que se lanza al abismo y logra conocer el paraíso interior en que habita, desarrollando el hábito de amar desde el que surge el *instinto crístico* como la mayor fuerza que jamás haya conocido la humanidad. Es entonces cuando estamos frente al *Übermensch* o espíritu libre. Respecto de él, la visión que trasciende en el tiempo de Jesús no es más que, como Nietzsche afirma, el resultado de la necesidad por parte de la comunidad, de un teólogo juzgador, litigante, colérico que “sin la menor vacilación, colocó también en su boca aquellos conceptos completamente ajenos al evangelio de los que ahora

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid* p. 68.

⁵⁴¹ *Ibid.* p. 67.

⁵⁴² *Ibid.*

ella [la comunidad] no podía prescindir, el <<retorno>>, el <<juicio final>>, toda especie de expectación y promesa temporales. —⁵⁴³

O sea que Nietzsche reconoce explícitamente en el aforismo &31 del *Anticristo* que el tipo de Jesús no habita entre los cristianos; que sus simbolismos fueron tergiversados y, por tanto, hemos dado con otra razón más para apoyar nuestra tesis que encuentra mayor consistencia y veracidad en la comprensión nietzscheana de Jesús como espíritu libre. Entre las líneas de ese aforismo hallamos también la clave que nos conduce a la lectura del tipo de Jesús como espíritu libre desde una perspectiva psicológica que rescate su identidad externa. Es una clave que, en nuestra lectura, se encuentra en estado de transvaloración; es decir, niega lo que desea afirmar. La podemos leer escrita por la pluma del propio Nietzsche: “Habría que lamentar que en la cercanía de ese interesantísimo *decadént* [Jesús] no haya vivido un Dostoievski, quiero decir, alguien que supiera sentir precisamente el atractivo conmovedor de semejante mezcla de sublimidad, enfermedad e infantilismo.”⁵⁴⁴

De Dostoievski nuestro filósofo médico aprende no sólo sobre la versión debilitada y enferma de un Jesús demasiado sensible como para apreciar el mundo que lo hiere de modo incesante, sino además, sobre lo que es afín al criminal.⁵⁴⁵ Nietzsche llega incluso a afirmar que: “Dostoievski [es] el único psicólogo, dicho sea de paso, del que yo he tenido que aprender algo: él es uno de los más bellos golpes de suerte de mi vida [...]”⁵⁴⁶ Y si Nietzsche pudo homologar el mundo de los evangelios “aquel mundo raro y enfermo” a un “mundo que se diría salido de una novela rusa”,⁵⁴⁷ rescatando la visión de Jesús como el protagonista de la novela *El Idiota*, y comprender a los criminales desde la descripción de Rodion Romanovich Raskolnikov en *Crimen y Castigo*, entonces, ¿por qué negarse a aprender del Jesús con quien habla el Inquisidor en *Los Hermanos Karamazov*?

Ahora que hemos transvalorado la clave que conduce a la descripción de Jesús como *Übermensch* de la que Nietzsche pudo haber aprendido, debemos sumergirnos en el cuento que narra Iván a su hermano Aliosha sobre la segunda venida de Jesús a la tierra. Así podremos

⁵⁴³ *Ibid.* p. 68.

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 67.

⁵⁴⁵ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, &45, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 129.

⁵⁴⁶ *Ibid.*

⁵⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, &31, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 67.

contrastar su identidad psicológica con la descripción de su terreno fisiológico y observar si son coherentes o contradictorias.

Comencemos por el aspecto exterior de Jesús y el modo en que se vincula al mundo que, como ya vimos, Nietzsche afirma es desde un simbolismo que está fuera de toda religión y de toda experiencia histórica.⁵⁴⁸ Nosotros lo hemos explicado a partir del *instinto crístico* que resulta de la interrelación del instinto del amor y el de la divinización. Estamos frente al simbolismo del amor divino que se manifiesta desde una realidad psicofisiológica a la que los sujetos no logran sustraerse. En palabras de Dostoievski: “El pueblo se siente atraído a Él por una fuerza irresistible [...] Él avanza sigiloso en medio de las gentes, sonriéndoles con piedad infinita. El sol del amor arde en su corazón, sus ojos irradian luz y virtud que se vierte en los corazones, moviéndolos a un amor mutuo.”⁵⁴⁹ Este simbolismo empapa todo el texto que analizamos, donde Jesús sólo habla una vez, cuando resucita a la niña muerta.

En la escena inicial Jesús avanza desde el amor, es la praxis del amor, es su irradiación sin palabras conocidas, la fuerza motriz de su realidad psicofisiológica que abraza al prójimo contagiando de manera espontánea dicho estado. Su sola presencia logra despertar el instinto del amor en quienes se encuentra. Esa es la experiencia de fe desde la cual *conoce* el amor como una fuerza que está fuera de este mundo; es decir, está en la realidad íntima de la *psyche*. De ahí que sea Jesús quien posee el conocimiento sobre el amor; él *sabe* que se puede vivir *en el paraíso* con independencia de la respuesta que le dé el prójimo frente al amor que le prodiga.⁵⁵⁰ Este exceso de la realidad psicofísica de Jesús logra insuflar el instinto del amor en aquellos a quienes prodiga sus gestos y palabras. Y es que hay ciertos instintos como la razón, la autoconservación o el del amor que todo ser humano tiene. Eso explica que en la escena de su aparición todos lo reconozcan, aunque no lo hayan visto nunca antes; no necesitan del milagro para explicarse la reacción intuitiva inicial. Sólo una vez transcurridos unos momentos le piden que haga milagros, pero más que desde la desconfianza, desde la certeza de que Él sí podrá. Y efectivamente, cura a un ciego y levanta a una doncella de la muerte.

⁵⁴⁸ *Ibid*, 69- 70.,

⁵⁴⁹ Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 291.

⁵⁵⁰ “[...] y la gente que hoy besaba tus pies, mañana atizará el fuego que te abrace”, le dice en tono amenazante el Inquisidor a Jesús. *Ibid*. p. 293.

Después de su aparición, Jesús es tomado preso por el Inquisidor quien había presenciado toda la escena y lo visita más tarde en las mazmorras. Durante todo el relato Jesús no dice ninguna palabra, ni para afirmar, ni para oponerse o resistir. El silencio de Jesús frente a las acusaciones y revelaciones del Inquisidor no deja de sugerirnos la forma que toma el hábito del amor en el tipo de Jesús. Además, responde de manera fidedigna a la descripción que hace Nietzsche sobre el modo en que, en nuestra lectura, se manifiesta el *amor trino* en el mundo: “Semejante doctrina no *puede* tampoco contradecir, no comprende en modo alguno que haya, que *pueda* haber otras doctrinas, no sabe representarse en absoluto un modo contrapuesto de juzgar... Allí donde tropieza con él, lo lamentará, desde su más íntima simpatía, como <<ceguera>>, - pues ella ve la <<luz>> -, pero no hará ninguna objeción...”⁵⁵¹

Nietzsche no menciona los milagros para apoyar hablarnos de la doctrina contenida en los evangelios. Y es que la experiencia de fe que a él le interesa excede su comprobación, porque el milagro no es la sanación del enfermo o la resurrección de los muertos; el milagro es la identificación que cada quien, débil, pecador, sucio, impulsivo logra con Él. Esta interpretación no es antojadiza; se desprende de las palabras del Inquisidor quien le reprocha a Jesús que rechazara bajarse de la cruz o lanzarse al vacío para comprobar que era el hijo de Dios: “Y no lo hiciste porque no querías sujetar al hombre por el milagro; deseabas que te presentasen una fe libre y no los viles transportes del esclavo ante el poderío que lo intimida y rinde.”⁵⁵²

La fe es una experiencia que, en términos de nuestra psicofisiología nietzscheana, resulta del *amor trino*. Este amor está indisolublemente ligado a la identificación de Jesús como espíritu libre, comprometido con la realización del <<ser>>. El Inquisidor describe al Jesús que buscábamos en los siguientes términos:

¡Tú que viniste a dar la vida por él [el hombre]! En vez de apoderarte de su libertad se la aumentaste, sobrecargando el reino espiritual de la humanidad con nuevos dolores perdurables. Quisiste que el hombre te amase libremente, que te siguiera libremente, seducido, cautivado por ti; desprendido de la dura ley antigua, el hombre debía, en adelante decidir por sí mismo en su corazón libre entre el bien y el mal, sin otra guía que tu imagen.⁵⁵³

⁵⁵¹ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 69-70.

⁵⁵² Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 291.

⁵⁵³ *Ibid.* p. 298- 299.

Las acusaciones del Inquisidor muestran la realidad psíquica del Jesús que emerge como un espíritu libre; un *Übermensch* que fortalece el instinto del amor y de la divinización como una manera de vivir en la que la libertad se experimenta desde la valoración que cada quien hace de lo bueno y lo malo. En este punto podemos ver, ahora en el contexto del relato de Dostoievski, por qué el tipo de Jesús no se transmite como el de Sócrates. Recordemos que el cristiano que sigue a Jesús, así como sucede al seguidor de Zaratustra y, a diferencia del hombre teórico, no adhiere a certezas externas, no espera admiración ni tiene criterios de utilidad que justifiquen sus acciones con el fin de hacerlas inteligibles; de *hacerlas buenas*. Quien siga el ejemplo de Jesús se sigue a sí mismo, del mismo modo que lo hace el seguidor de Zaratustra. En palabras del Inquisidor: “en lugar de establecer principios sólidos que asegurasen de una vez y para siempre la conciencia humana, optaste por todo lo extraordinariamente vago y enigmático, por lo que está enteramente por encima de las fuerzas del hombre, portándote como si no le amases en lo absoluto.”⁵⁵⁴

En lo que respecta al amor, nuestra exégesis del texto nos muestra una tensión permanente entre el modo en que el Inquisidor dice amar a sus ovejas, evitándoles el dolor, amparándolos en su debilidad, cargándose con su libre arbitrio y la manera en que emerge un Jesús de rasgos nietzscheanos que sitúa el amor en la fortaleza humana; en la decisión de amar. Un amor que se realiza en la fe que Jesús pone en cada ser humano al considerarlo un igual hijo de Dios, pues conoce ese espacio de fuerzas vitales desde el cual es posible el milagro en la resurrección que experimenta quien recupera su primera naturaleza y revive el instinto del amor y la divinización. En contraste, para el Inquisidor, el amor de Jesús puede tornarse insoportable; un peso, una carga que quiebra al débil.⁵⁵⁵ Y se lo dice sin ambages: “¿Pero no sabías que [el ser humano] acabará por rechazar tu imagen y tu doctrina, cansado, aniquilado bajo el pesado fardo del libre arbitrio? Llegarán a gritar que la verdad no está en ti, porque no se avendrán a que los hayas dejado en la mayor turbación, en el mayor de los dolores, bajo el peso de tantos cuidados y problemas insolubles.”⁵⁵⁶ Probablemente este sea uno de los pocos textos en el que pueda encontrarse a aquél Jesús que en lugar de predicar una verdad- como lo hace su versión del rey de los *chandalas* en Nietzsche- es ejemplo a través del hábito, la praxis, la experiencia... protagonista de su tipo de vida. O sea que, desde la perspectiva de Dostoievski, en Jesús no encontramos <<la Verdad>> en el sentido que la ha

⁵⁵⁴ *Ibid.* p. 298.

⁵⁵⁵ “¡Me miras tan dulcemente! ... ¡ni siquiera te dignas a enfadarte conmigo!” “¿Y por qué has de mirarme callado y escrutador y con esa dulzura? ¡Revuélvete contra mí! No necesito tu amor porque tampoco te amo.” *Ibid.* pp. 294; 301.

⁵⁵⁶ *Ibid.* p. 299.

entendido la tradición. En este aspecto la coincidencia con la descripción nietzscheana acerca de que su simbolismo no tiene lugar en la tierra es innegable.

¿Por qué necesitaba el ser humano de una doctrina clara, de valores fijos y una moral estricta? Porque de ese modo se le provee de una segunda naturaleza que lo hace predecible y calculable.⁵⁵⁷ Esa es la forma de domesticarlo y evitar que desarrolle instintos peligrosos o permanezca en la imposibilidad de reacción y adaptación, debilitado por el caos de sus instintos. Esta debilidad sirve para apoyar tesis como la de la naturaleza pecaminosa del humano. Pero, en realidad, sólo se trata de la fragilidad propia de la vida para la que el Inquisidor dice ser el remedio: nosotros “les daremos el descanso que reporta un dulce bienestar a los débiles por naturaleza.”⁵⁵⁸ Remedio que, como ya estudiamos en el capítulo anterior, sólo sirve para enfermar más aún a quienes lo beben y a esclavizarles. Pero el Inquisidor no echa pie atrás, pues él está convencido de que es necesario su dominio, por el bien de la humanidad. De ahí que le pregunte a Jesús: “¿Está preparada la naturaleza humana para que se prescinda de milagros y en los más solemnes momentos de la vida, en las más profundas y dolorosas crisis del alma, se le abandone a su libre arbitrio?”⁵⁵⁹ Claramente, su respuesta es que no lo está, puesto que él no lo está. El Inquisidor no cuenta con los instintos necesarios ni ha hecho el camino de las tres transformaciones por lo que carece del instinto de divinización desde el cual, sugerimos, es posible *conocer* a Dios o, al menos vivir instintivamente sintiendo su presencia.

Miremos parte del relato con los ojos del Nietzsche que hemos presentado como un naturalista médico del alma. ¿Qué sucede si, en lugar de entender el concepto de <<naturaleza humana>> al estilo tradicional, lo hacemos pensando en los criterios de fortaleza y debilidad de los instintos? ¿Es posible hacer una lectura de este tipo sobre la obra que analizamos?

Para fortuna nuestra sí es posible. Los argumentos que el Inquisidor esgrime en su reproche a Jesús por haber rechazado las tres tentaciones están todos asociados a la debilidad constitutiva de una naturaleza psicofisiológica propia del ser humano. La tesis del Inquisidor es que los humanos no pueden ser libres porque son “débiles, viciosos y rebeldes.”⁵⁶⁰ Jamás habla de su falta de fe o

⁵⁵⁷ “[...] con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre se fue *hecho* realmente calculable. En Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado Segundo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 77.

⁵⁵⁸ Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 303.

⁵⁵⁹ *Ibid.* p. 299.

⁵⁶⁰ *Ibid.* p. 297.

delgadez espiritual; tampoco funda sus juicios en la flojera o desidia que pudiese impedirle realizar el ritual religioso, ni menciona la escasa prontitud con que cumplen penitencia por sus pecados. Su relato siempre vuelve sobre la fragilidad de la condición psicofisiológica del ser humano:

Les prometiste el pan del cielo; ¿pero acaso puede compararse al de la tierra, a los ojos de la flaca, pecadora e innoble especie humana? Y si por el pan del cielo te siguen millares y decenas de millares, ¿qué será de los millones y decenas de millones incontables como las arenas del mar y que, aún débiles, te aman, han de vivir para servir a los fuertes? Nosotros no, nosotros nos preocupamos también de los débiles. Son viciosos y rebeldes, pero a la postre se amansarán y vendrán a la obediencia. Nos admirarán y nos tendrán por dioses, porque estamos prontos a asumir esa libertad que tanto les espanta y a gobernarlos.

¡Di! ¿No amamos a la humanidad, reconociendo bondadosamente su debilidad, aligerando la carga con amor y hasta permitiendo que su *flaca naturaleza* siga pecando mientras se somete a nuestra sanción?

Escrito está que volverás victorioso, rodeado de tus elegidos, de los fuertes, de los héroes; mas nosotros diremos que esos únicamente se salvaron a sí mismos, mientras que nosotros salvamos a todo el mundo.⁵⁶¹

Todos los argumentos dicen relación con la tensión que se produce entre la forma de concebir el amor desde el fomento de la debilidad o, en las antípodas, la elevación de las fuerzas vitales. Nosotros sostenemos que la forma en que el Inquisidor se relaciona con el prójimo es una proyección de su terreno fisiológico. Éste se encuentra dañado por no haber podido alcanzar el estado de la gran salud cuando- según narra- estuvo en el desierto comiendo raíces a la espera de poder alimentarse de su amor a Jesús. De modo que el Inquisidor es un ejemplo de los que buscaron en el legado transvalorado de Jesús una guía para su vida y, al no encontrarla, quedaron resentidos al punto que encarnan el opuesto del ideal. El Inquisidor no sólo ama al prójimo desde la negación de su <ser>, sino que además lo juzga y quema en la hoguera. Como bien intuye Aliosha, ha dejado de creer en Dios. Es un ateo que puede ser calificado con el epíteto de <<maquiavélico>>. Sólo cree en el poder terreno y sus beneficios.

El Inquisidor confiesa que sirve al demonio. Pero, contrariamente a lo que se pueda pensar, el demonio no es aquél de existencia ontológica, sino que se refiere a las tres fragilidades vitales

⁵⁶¹*Ibid.* 297; 301; 304. (Énfasis añadido).

constitutivas de la debilidad psicofisiológica de la naturaleza humana en torno a las que se plantean las tres tentaciones.

La primera refiere a la necesidad del pan para sostener la vida. En el marco del imperio del instinto gregario se ha convencido a los miembros de la comunidad de ser incapaces de producir el pan por sí mismos. De ahí que el Inquisidor afirme que llegará el momento en que les rueguen: “<<tomadnos por esclavos, pero sustentadnos>>”, puesto que se habrán convencido de que “con la libertad es imposible que todos queden saciados”.⁵⁶² Esta tentación muestra claramente la falta de confianza en sí mismo al punto de un autodesprecio que pone en las manos de los clérigos el pan que ellos mismos amasaron “con sus propias manos, para repartirlo sin ningún milagro. [...] recordarán los días en que, sin nuestra ayuda, el pan que ganaban se convertía en piedras entre sus manos [...] ¡Demasiado comprenderán el valor de la completa sumisión!”⁵⁶³

Aunque ya analizamos la segunda tentación, debemos volver sobre ella. Hablamos de la imposibilidad que tienen los seres humanos de experimentar la fe. De ahí que requieran de comprobaciones como serían los milagros en el caso de Jesús. Esta no es una fragilidad que encontremos en la primera naturaleza, sino que surge con la adquisición de las valoraciones del hombre teórico que expulsa a los instintos y de ese modo priva a los humanos de sus certezas interiores, también llamadas intuiciones, para las que nunca fue necesaria la prueba empírica. Una vez quebrado el puente entre el consciente y la *psyche*, el humano queda desprovisto de sus certezas interiores y de sus posibilidades de divinización. El Inquisidor resuelve la inquietud de la mente racional con el *Misterio* o, en nuestros términos, con la doctrina que se funda en la falacia de la autoridad. Y decimos esto en la medida que ningún creyente podrá siquiera entender el significado de la palabra *Misterio* si ha perdido toda conexión con su *psyche*.

Finalmente, la tercera fragilidad sobre la que se pronuncia el tentador es el deseo de comunión de los fieles en torno a una verdad universal encarnada en un ídolo reconocido y alabado por todos. Este deseo calma los efectos que produce la herida de su terreno fisiológico. O sea que no es un deseo que emane del brote de la primera naturaleza, sino que ha sido provocado por la enfermedad del animal de rebaño que conduce al triunfo del tipo de vida del *último hombre*. El remedio para el dolor que provoca la herida sólo agrava la decadencia. Éste consiste en abrazar una verdad compartida por todos en el marco de una idolatría que lo mantiene siempre *fuera de sí*

⁵⁶²*Ibid.* p. 297.

⁵⁶³*Ibid.* p. 303.

mismo. Sólo de esa forma logra el animal de rebaño la paz de la conciencia. Así mientras para resolver la primera fragilidad vital el ser humano pierde la libertad de alimentarse porque se convence de que “jamás serán los hombres capaces de repartirse el pan”,⁵⁶⁴ en remediar la segunda entrega su fe a la ilusión creada por el manto del *Misterio*. En el caso de la tercera fragilidad el idólatra pierde su libre arbitrio y, con ello, la capacidad de elegir entre el bien y el mal.

Es notable cómo en su relato el Inquisidor asocia cada una de las soluciones que él ofrece a la pérdida de la libertad, a la obediencia necesaria y la dominación del rebaño. El clérigo admite, por tanto, que quien ofrezca esos bienes al otro, evitando se los provea por sí mismo, se transforma en su amo y señor: “les permitiremos que pequen; son débiles y desamparados, y nos querrán como niños porque les permitimos pecar. Les diremos que todos los pecados serán perdonados si se cometen con nuestro permiso [...] y nos adorarán como a sus salvadores, que responderán ante Dios de sus pecados.”⁵⁶⁵ El aspecto más importante para efectos del análisis que presentamos es que servir al demonio implica borrar la libertad de la experiencia humana lo que es del todo coherente con que Jesús emerja como el defensor de dicha libertad.

En síntesis, lo que el Inquisidor y su séquito prometen es la felicidad a cambio de la libertad. En este punto vemos una total congruencia entre el modo en que él piensa la paz del alma y el pan para los estómagos y la repulsa que provoca a Nietzsche la felicidad verde prado del rebaño.⁵⁶⁶ Y es que estamos ante una felicidad que es paz de conciencia de alguien que no la ha logrado por sí mismo, sino que le es otorgada a cambio de su libertad o más bien, es el resultado de que ya no experimenta libertad alguna.⁵⁶⁷

Cabe agregar que, como el Inquisidor no es un César que despliega burdamente su poder militar sobre los pueblos, necesita justificar sus acciones. Y, ¡oh sorpresa! ¿Bajo qué argumento se justifica? Bajo el argumento que le provee un amor transvalorado; el amor que se ubica en las antípodas de la praxis del *Übermensch* y, en consecuencia, del legado de Jesús. Y es que es un amor

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 297.

⁵⁶⁵ *Ibid.* p. 303- 304. (Énfasis añadido).

⁵⁶⁶ “A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad- prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de felicidad de vida, para todo el mundo [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &44, Alianza editorial, Madrid, 1979, p. 68- 69.

⁵⁶⁷ “<< Te dispones a ir por el mundo y piensas llevar las manos vacías, vas solo con la promesa de una libertad que los hombres no pueden comprender en su sencillez y en su natural desenfreno, que la huyen, que les amedrenta, pues nada ha habido jamás tan insoportable para el individuo y la sociedad como la libertad.” Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 296.

que en su contención promueve el debilitamiento, mientras sacrifica a sangre y fuego a quienes se le resistan. El resentimiento del clérigo es tal que acusa a Jesús de haber venido sólo para los fuertes:

Puedes mostrar con orgullo esos hijos de la libertad, del libre amor, del libre y magnífico sacrificio en tu nombre. Pero acuérdate de que eran tan solo unos miles. ¿Y el resto? ¿De qué son culpables los otros, que no pudieron soportar con su flaqueza lo que soportaron aquellos con su fortaleza? ¿De qué es culpable el alma débil, incapaz de recibir tan terribles dones? ¿Es posible que vinieras sólo para los escogidos?⁵⁶⁸

Haber venido sólo para los escogidos sería un acto de egoísmo supremo. Un acto que nos recuerda permanentemente a Nietzsche quien, de alguna manera, está siempre hablando de aquellos pocos a los que se dirige su sabiduría.⁵⁶⁹

Desde la mirada del débil que busca contención y evita enfrentarse a sí mismo, el amor de Jesús en tanto espíritu libre provoca lo mismo que la terapia del filósofo del futuro. O sea que estamos ante un amor “cruel” que, en lugar de nutrir la fragilidad y debilidad del terreno fisiológico reduciendo al ser humano a la esclavitud,⁵⁷⁰ remueve los instintos afirmativos de la vida regalándoles el espacio de una libertad que emerge del despliegue del *amor trino* en el mundo.

Sin duda, el legado de Jesús no ha sido recibido aún. Y es que dicho legado tenía que emerger desde la praxis de su ejemplo tanto <en> los cristianos como <entre> ellos. Lo mismo sucede con el regalo que Zaratustra dice llevar a los hombres que ama⁵⁷¹ cual es la enseñanza de ser puentes y no una meta.⁵⁷² Como ya hemos visto, ser puentes implica acceder a las fuerzas psíquicas para desplegar las mejores posibilidades de sí mismo. Desde las antípodas, la meta siempre se configura en el ego creado por un instinto racional que se funda en las valoraciones de la segunda naturaleza.

⁵⁶⁸ *Ibid.* p. 300- 301.

⁵⁶⁹ “Desde luego, para practicar de este modo la lectura como arte se necesita ante todo una cosa que es precisamente hoy en día la más olvidada – y por ello ha de pasar tiempo todavía hasta que mis escritos resulten <<legibles>> -, una cosa para la cual se ha de ser casi vaca y, en todo caso, *no* <<hombre moderno>>: *el rumiar...*” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Prólogo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 31.

⁵⁷⁰ “¿Pues quién gobernará a los hombres que no domine su consciencia y tenga el pan en la mano?” Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 302.

⁵⁷¹ “Zaratustra respondió: <<Yo amo a los hombres.>> [...] <<¡Qué dije amor! Lo que yo llevo a los hombres es un regalo.>>” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 35.

⁵⁷² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 38.

¿Por qué los cristianos no pudieron recibir el legado y, por el contrario, torcieron su obra?⁵⁷³ El Inquisidor responde:

La independencia, el libre arbitrio y la ciencia los pondrá en tales aprietos y cara a cara de tales maravillas e inescrutables misterios, que muchos, violentos y fieros, se destruirán a sí mismos; otros, también violentos pero débiles, se aniquilarán mutuamente, mientras los que queden flacos y desdichados, se arrastrarán a nuestros pies gimiendo: <<¡Sí, tenéis razón, sólo vosotros poseéis su misterio, y a vosotros volvemos: salvadnos de nosotros mismos!>>⁵⁷⁴

Miller estaba en lo correcto; Nietzsche es cruel, pero no de la forma que él lo expone, sino al modo que el Jesús de Dostoievski lo representa. Ninguno de los dos se animó a dar a los seres humanos una doctrina que adormeciera sus conciencias y les quitara el peso de sí mismos. Este es el acto de crueldad suprema para quienes viven el tipo de vida del animal de rebaño, puesto que, como bien reconoce el Inquisidor, la requieren con tal ansiedad que “si otro se posesiona de su conciencia arrojarán el pan por seguir a quien pueda apaciguar su alma [...] porque el misterio de la vida humana está, no sólo, en el vivir, sino en el motivo de vivir.” Y continúa: “sin un claro concepto del objeto de la vida, el hombre no consentiría en seguir viviendo, preferiría destruirse antes que permanecer en la tierra así tuviese pan en abundancia.”⁵⁷⁵ En este último punto Zaratustra y el Inquisidor concuerdan,⁵⁷⁶ mientras de Jesús no se puede decir lo mismo, puesto que en él todo es praxis y experiencia vital.

Hay que reconocer que, como vimos en la introducción del presente capítulo, efectivamente, las tres transformaciones y el acceso al conocimiento de sí mismo pueden tornarse en una situación cruel y muy difícil de sostener. A partir de ella a muchos les ocurre que perecen, pues, desde nuestro diagnóstico, por falta de amor no saben cómo lidiar con su fragilidad; por falta de amor no entienden qué hacer con el conocimiento que tienen de sí mismos; por falta de amor tampoco soportan el miedo que le provoca esa inmensidad de su *psyche* que saben también se

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 302.

⁵⁷⁵ *Ibid.* p. 298.

⁵⁷⁶ Nietzsche se da cuenta que los humanos necesitamos un sentido. La diferencia con el Inquisidor radica en que Nietzsche promueve que cada quien otorgue su propio sentido a la existencia. Esa es una de las consecuencias del estado de la gran salud. Este sentido puede cobrar diversas formas, pero jamás puede estar disociado de la realidad psicofisiológica del sujeto, puesto que, en ese caso, el sentido que éste da a su vida no hace más que agravar su enfermedad.

encuentra en su semejante... por falta de amor... De ahí que sea en el amor donde se encuentra la respuesta que resuelve la fragilidad humana. En este contexto puede decirse que el rechazo a las tres tentaciones resulta del conocimiento de que en la praxis del amor el ser humano se basta a sí mismo.

A estas alturas no cabe duda alguna de que el amor del Jesús de Dostoievski no es el amor de la compasión, sino un tipo de amor que se manifiesta desde el sí mismo hacia el <ser> del prójimo en quien reconoce a su semejante. De ahí que sepa que puede liberarse, que puede amar, que puede confiar y vivir en el paraíso. El problema es que nadie puede llegar allí si no es desde su propia experiencia, porque ambas situaciones se implican. O sea que el amor a sí mismo se logra en la medida que se hacen las tres transformaciones y de ningún otro modo, por lo que el paraíso es su resultado más prístino. Esto es lo que el Inquisidor no entiende cuando le dice a Jesús: “¡Tú que lo has amado más que a ti mismo [al hombre] si lo hubieras apreciado menos, le hubieras pedido menos; y esto tendría *más semejanza* con el amor porque su carga hubiera sido más ligera!”⁵⁷⁷

¿O sea que la crueldad de impulsar al prójimo al abismo de su inconsciente es, en realidad, una forma sublime de amar?

Cuando Jesús dice <<yo los haré libres>>,⁵⁷⁸ tiene esa seguridad porque en ningún caso es escatológica. No sólo es parte de sus propias vivencias, sino que se funda en la seguridad del que sabe que en el amor se encuentra la libertad que permite <ser>, que confía en la vida porque al experimentarla la diviniza y todo eso sucede hoy; es más, todo eso está sucediendo. Es entonces cuando el ser humano es libre. Libre porque confía en que son sus propias fuerzas en colaboración con otros las que le permitirán conseguir el pan que necesita para vivir. También es libre porque el poder del amor no es la paz de las conciencias adormecidas, sino la experiencia del paraíso. Pero además ser libre del dominio y la necesidad de otros le permite amar por amor. Y es en este punto donde, definitivamente, hemos llegado a explicar nuestro mandamiento desde la perspectiva nietzscheana. En palabras de Nietzsche: “Ayúdame a ti mismo: entonces te ayudarán además todos. Principio [*Princip*] del amor al prójimo.”⁵⁷⁹ Desde ese estado, la comunión en torno a la verdad

⁵⁷⁷ Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, “El gran inquisidor”, Biblok Book Export, España, 2018, p. 300. (Énfasis añadido).

⁵⁷⁸ *Ibid.* p. 294.

⁵⁷⁹ Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, & 8, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 34.

promovida por ídolos será imposible porque la idolatría no podrá emplazarse donde los humanos se sepan *semejantes*.

Bajo este prisma entendemos con claridad a Zaratustra cuando pregunta: “¿No es la compasión acaso la cruz en la que es clavado quien ama a los hombres?”⁵⁸⁰ Por supuesto que sí; cuando el amor emerge en la forma de la realización de <nuestro mandamiento>, necesariamente quienes se sientan amenazados van a crucificar *por compasión* al que ama a sus congéneres. Esto explica la larga lista de mártires y santos, así como también aquella frase que puso, hace muchos años, la primera piedra de nuestro trabajo: <<cada buena acción carga con su propio castigo>>. Esa es la máxima moral en la que termina por manifestarse la herida de la *psyche* de aquellos que, por miedo a verse a sí mismos, conocerse y hacerse responsables de su propia existencia, deciden castigar a quienes los aman.

III.II. El instinto <crístico> en Nietzsche.

Señor, que matizas tus mandamientos con el dolor, que hieres para curar (Deut. 32, 39) y que nos matas para que no muramos lejos de ti. San Agustín, *Confesiones*.

Tampoco eres el alma, que es la vida de los cuerpos, y la vida de los cuerpos es más excelente y real que los cuerpos mismos. Tú eres la vida de las almas, la vida de las vidas, que vives por Ti mismo sin experimentar cambio alguno, vida de mi alma. San Agustín, *Confesiones*.

En la sección anterior hemos descrito el instinto crístico como aquella fuerza vital de fuerza centrípeta que emerge de la relación entre el instinto del amor y el instinto de la divinización. Es desde la praxis del amor que el instinto crístico integra, reúne, armoniza, ordena, la diversidad de instintos constitutivos del terreno fisiológico. Bajo dicho estado que en adelante entenderemos como la manifestación más alta de la gran salud, es posible conocer las fuerzas vitales y elegir la forma de su manifestación en pos de su fortalecimiento o con el fin de mitigar su preponderancia en la *psyche*. O sea que el conocedor de sí mismo tiene, hasta cierto punto, la facultad de ser quien quiera ser dentro de sus propias posibilidades y, además, de otorgar un sentido a la existencia, que – como veremos con Nietzsche- no requiere necesariamente del instinto de divinización. Ciertamente puede el amor relacionarse con la razón, la creatividad, el eros o cualquier otro instinto configurando un terreno fisiológico desde el cual la vida se otorgue su sentido particular, adecuada a sí misma. Sin embargo, en el contexto de <nuestro mandamiento> la realidad psicofisiológica de

⁵⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “Prólogo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 38.

Jesús con su instinto crístico emerge como un tipo de gran salud especialmente elevado en sus fuerzas vitales en la medida que se realizan de la manera más portentosa que la humanidad haya tenido registro en su amor al prójimo, el amor a sí mismo y el *amor fati* que Nietzsche comparte:

Quiero aprender cada vez mejor a ver lo necesario de las cosas como lo bello-así, seré de los que vuelven bellas las cosas. *¡Amor fati!* que ese sea en adelante mi amor! No quiero librar guerra a lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. *¡Apartar la mirada!* que sea ésta mi única negación! Y, en definitiva, y en grande: ¡quiero ser, un día, uno que sólo dice sí!⁵⁸¹

Del conocimiento experiencial y del curso libre, creativo y afirmativo que se da a los instintos, surge la coherencia entre la realidad psicofisiológica y el mundo externo al sujeto. Es desde este estado que el amor al prójimo se experimenta como correlato del amor que el individuo tiene de sí mismo. Es decir, como un amor capaz de integrar la fragilidad en el abrazo que recibe al sí mismo y al prójimo en ausencia de los elementos *contranaturaleza*. Como ya explicamos en el capítulo anterior, dichos elementos establecen un *deber ser* desde el cual se refrenan ciertos instintos, permitiendo la manifestación sólo de aquellos que confirman el tipo de vida triunfante. En adelante explicaremos cómo se despliega el instinto crístico. Para ello retomamos el análisis de la buena nueva que Jesús trajo al mundo y su praxis de amor al prójimo, intentando el ejercicio de depurarlos de los elementos *contranaturaleza* que, a juicio de Nietzsche, torcieron el contenido del mensaje y perdieron el rumbo de la praxis.⁵⁸²

Puede parecer antojadizo hablar de un instinto crístico, una hipótesis demasiado original. Sin embargo, Karl Jaspers en su obra *Nietzsche y el cristianismo* también habla de un instinto que explicaría parte de la forma en que el filósofo se vinculó con la Iglesia y el legado de Jesús:

Así, Nietzsche se comprende a sí mismo: su pensamiento ha crecido fuera del cristianismo a través de los impulsos cristianos. Su lucha contra el cristianismo de ninguna manera quiere simplemente sacrificar o denunciar al cristianismo, ni deshacerlo o retroceder, sino que quiere superarlo y excederlo, con fuerzas cuyo desarrollo han sido posible gracias al cristianismo.⁵⁸³

⁵⁸¹ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &276, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 203.

⁵⁸² Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71.

⁵⁸³ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, p. 10. (Traducción propia).

Los “impulsos cristianos” o fuerzas a las que refiere Jaspers nos muestran que el intérprete piensa en la *psyche* de nuestro médico del alma de modo similar al que venimos sugiriendo desde la hipótesis de un instinto crístico que, aclaremos, no sitúa la divinización <fuera> del sujeto, sino <en el> sujeto. Este es el modo dionisiaco de divinización que Nietzsche nos propone como ruta alternativa para recobrar el sentido vital tras la muerte de Dios.

Jaspers afirma que las fuerzas con que Nietzsche espera exceder al cristianismo son las que se manifiestan en el nihilismo que emerge como su consecuencia produciendo lo que denomina una “Revolution der Seelentiefe”⁵⁸⁴ o revolución de la profundidad del alma. La tesis de Jaspers es que ya de niño, Nietzsche había observado la caída del cristianismo.⁵⁸⁵ A juicio del intérprete serían los hijos de los pastores protestantes quienes, tras las enseñanzas de filósofos ateos, habrían comenzado a experimentar el escepticismo.⁵⁸⁶

Sintetizando, la obra de Jaspers puede explicarse a partir del análisis de dos momentos clave. El primero plantea que son “christliche Antriebe” (impulsos cristianos) los que se convierten en la energía para avanzar luego de la muerte de Dios, pero a partir de un nuevo contenido.⁵⁸⁷ O sea que el nihilismo permite la creación de otro sentido a partir del cual los impulsos cristianos recobran su fuerza. En el segundo momento, Jaspers, ensaya responder la misma pregunta que nos hemos planteado, cual es si en la filosofía de Nietzsche podemos observar elementos del cristianismo.⁵⁸⁸

Conviene detenerse en el significado de *Antriebe*, puesto que no significa lo mismo que impulso, a pesar de que es así como se traduce al español. En *Hfmc*⁵⁸⁹ explicamos que un impulso, *Trieb*, no sirve a la acción personificadora. Sólo cuando en la acción se da libre curso a los instintos observamos el despliegue del tipo de vida que es propio a cada sujeto singular y la identidad única que emerge de dicha acción. De ahí que Nietzsche no hable nunca de impulso gregario, sino de instinto gregario. En lo que a nosotros respecta dejamos el concepto de impulso para referirnos a aquellas fuerzas o tendencias que cohabitan con los instintos y sirven a las funciones orgánicas básicas como comer o dormir. El problema es que el mismo Nietzsche no establece una diferencia;

⁵⁸⁴ *Ibid.* p. 12.

⁵⁸⁵ “[...] Él experimentó su propio absoluto, un máximo en moralidad y veracidad, pero los contenidos cristianos, las objetividades cristianas, la autoridad cristiana ya no eran realidad en su infancia. No tuvo nada de lo que sacudirse más tarde, ni siquiera revelar cuentos de hadas.” *Ibid.* p. 12. (Traducción propia).

⁵⁸⁶ *Cf. Ibid.* p. 10.

⁵⁸⁷ *Cf. Ibid.* p. 13-14.

⁵⁸⁸ *Cf. Ibid.* p. 14.

⁵⁸⁹ *Cf. Hfmc*, pp. 71- 75.

sólo podemos inferirla analizando el uso que da a cada término. En este contexto de instintos e impulsos mal definidos por el mismo Nietzsche, el uso que hace Jaspers de *Antrieb* complica aún más el asunto. Debido a que no hay una traducción al español que nos permita captar su sentido es que debemos explicarlo, aunque, en adelante, continuemos trabajando la tesis jasperiana sobre la influencia de “Cristliche Antriebe” en la filosofía de Nietzsche con su traducción a “impulso”. El sentido de *Antrieb* se explica a partir de las siguientes reflexiones:

Los instintos son resonancias de valoraciones largo tiempo conservadas, que luego obran instintivamente, como sistema de juicios placenteros y dolorosos. Primero, coacción; luego, hábito; luego, necesidad, y, por último, tendencia natural (instinto).⁵⁹⁰

Como explica Nietzsche en el párrafo citado, las condiciones externas que responden a valoraciones largo tiempo conservadas devienen en instinto por asociarse a hábitos que configuran el placer y el dolor. Esto no quiere decir que todo en la *psyche* humana se configure desde el exterior. De hecho, lo que Nietzsche quiere purgar son los instintos constituidos desde las valoraciones externas para permitir que emerja la primera naturaleza de cada quien. Ese es el único modo de lograr la gran salud. Lo que debemos considerar en adelante es que Jaspers, al usar el término *Antrieb*, está enfatizando en el carácter externo de la configuración del impulso. De ahí que hable de “impulsos cristianos”.

Es importante agregar que no es posible una distinción taxativa entre impulsos meramente biológicos, los instintos propios de la primera naturaleza y aquellos impulsos e instintos que se configuran por las valoraciones externas. Volver al ya tradicional ejercicio de pensar al ser humano en el estado salvaje puede ayudar. Lo que puede reunir a todos esos conceptos bajo una misma categoría es el hecho de que se trata de fuerzas vitales que conforman nuestra realidad psicofisiológica.

Para efectos de nuestro análisis no nos interesa discutir con Jaspers el modo en que Nietzsche usa las fuerzas que devienen del cristianismo para su superación. Ello porque ya hemos descrito la ruta de las tres transformaciones que, al conducirnos hacia nuestra primera naturaleza, nos libera de todo rastro del antiguo *deber ser*; de ahí que el espacio que logra el león cuando se gana su libertad esté *más allá del bien y del mal*. Es decir, más allá de las categorías morales

⁵⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Filosofía General*, “Psicología”, Aguilar, Buenos Aires, 1950. pp. 223

establecidas. Así, a diferencia de Jaspers nosotros no pensamos que sean los impulsos adquiridos bajo el cristianismo, las fuerzas capaces de movilizar el alma. Lo que nos interesa de su interpretación es que desarrolla una perspectiva que tiene sentido dentro de nuestra psicofisiología y de manera análoga a nuestra propuesta sobre la existencia de un instinto crístico que lleva al conocimiento de sí mismo. O sea que en su interpretación encontramos el intento por mostrarnos una ruta similar a la que aquí investigamos en la medida que nos habla de impulsos que producen la revolución en las profundidades del alma:

Vamos a resumir: la experiencia básica de Nietzsche de su propia vida, desde los impulsos cristianos contra el cristianismo, se vuelve representativa de un proceso histórico mundial. Los acontecimientos de la propia edad han alcanzado, sobre la base histórica de miles de años, un punto que al mismo tiempo significa la más alta posibilidad para el alma del hombre, la verdad de sus valoraciones, para la esencia del ser humano. Nietzsche entra en su conciencia de este centro de la historia mundial.⁵⁹¹

La diferencia entre ambas interpretaciones radica en que donde Jaspers habla de nuevos contenidos para impulsos que existen en el ser humano gracias a un período prolongado de adaptación a las valoraciones cristianas, nosotros hablamos de instintos propios de la fisiología particular de cada sujeto. O sea que nuestra lectura es coherente con el Nietzsche naturalista que presentamos en el primer capítulo para mostrar el carácter terapéutico de su filosofía. Este es un aspecto clave que se encuentra ausente de la interpretación jasperiana. Lo importante es que el intérprete se da cuenta de que son las fuerzas psíquicas las que nos explican el fenómeno cultural que Nietzsche observa como decadencia de la especie humana. Profundizando en la lectura de Jaspers, su hipótesis plantea que los impulsos cristianos asociados a la verdad, Dios, el orden moral mundial, la inmortalidad, el pecado, la gracia y la salvación,⁵⁹² se habrían vaciado conduciendo al nihilismo, espacio en el que dichas fuerzas cobran un nuevo contenido que Nietzsche desarrollaría en su filosofía.⁵⁹³

Así, la propuesta analítica de Jaspers lo lleva por un camino distinto al nuestro en la medida que postula la existencia de impulsos cristianos que, tras su fase de vaciamiento, volverían a

⁵⁹¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, p. 12.

⁵⁹² Cf. *Ibid.* p. 16.

⁵⁹³ A juicio de Jaspers Nietzsche desea alcanzar lo positivo desde el vacío que deja el nihilismo. El intérprete entiende lo positivo como un darse a sí mismo el humano en su individualidad. Cf. *Ibid.* pp. 58- 59.

colmarse de sentido con conceptos análogos a los de dicha religión, pero fundados desde la gran salud. En sus palabras: “Lo positivo del contramovimiento filosófico se resuelve en las palabras: vida, fuerza, voluntad de poder, - *Übermensch*, llegar a ser, eterno retorno, Dionisio.”⁵⁹⁴ A juicio del intérprete estos conceptos son análogos a Dios, orden moral universal, inmortalidad, pecado, gracia y salvación.

De modo que la lectura de Jaspers reconoce la existencia de impulsos o fuerzas vitales que provienen del alma, así como también que en el humano hay algo enfermo en la medida que, producto del nihilismo, no logra definirse o tener una sede fija. Al mismo tiempo afirma que ésta es su oportunidad de llegar a serlo todo.⁵⁹⁵ No profundizaremos en las analogías jasperianas debido a que, en su visión, la realidad psicológica del *Übermensch* que Nietzsche nos propone se configura de manera muy distinta a como hemos expuesto. Pero, además, Jaspers no profundiza en ella, por lo que sería injusto compararla con nuestra propuesta analítica. Pero, sí nos es útil reflexionar sobre el modo como el intérprete entiende la *psyche* desde su descripción de los impulsos cristianos.

Jaspers plantea que los impulsos son fuerzas vacías a las que se les puede dar diversos contenidos, de modo que no requieren de hábitos para su fortalecimiento o castración, sino más bien de creencias determinadas. O sea que estas fuerzas existen con independencia del cuerpo y de la vida, de las acciones y los efectos personificadores de las mismas.⁵⁹⁶ Esta forma de pensar las fuerzas vitales podría explicar que, hacia fines del párrafo que citamos en lo que sigue, el intérprete afirme que Nietzsche y Jesús se encuentran en aquel estado de bienaventuranza que <ya es> y no depende de una práctica de vida, sino que más bien es el resultado de cierto estado místico. Éste se alcanzaría al apartar de sí todo tipo de objetivos mundanos. Matizaremos esta tesis en adelante, a partir del análisis del segundo aspecto que nos interesa de la lectura jasperiana. Éste refiere a la huella que Jesús dejara en Nietzsche sobre la que Jaspers reflexiona:

Unser Erstaunen wächst vielleicht noch: Nietzsche vollzieht nicht nur unbewusst solche Analogien, sondern er nimmt Jesus ausdrücklich in Anspruch für seine eigene Position >>jeneseits von Gut und Böse<<, für seinen Amoralismus im Kampf gegen die Moral: >>Jesus nahm Partei gegen die

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 59.

⁵⁹⁵ *Cf. Ibid.* pp. 45- 46.

⁵⁹⁶ Muy por el contrario, Zaratustra afirma: “Conducid de nuevo a la tierra, como hago yo, a la virtud que se ha perdido volando – sí, conducidla de nuevo al cuerpo y a la vida: ¡para que dé a la tierra su sentido, un sentido humano!” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 125.

Richtenden: er wollte der Vernichter der Moral sein<< (XII, 266). >>Jesus sagte: Was geht uns Söhne Gottes die Moral an?<< (VII, 108) und ausdrücklich: >>Gott als das Jenseits von Gut und Böse<< (XVI, 379).

Auch das Problem der *Gegenwart der Ewigkeit*, der erfahrenen Seligkeit, das Jesus durch seine Lebenspraxis löste, ist Nietzsches eigenes Problem. Mit offener Neigung, ja Zustimmung sagt Nietzsche: >>Was Christus und Buddha auszuzeichnen scheint: es scheint das innere Glück zu sein, das sie religiös macht<< (XIII, 302). Wenn Nietzsche dieses innere Glück auch auf anderem Wege als sie gewinnt- nämlich durch die Erfahrung der Aufhebung aller Ziele und zugleich auch der Ziellosigkeit des Werdens in dem Innewerden der ewigen Wiederkehr, und zwar in mystischen Zuständen, nicht durch Lebenspraxis-, so ist doch dieses: >>die Seligkeit ist da<< wiederum Jesus und Nietzsche gemeinsam.⁵⁹⁷

Las conclusiones de Jaspers nos ayudan a avanzar nuestro argumento en una ruta poco explorada por otros autores. Y es que pensar a Nietzsche movido por un subconsciente que se ha nutrido del legado de Jesús (en su versión como espíritu libre), requiere situarse *más allá del bien y del mal* que el mismo Nietzsche ha creado. Planteado en otros términos exige al intérprete saltar la sombra de nuestro médico del alma para acceder a su *psyche* más profunda desde la ausencia de las valoraciones que emergen de su transvaloración. Jaspers rasga una primera capa del velo permitiéndonos confirmar la factibilidad de la ruta propuesta, pues reconoce - como lo hiciéramos en la sección anterior -, que a Nietzsche le interesa el tipo psicológico de Jesús. ¿Por qué? Jaspers responde: porque en él se encuentra la "realidad psicológica de la liberación."⁵⁹⁸

⁵⁹⁷ "Quizás nuestro asombro siga creciendo: Nietzsche no solo realiza inconscientemente tales analogías, sino que reclama expresamente a Jesús del lado de su propia posición >>más allá del bien y del mal<<, por su amoralismo en la lucha contra la moralidad: >>Jesús tomó partido en contra de los jueces: quería ser el aniquilador de la moralidad<< (XII, 266). >>Jesús dijo: "¿Qué nos importa a los hijos de Dios la moral?" (VII, 108), y categóricamente, "Dios como el más allá del bien y el mal." (XVI, 379).

El problema de la presencia de la eternidad, de la dicha experimentada que Jesús resolvió a través de la práctica de su vida, es el problema de Nietzsche. Con un interés evidente, Nietzsche afirma: >> Lo que parece distinguir a Cristo y a Buda: parece ser la felicidad interior, y es ésta la que los hace religiosos << (XIII, 302). Si Nietzsche gana esta felicidad interior de una manera diferente, es decir, a través de la experiencia de la suspensión de todos los objetivos y, al mismo tiempo, este estado del ser libre de objetivos convertirlo en una percepción del eterno retorno, y de hecho en estados místicos, no a través de una práctica de vida de modo que >>la bienaventuranza ya es<<, otra vez Jesús y Nietzsche juntos. *Ibid.* pp. 61- 62. (Traducción propia)

⁵⁹⁸ *Ibid.* p. 17.

Respecto al párrafo citado y en una primera aproximación discrepamos de Jaspers en que el *Übermensch* *deba* carecer de objetivos. No sólo porque ello podría ir en contra de su realidad psicofisiológica, sino, además, debido a que devolvería a Nietzsche al torrente de filósofos dueños de alguna verdad de la que se sigue un *deber ser* que homogeniza en la promoción de un solo tipo de vida; en este caso, aquella que carece de objetivos. De ahí que podamos afirmar que en el *Übermensch* no existe más concepto del deber que el que se da a sí mismo; no hay reglas ni principios o valores predados, sino sólo el hábito de amar la vida que puede manifestarse de las más diversas maneras. De ahí que podamos identificar en quienes gozan de la gran salud tipos de vida diversos y, entre ellos, algunos cuyas fuerzas, mucho más poderosas, logran un efecto mayor en la realidad donde se despliegan. Es este el matiz que explica que Jaspers no se equivoque si observa un vínculo entre Nietzsche y Jesús basado en la identificación de dichas fuerzas. Pero en nuestra perspectiva cada quien tiene su posibilidad singular de llegar a ser la mejor versión de sí mismo, de modo que la conjugación de instintos en el terreno fisiológico puede tener tantas formas como individuos y momentos de su existencia. De ahí que no sea un deber para nadie buscar la semejanza con Jesús, sino únicamente vivir en el hábito del amor que nutre las fuerzas vitales. Para comprender mejor la ausencia de objetivos que caracteriza el tipo psicológico de Jesús - que Jaspers dice comparte con Nietzsche-, es necesario volver sobre aquellos aspectos de su *psyche* que nos permiten reinterpretar el estado de bienaventuranza al que refiere el intérprete.

Cuando describimos la realidad psicofisiológica de Jesús dijimos que, desde el gobierno del instinto crístico y gracias a la fuerza centrípeta del instinto del amor que integra y ordena los demás instintos bajo un solo gobierno, su *psyche* logra una alta sensibilidad. Ésta se constituye en el fundamento del vínculo que Jesús tiene con la realidad y se manifiesta en un elevado nivel de consciencia que emerge de la integración de los aspectos oscuros del terreno fisiológico. Así es como el conocimiento de sí mismo extirpa el miedo, el juicio, la exclusión y la discriminación de la realidad psicofisiológica. La ausencia de estas fuerzas trasunta en una relación de amor con el sí mismo, el prójimo y el mundo afirmativa de la vida. Mientras, el alto nivel de consciencia permite elegir qué aspectos de la realidad nutren la *psyche* y en qué sentido lo hacen.

El estado psicofisiológico descrito no sólo explica que para Jesús haya sido posible llamar a no resistir el mal, sino, además, que, en la línea interpretativa de Jaspers, cualquier objetivo mundano que se persiga sea irrelevante frente a la praxis del amor que guía su consecución. Y es en este sentido que, pensamos, Jaspers tiene razón cuando plantea que en el estado de

bienaventuranza se carece de objetivos. Pero no es que el *Übermensch* – la solución nietzscheana a la pregunta por la felicidad interior-no los tenga per se, ni que la gran salud se viva como un estado místico. Y es que si así fuera, no podríamos explicar que Nietzsche identifique a Napoleón o César Borgia como tipos que alcanzaron la gran salud,⁵⁹⁹ ni que nos proponga a Zaratustra, un sabio que vuelve al mundo y lo abraza en toda su realidad, como el camino al *Übermensch*.⁶⁰⁰ Nietzsche incluso llega a vincular el amor al mundo con la creación de nuevos valores. O sea que la meta propia de quien experimenta la gran salud y ama la vida es darse su bien y su mal propios con el fin de desplegar su tipo de vida en la acción.⁶⁰¹

Lo que en nuestra lectura Jaspers no ve es que es la praxis del amor por la vida la que deja todo objetivo mundano como anhelos de segundo rango, pero de ahí no se sigue que sea prohibitivo buscar y alcanzar las metas que conducen a la plena realización del tipo de vida de cada quien. Recordemos que es el mismo Zaratustra quien dice que el *Übermensch* ama simplemente porque ese es su hábito, no por la consecución de fines predados por la razón,⁶⁰² al tiempo que afirma que quien lo sigue es aquel que se sigue a sí mismo: “Yo soy Zaratustra el ateo: ¿dónde encuentro a mis iguales? Y mis iguales son todos aquellos que se dan a sí mismos su propia voluntad y apartan de sí toda resignación.”⁶⁰³

Así, desde una perspectiva distinta a la de Jaspers, planteamos que bajo el estado de la bienaventuranza no es la necesidad dada por una idea de la razón o la tiranía de los impulsos biológicos lo que mueve a la consecución de objetivos. La fuerza motriz es el amor por la vida y el objetivo se persigue por amor a la persecución, no por las consecuencias que comporta. Esta lectura es coherente con la concepción que Nietzsche tiene del *Übermensch* como aquel que se basta a sí mismo y, por tanto, puede ser generoso, pues su “alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso.”⁶⁰⁴ En nuestra

⁵⁹⁹ Sobre César Borgia en Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71. Encontramos un análisis acabado de Napoleón como *Übermensch* en Dombowsky, D. (2014). *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*. University of Wales Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt9qhcx5>

⁶⁰⁰ “Mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñé a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los trasmundanos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 62.

⁶⁰¹ *Ibid.* “De las mil y de la <<única>> meta”, p. 100.

⁶⁰² Cf. Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &276, Ediciones Akal, Madrid, 2011, pp. 203.

⁶⁰³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud empequeñecedora”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 245.

⁶⁰⁴ *Ibid.* Prólogo de Zaratustra, p. 40.

interpretación, que las cosas se transformen en su ocaso quiere decir que construyen el puente que conduce al fondo de la *psyche*, donde el <yo>, constituido desde los deseos dados por valoraciones externas, cae en el olvido.

De modo que, en la lectura que proponemos, los estados místicos de los que habla Jaspers pueden ser entendidos como la integración entre el consciente y el inconsciente, producto de la praxis del amor. Bajo dicho estado la vida se experimenta en la forma de aquella bienaventuranza que el intérprete afirma es el punto de encuentro entre Nietzsche y Jesús. Planteado, en otros términos, en la bienaventuranza que <ya es>, nos encontramos con la solución al problema de la felicidad interior que Jaspers afirma es el epicentro de las preocupaciones tanto de Jesús como de Nietzsche. De lo planteado se sigue que la bienaventuranza es una forma de referir a la gran salud en el despliegue del máximo potencial hasta ahora conocido por el *Übermensch*, el cual tendrá las formas de manifestación más diversas: mientras en Nietzsche se vuelca sobre la tierra en Jesús lo hará en el amor a Dios que se realiza cuando se ama al prójimo como a sí mismo.

Para seguir la ruta de las huellas de Jesús en nuestro filósofo médico es necesario profundizar en el estado de bienaventuranza que pudo haber experimentado Nietzsche. Ello exige hacerse cargo de la manera en que él se autodefine, es decir, como un filósofo del futuro cuya tarea es sembrar el campo para la venida del *Übermensch*.⁶⁰⁵ Su autodefinición podría significar dos cosas. O Nietzsche no se considera como alguien de quien pueda decirse que ha alcanzado la gran salud o su tarea como filósofo del futuro es parte de su propio trayecto hacia el *Übermensch*. En esta segunda posibilidad vemos un aspecto de la realización de <nuestro mandamiento>, cual es que, en la medida que Nietzsche siembra para otros, logra sembrar para sí mismo. De esta forma alcanza la gran salud en tanto filósofo del futuro. Esta segunda lectura nos parece la indicada si consideramos que <nuestro mandamiento> encuentra posibilidades de realización en la forma nietzscheana del amor a sí mismo. Puesto que, recordemos, es a partir de la realización propia que el sujeto ama al prójimo. Por tanto, es razonable pensar que el filósofo del futuro sólo logrará sembrar el terreno para el *Übermensch*, en la medida que dicha tarea le ayude a alcanzar su propio estado de la gran salud. En este punto observamos una de las huellas que buscábamos, cual es que Nietzsche asume

⁶⁰⁵ Es interesante cómo Nietzsche se auto receta sus propios purgantes y se exige cumplir con los hábitos que recomienda. Uno de ellos es el amor a sí mismo. Vemos claramente cómo Nietzsche aprecia su labor cuando Zaratustra afirma: "Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene y perecen como anunciadores." Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo de Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 40.

sobre sus hombros el trabajo que Jesús se diera a sí mismo: ser condición de posibilidad de la realización del prójimo a partir del amor que manifiesta por su ser, creando ese espacio de libertad que el Inquisidor le enrostrara con tanta amargura al redentor.

Es importante recordar que el estado de la gran salud – salvo excepciones entre las que podemos considerar a Sócrates, pero, sobre todo, a Jesús- se alcanza esporádicamente. De ahí que la grandeza del ser humano esté “en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*,”⁶⁰⁶ es decir, el acceso directo a las fuerzas del subconsciente. Sólo quienes han rebalsado todas sus fuerzas psíquicas logran permanecer más tiempo bajo la dirección de un único instinto brotado de su primera naturaleza e inaugurar un nuevo tipo de vida. Probablemente Nietzsche no pueda compararse a Sócrates ni menos a Jesús, dado que no inauguró un nuevo tipo de vida y tampoco trascendió como lo hiciera el redentor. Sin embargo, sí podemos establecer un punto de conexión con Jesús en la medida que, a diferencia de Sócrates, Nietzsche no se dedicó a crear una verdad o nuevos parámetros morales. En su lugar eligió abrazar la praxis del amor como la forma de vida del *Übermensch*. Es este abrazo el que lo salva de ser el fundador de una nueva segunda naturaleza que enferme al ser humano y donde se observa la huella del Jesús que hemos presentado en la sección anterior en su *psyche*.

Avanzar en la relación entre Nietzsche y Jesús implica profundizar en el hábito del amor. Con dicho fin proponemos estudiar la forma en que lo siente y practica a partir de un análisis del amor que nuestro médico del alma expresa por la boca de Zaratustra al *Übermensch*. En esos pasajes de su obra observamos el modo en que las fuerzas de su terreno fisiológico se entrelazan más claramente con el tipo de vida de Jesús. En lo que sigue describimos al *Übermensch* que Zaratustra ama con el fin de mostrar su realidad psicofisiológica y dejar en evidencia que, en las reflexiones nietzscheanas sobre la gran salud y las posibilidades más altas, intensas y transvaloradoras a las que puede acceder el humano se encuentra la huella de la praxis bienaventuranza que Jesús legó como praxis de vida.

Aquellos que logran la gran salud y que Zaratustra ama son quienes “no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues son ellos los que pasan al otro lado.”⁶⁰⁷ Estos seres que logran llegar a las profundidades de su *psyche* y desde su primera naturaleza emerger nuevamente a la vida, son los mismos que, parafraseando a Zaratustra, no buscan razón tras las estrellas para

⁶⁰⁶ *Ibid.* p. 38.

⁶⁰⁷ *Ibid.* p. 38- 39.

sacrificarse a la tierra y, en la línea de la interpretación jasperiana, desprecian las valoraciones y metas⁶⁰⁸ dadas por su socialización. Sin embargo, como ya vimos, serán quienes a partir de sus propias valoraciones se den nuevas metas y un nuevo sentido de su existencia.

Zaratustra también dice amar a quien vive para conocer y quiere así su ocaso. Y es que sólo desde dicho conocimiento puede llegar a existir el *Übermensch* que nace del abismo.⁶⁰⁹ También el filósofo del futuro emerge como una manifestación de la gran salud puesto que el profeta dice amar al que “trabaja e inventa para construirle la casa al *Übermensch*⁶¹⁰ y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso.”⁶¹¹ O sea que, efectivamente, desde este pasaje, podemos pensar en el filósofo del futuro como aquel que prepara el terreno para alcanzar su propio estado de gran salud representado en el ocaso de ese sí mismo que vive en su contra debido a la adquisición de la segunda naturaleza.

Zaratustra dice amar a quien ama su virtud. Nunca la define ni le da contenido, sino que únicamente nos dice de ella que “es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo”.⁶¹² En nuestra interpretación, virtud, voluntad, flecha y anhelo, son una manera metafórica de aludir al instinto que rige el terreno fisiológico. O sea que, por amar la fuerza rectora de su vida, el individuo puede abrazar sus acciones y enfrentar su ocaso. Volveremos sobre la concepción que Nietzsche tiene de la virtud en tanto fuerza rectora de la vida un poco más adelante. Antes conviene enfatizar en el alto valor que otorga Zaratustra a la singularidad cuando sobre la virtud afirma que ha de ser propia y que ello sucede únicamente si el ser amado “no reserva para sí ni una gota de espíritu [entendido como el <yo> consciente], sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud”.⁶¹³

Con <ser íntegramente el espíritu de su virtud> Nietzsche está afirmando no sólo su aprecio extremo por la singularidad – especial forma y manifestación de cada vida particular-, sino además por la manera en que se experimenta la vida cuando el libre despliegue de sus fuerzas nutre los instintos en que se constituye. Podemos pensar entonces en versículos bíblicos como el de Juan 4:14 donde dice: “Pero el que beba del agua que yo le daré, no volverá a tener sed jamás, sino que

⁶⁰⁸ El último hombre es incapaz de despreciarse a sí mismo. “¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz de despreciarse a sí mismo.” *Ibid.* p. 41.

⁶⁰⁹ *Ibid.* p. 39.

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*

⁶¹³ *Ibid.* p. 39.

dentro de él esa agua se convertirá en un manantial del que brotará vida eterna.” También en Mateo 10:39: “El que encuentre su vida, la perderá, y el que la pierda por mi causa, la encontrará.”

En el marco de la búsqueda de las huellas que nos hemos propuesto encontrar, no tener sed dice relación, justamente, con ese estado que Jaspers concibe como un estado místico de bienaventuranza, bajo el cual no se requiere de otros y se puede ser generoso al punto del olvido de ese sí mismo que se ha construido a partir de valoraciones externas. El versículo de Mateo nos permite pensar en el ocaso al modo como lo hemos venido planteando: la pérdida de una vida que se desarrollaba en contra de la vida misma (por haber adquirido hábitos y valoraciones *contranaturalidad*) para abrir el espacio de libertad en que habita el *Übermensch* y la vida se afirma de modo absoluto. Es en esta afirmación radical de la vida donde se manifiesta claramente el estado de bienaventuranza que, por momentos, Nietzsche comparte con Jesús y que nosotros observamos como la manifestación del instinto crístico cuando gobierna la *psyche*.

Con el fin de que no se malinterprete nuestra perspectiva es necesario aclarar que hay diferencias importantes entre la *psyche* de Jesús y la de nuestro filósofo del futuro. Una de las principales es que Nietzsche no tiene la voluntad de poder de Jesús, por lo que no logra vivir plenamente en el estado de bienaventuranza. Y es que, como él mismo reconoce, su tipo de vida es el del filósofo del futuro; un médico de la *psyche*. Ello implica un desarrollo del instinto de la razón que no encontramos en Jesús. Otra diferencia, aún mayor, está dada en que Nietzsche decide nutrir su instinto de divinización sin acudir a un plano metafísico, cambiando a Dios Padre por Dionisio – al Dios que vive en el cielo por aquél que vive en la *psyche* de cada ser humano-, asumiendo una lucha por el cuerpo que a Jesús le es ajena:

Por el saber se purifica el cuerpo; haciendo ensayos con el saber se eleva; al hombre del conocimiento todos los instintos se le santifican; al hombre elevado su alma se le vuelve alegre. Médico, ayúdame a ti mismo: así ayudas también a tu enfermo. Sea tu mejor ayuda que él vea con sus ojos a quien se sana a sí mismo.⁶¹⁴

Planteado en otros términos la mayor distancia entre Jesús y Nietzsche se sitúa en el paraíso que el primero afirma está en el cielo,⁶¹⁵ mientras el segundo nos invita a vivirlo en cuerpo y alma,

⁶¹⁴ *Ibid.* “De la virtud que hace regalos”, p. 125.

⁶¹⁵ Aunque en la medida que el legado de Jesús es una praxis de amor por la vida, la tierra también es paraíso. Recordemos que el mismo Nietzsche hace esta lectura cuando nos habla de su realidad psicofisiológica: “El instinto profundo de cómo hay que *vivir* para sentirse <<en el cielo>>, para sentirse <<eterno>>, mientras que

en este mundo,⁶¹⁶ donde la praxis del amor integra y da sentido a todas las calamidades.⁶¹⁷ De ahí que la prueba del *Übermensch* sea amar su existencia al punto de desear el eterno retorno de lo mismo. Conviene detenernos a analizar dicha ley.

En el marco de nuestra psicofisiología nietzscheana la ley del eterno retorno se explica desde la recurrencia de la dirección de determinados instintos. Profundizando, no es extraño pensar que, si nuestra *psyche* se fortalece a partir del gobierno de determinados instintos, estos vuelvan a regir en el terreno fisiológico varias veces en el transcurso de la vida. De ello no se sigue un determinismo, porque las circunstancias también cambian, así como se transforman las constelaciones de instintos que se ordenan en torno a los instintos rectores. Lo que no muda tan fácilmente es la manera en que cada sujeto se percibe a sí mismo y a los demás cuando es el mismo instinto el que rige en una y otra ocasión. Por ejemplo, quien viva bajo la dirección del instinto de perfeccionamiento enfrentará las dificultades de la vida como desafíos que superar, descartando otro tipo de experiencias psíquicas para significar los hechos. De modo que, si en lugar de experimentar la vivencia desde el instinto de perfeccionamiento lo hiciera desde el instinto divinizador, sus percepciones estarían asociadas a la existencia de Dios y no a la autosuperación. Así, en caso de que la vivencia cambie radicalmente, mientras el terreno fisiológico presente la misma estructura social de instintos el sujeto la experimentará de un modo muy similar a otras.

con cualquier otra conducta uno *no* <<se siente en el cielo>>: ésa es la única realidad psicológica de la <<redención>>. –Una nueva forma de vida, *no* una nueva fe...” Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 71.

Sin duda que puede hacerse esta lectura, pero no nos parece, en ningún caso, que pueda omitirse a Dios de la praxis del amor de Jesús a Dios. San Agustín lo comprendió en su distinción entre *caritas* y *cupiditas*, desde la que observamos que el amor al prójimo está estrechamente vinculado al amor a Dios. “El amor a uno mismo es la raíz de todo deseo, de *caritas* tanto como de *cupiditas*. Y la razón de que el amor a uno mismo, que empieza por renunciar a Dios, yerre y nunca alcance su propósito es que tal amor apunta a <<cosas que están fuera [del amante], el cual se ve llevado fuera de sí. En *cupiditas*, pues, el hombre no se quiere a sí mismo, sino al mundo [...]” Mientras la “razón de que *caritas* esté por encima de la fe y de la esperanza es precisamente que *caritas* lleva consigo su recompensa y seguirá siendo lo que es en esta vida y en la próxima. [...] <<el amor no pasa nunca>>. Pues amamos a Dios con el mismo amor aquí en la Tierra que en el otro mundo. [...] <<cada uno es como su amor>>.” Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 38; 51.

⁶¹⁶ “¡Permaneced fieles a la tierra, hermanos míos, con el poder de vuestra virtud! ¡Vuestro amor que hace regalos y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra! Esto os lo ruego y a ello os conjuro. ¡No dejéis que vuestra virtud huya de las cosas terrenas y bata alas hacia paredes eternas! ¡Ay, ha habido siempre tanta virtud que se ha perdido volando!” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, De la virtud que hace regalos, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 125.

⁶¹⁷ Recordemos que esta praxis del amor es la que Nietzsche afirma, Jesús dejó como legado. Cf. Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 90.

Naturalmente que, como vimos en el primer capítulo, debido a la riqueza natural del terreno fisiológico, quien se conozca a sí mismo, podrá trabajar su *psyche* de modo que experimente distintas formas de alcanzar la gran salud y no quede atrapado en la rueda del eterno retorno. Sin embargo, para llegar a dicho conocimiento y desarrollar aquellas facultades es necesario el amor por sí mismo y la vida. De ahí la importancia del cumplimiento de la ley del eterno retorno, pues sirve al desarrollo del hábito de amar la vida y, por tanto, a la nutrición del instinto del amor que, como sabemos, es clave para la integración de los distintos aspectos de la *psyche*.

Cabe enfatizar en que Jesús entendido como aquel *Übermensch* cuya realidad psíquica está regida por el instinto crístico es el más elevado tipo que haya existido. Pero lo propio de la gran salud no es el instinto de la divinización, sino el instinto del amor. Así, un ateo también puede ser un *Übermensch*. Y es que la regla no está dada desde un ejemplo exterior sino por la fisiología de cada quien. Sin duda que el ateo tendrá que desarrollar otros instintos que le permitan significar la vida, puesto que Nietzsche está convencido de que el ser humano que experimenta la gran salud es quien mide y da valor a las cosas, porque esta es una condición de su existencia; sin ella perece.⁶¹⁸

Así, es bajo el estado de bienaventuranza que deviene de la praxis de amar, cuando el animal humano encuentra la sanación de su *psyche* y, curiosamente, también logra quebrar con la eternidad del retorno de lo mismo, puesto que, desde el momento en que actúa según sus propias valoraciones nacidas de su primera naturaleza, no sólo puede elegir qué instintos nutrir sino también cuáles aplacar. Además, el entorno, su vínculo con otros y su realidad, se transforman. Ello es necesariamente así en la medida que siendo animal de rebaño sólo reaccionaba o se adaptaba, no siendo nunca sí mismo, sino una réplica fatua de una moral y hábitos adquiridos. Al contrario, quien surge desde su propia realidad psicofisiológica, es una persona del todo diferente; una tan solo igual a sí misma. En un primer momento el eterno retorno de lo mismo se quiebra cuando se abandona la estructura psíquica adquirida como segunda naturaleza y se despliegan las fuerzas de la primera naturaleza. Luego, tal como vimos en el primer capítulo, el sujeto decide qué instintos nutrir y fortalecer y cuáles desecar hasta su transformación en impulsos.⁶¹⁹ Es entonces cuando el terreno fisiológico obedece a su voluntad de poder y la personificación responde, en parte, a los

⁶¹⁸ La virtud debe dar a la tierra su sentido, “un sentido humano”. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, De la virtud que hace regalos, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 125.

⁶¹⁹ Ver pp. 68- 69.

propósitos que el individuo se ha propuesto desde sus nuevas valoraciones en una contante praxis de amor a la vida.

En suma, el *Übermensch* que Zaratustra ama es aquél al que le guía su propio instinto que, debido a su fortalecimiento, deviene en la virtud característica del sujeto de forma tal que la *psyche* y la realidad son coherentes. Esta es la manera nietzscheana de devolver al humano al mundo. Exigiendo el ocaso de su <yo> con el propósito de volver a anudar la realidad interior y la realidad exterior que fuera desatada por aquellos cristianos que, siguiendo el mandato de Jesús⁶²⁰ entendido desde la interpretación de sus seguidores, se negaron a sí mismos, pero también al mundo, a la realidad y a la vida.

La negación del sí mismo explica, en parte, el tono trágico que presenta en el relato de Zaratustra el vínculo entre la virtud y el deseo de vivir y morir al mismo tiempo. El profeta nos dice que éste “es un nudo más fuerte del que se cuelga la fatalidad.”⁶²¹ Ya entendemos que la fatalidad y el ocaso refieren al <yo> constituido desde la segunda naturaleza, pero pensamos que probablemente sea este tipo de pasajes el que lleva a Jaspers a pensar en la bienaventuranza como una ausencia de todo tipo de objetivos mundanos. Dichas conclusiones son del todo plausibles si tomamos en consideración que, tras asociar la virtud a la propia fatalidad, Zaratustra continúa diciendo: “Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.”⁶²²

Cabe preguntar ¿por qué es necesario el olvido de sí y el desapego de los objetivos mundanos cuando se quiere alcanzar la gran salud?

Alcanzar el estado de la gran salud exige deshacerse de la segunda naturaleza, pero, además, en nuestra perspectiva, sólo poniendo la praxis antes que los objetivos, es posible devolver al humano al mundo salvándolo de las garras de la decepción y el desamor. Y es que, cuando desde el uso de la razón exacerbada por el triunfo del tipo de vida del hombre teórico, esperamos determinados resultados, condicionando nuestro actuar a ellos, lo que muy probablemente suceda es que el mundo no responda a las lógicas racionales. De ahí que el dolor de la decepción que la realidad produce en el humano cuyo terreno fisiológico es gobernado por la razón socrática, lo conduzca casi naturalmente, a la búsqueda de un paraíso fuera de esta tierra. Y eso es justamente

⁶²⁰ “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame” (Marcos 8:34).

⁶²¹ *Ibid*, Prólogo de Zaratustra, p. 39.

⁶²² *Ibid*.

lo que Nietzsche quiere evitar. Ello explica, en parte, que nuestro médico del alma ponga el énfasis en la praxis que es vida misma y no en el objetivo, afirmando que lo valioso en el humano es ser puente y no una meta. O sea que en la única exigencia que nuestro médico del alma hace a sus pacientes una vez recobrada la salud, cual es vivir desde el hábito de amar, se encuentra no sólo el espacio para la realización de cada quien, sino, además, la salvación frente al sinsentido que destruye la vida humana. Y he aquí otra de las huellas que Jesús dejara en la *psyche* de nuestro médico del alma: la búsqueda de una salvación para la humanidad.

En suma, la felicidad interior no depende de la concreción del propósito, sino del amor con que se viva cada experiencia. De ahí la plausibilidad de la lectura de Jaspers que hemos querido aclarar con el fin de no transformar al *Übermensch* en una nueva segunda naturaleza que se imponga a los sujetos generando una enfermedad asociada a la obligatoriedad del desprendimiento y desapego. Lo que sí podemos decir con Jaspers es que el *Übermensch* afirma la vida aún a costa de la propia vida... por mero amor a la vida. De ahí que para Nietzsche: “Todo lo que se hace por amor acontece siempre más allá del bien y del mal”.⁶²³ Y recordemos que Jaspers mismo pone el énfasis en que, ese *situarse más allá del bien y del mal* es el espacio donde se encuentra Dios.⁶²⁴ Un dios que, en el caso de Nietzsche no es cristiano, pero cumple la misma función que en el estado psicofisiológico de Jesús, puesto que sirve para divinizar la vida. De su declaración se sigue que los parámetros morales, las valoraciones predadas y los hábitos que se practican en nombre de Jesús son condiciones que impiden vivir <amando en el hacer> o <haciendo en el amar>. Por el contrario, cuando la realidad psicofisiológica está dada por el despliegue de la primera naturaleza no sólo nos ubicamos *más allá del bien y del mal* que ordena la sociedad, sino que es posible la experiencia de una vida desde el amor y la divinización de las experiencias terrenas. Naturalmente, en este contexto, perder o ganar en el juego de dados carece de relevancia.⁶²⁵

Así, todos los aspectos que Zaratustra ama en su prójimo nos hablan de alguien cuya realidad psicofisiológica sirve de fundamento a la praxis del amar; un amor tan radicalizado por el

⁶²³ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &153, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 107.

⁶²⁴ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, pp. 61- 62.

⁶²⁵ “Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? – pues quiere perecer.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo de Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 39.

<ser> y su liberación de las amarras morales que prefiere la muerte antes que vivir dormido.⁶²⁶ Esta forma radical de amor que siente Nietzsche por el prójimo es, en nuestra lectura, la huella más profunda que podemos hallar en su *psyche* de su relación con Jesús: la praxis de amar incluso a costa de la vida, donde el olvido del <yo> sirve al despliegue de una realidad psicofisiológica cuya fuerza centrípeta le permite amar al prójimo como a sí mismo.⁶²⁷

Cuando Zarathustra declara amar “a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente”,⁶²⁸ vemos los efectos de la enorme fuerza centrípeta de su *psyche*. Dicha fuerza tiene el poder de desplegarse como una realidad psicofisiológica que, en el caso de Zarathustra, se manifiesta de modo atemporal, sin límites ni exclusiones, por todos los humanos, muertos, vivos y por nacer. Ese es el estado de bienaventuranza en el que Jesús y Nietzsche son indisolubles.

Si miramos bajo el mismo prisma la <voluntad de poder amar> que caracteriza al *Übermensch* y la fatalidad que conlleva arriesgar la vida por amor, podemos inferir que el consumo de los purgantes nietzscheanos, elaborados sobre la base del individualismo radical, nos conduce a una forma particular de experimentar el amor que podría leerse como una vuelta al amor sacrificial. Es importante detenerse en este punto y aclarar que la diferencia entre un amar desde las valoraciones fundadas en la *contranaturaleza* y el amar del *Übermensch* son sustanciales. En el primer caso se ama por necesidad, mientras en el segundo se ama desde un <amar el amor> que se experimenta como fundamento de la existencia interna, la relación con otros y el vínculo a la realidad. En la fórmula <amar el amor> cristaliza el carácter secundario de las consecuencias que comportan las acciones. Pero, además, nos encontramos con el ingrediente más importante del recetario nietzscheano, cual es que la vida desde la praxis de <amar el amor> transforma el vínculo con el mundo en una experiencia paradisíaca en cuyo marco no hay decepciones, puesto que cada acción vale por sí misma, justificada plenamente en la realización del <ser>.

Hemos llegado así al punto en que el individuo ha cruzado el puente y el <ámate a ti mismo> de nuestro mandamiento se manifiesta en una verdadera inversión de la experiencia humana: ya

⁶²⁶ “Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar: no conocían mejor sentido de la vida. [...] Bienaventurados son estos somnolientos: pues no tardarán en quedar dormidos.” *Ibid.* “De las cátedras de la virtud”, p. 59.

⁶²⁷ Vemos la radicalidad del amor en que se sustenta la vida del *Übermensch* cuando Zarathustra afirma amar “a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo.” *Ibid.* Prólogo de Zarathustra, p. 39.

⁶²⁸ *Ibid.*

no es la persecución de metas, ni la concreción de objetivos futuros lo que da forma primaria a la vida (aunque contribuya a su afirmación y despliegue); tampoco lo hace el dolor del pasado. La vida es sólo presente y con ello ha sido devuelta al mundo y a la experiencia que los seres humanos tienen en él. Pero, además, al sustraer la vida de la línea de tiempo que se construye con el pasado y el futuro, el acontecer se vive en la eternidad del ahora y el problema que Jaspers dice Nietzsche compartía con Jesús queda resuelto.⁶²⁹ En palabras de Nietzsche:

El <<reino de los cielos>> es un estado del corazón- no algo situado <<por encima de la tierra>> o que llegue tras la muerte>>. El concepto de muerte natural falta completamente en el evangelio: la muerte no es puente, un tránsito, la muerte *falta* porque pertenece a un mundo completamente distinto, a un mundo sólo aparente, sólo útil para proporcionar signos. La <<hora de la muerte>> *no* es un concepto cristiano- la <<hora>>, el tiempo, la vida física y sus crisis no existen en absoluto para el maestro de la <<buena nueva>>... El <<reino de Dios>> no es algo que se aguarde; no tiene un ayer ni un pasadomañana, no llega dentro de <<mil años>>- es una experiencia en un corazón; está en todas partes, no está en ningún lugar.⁶³⁰

Respecto a la dicha de la que Jaspers nos dice está asociada a la experiencia de la eternidad, ésta se manifiesta en la máxima nietzscheana de <amar el amor>, bajo la cual nuestro médico del alma logra sanar definitivamente los aspectos *contranaturaleza* de la moral socrática. Ello en la medida que dicha moral exigía razones para un actuar cuya valoración dependía de la utilidad que comportaban las consecuencias. <Amando el amor> el *Übermensch* puede prescindir del instinto racional en caso de contravenir su primera naturaleza, pues las razones se tornan innecesarias. De ahí que Zaratustra ame a quien “es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja al ocaso.”⁶³¹

Respecto al papel que cabe al instinto racional en el Jesús que presentamos como *Übermensch* es necesario constatar que, como afirma el propio Nietzsche, éste le es ajeno a su realidad psicofisiológica.⁶³² Esta forma de entender a Jesús contradice la lectura que Paul Ricoeur

⁶²⁹ Recordemos que Jaspers afirma que el “problema de la presencia de la eternidad, de la dicha experimentada que Jesús resolvió a través de la práctica de su vida, es el problema de Nietzsche.”

⁶³⁰ Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 72.

⁶³¹ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Prólogo de Zaratustra, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 40.

⁶³² Recordemos que cuando Nietzsche describe a Jesús como espíritu libre su mayor énfasis está en la ausencia de la racionalidad: “Con cierta tolerancia en la expresión se podría llamar a Jesús un <<espíritu libre>>- ninguna cosa fija le importa: la palabra *mata*, todo lo que está fijo *mata*. El concepto, la *experiencia* <<vida>>,”

hace de las parábolas. Según el intérprete podría observarse una lógica de la sobreabundancia-fundada en la justificación, la gracia y la vida-, capaz de romper con la lógica de nuestra ética ordinaria de la equivalencia, fundamentada en el pecado, la ley y la muerte.⁶³³ Así Ricoeur parece acercarse a la forma en que Hegel entiende a Jesús en la historia que escribió de la vida del redentor. En su introducción, Santiago González Noriega afirma que: “La concepción de lo divino en *Historia de Jesús* es la del kantismo: Dios es la voluntad perfecta y lo divino la eterna ley de la moralidad, pacto de unión entre todos los seres racionales, válido lo mismo para el ser infinito que para los seres finitos, expresión del reconocimiento de la esencia racional por sí propia.”⁶³⁴ Llama la atención el énfasis hegeliano en la racionalidad como factor fundamental de la fe cristiana. Sobre todo si consideramos que no pasó por alto la pregunta acerca de “cuál es el principio supremo de la ética; Jesús respondió: <<Hay un único Dios y a él has de amar con todo tu corazón, y tienes que consagrarle tu voluntad, tu alma entera y todas tus fuerzas: éste es el primer mandamiento; el segundo tiene la misma obligatoriedad que el primero y dice así: ama a todos los hombres como a ti mismo; no hay mandamiento más alto.>>”⁶³⁵ O sea que el mandato es amar, no razonar. Pero ¿cómo entiende Hegel el amor? Responder este interrogante nos permite comprender por qué su visión de Jesús no difiere de manera importante del que hemos presentado:

El amor tiene para el joven Hegel un sentido metafísico. Es comprendido como la conciencia de la vida, de su unidad profunda en y más allá de todas sus expresiones y realizaciones particulares. Es la *Vida* que ha devenido consciente de sí misma en el hombre; por medio de él el hombre se encuentra al nivel del absoluto [...]⁶³⁶

Si por <<metafísico>> entendemos las fuerzas psíquicas que emergen en el plano de la conciencia integrando la diversidad bajo la fuerza centrípeta del amor, más allá de la forma singular en que la vida se manifiesta, entonces vemos que hay puntos de contacto importantes entre el joven Hegel y nuestra interpretación. Podemos decir que la distancia se encuentra, más bien, en cierta

única que él conoce [...] Él habla meramente de lo más íntimo: <<vida>> o <<verdad>> o <<luz>> son sus palabras para designar lo más íntimo,- todo el resto, la realidad entera, la naturaleza entera, el lenguaje mismo no tienen para él más valor que el de un signo, un símbolo.” Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 69.

⁶³³ Cf. Ricoeur, Paul, “La logique de Jésus. Romains 5”, *Études théologiques et religieuses*, 55 (1980), Institut Protestant de Théologie, Montpellier, pp. 420- 425.

⁶³⁴ Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975.p. 15.

⁶³⁵ *Ibid.* p. 78.

⁶³⁶ Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Publications Universitaires de Louvain, 1953, pp. 160-161.

racionalización del legado de Jesús. Desde una lectura nietzscheana dicha racionalización resulta del fortalecimiento del instinto de la razón propio del hombre teórico que Nietzsche combate, justamente, porque uno de sus efectos es la desmundanización de la experiencia vital, o sea su exilio al trasmundo. Algo similar ocurre con la interpretación que Kant hace de la figura de Jesús con la que nuestra exégesis del redentor en tanto *Übermensch* presenta similitudes que vale la pena destacar, porque confluyen en distanciarse del cristianismo que Nietzsche critica como condición del triunfo del tipo de vida del animal de rebaño. Sobre Jesús Kant afirma que “el Fundador no habla en calidad de quien manda, de voluntad que exige obediencia, sino como un amigo de los hombres que lleva en el fondo de su corazón la voluntad bien entendida de los hombres, es decir, aquella que actuarían libremente si se examinaran como es debido.”⁶³⁷ En la pretensión del autoexamen observamos el mismo instinto racional que Nietzsche critica. Pero, qué duda cabe, la descripción que Kant hace de la figura de Jesús dialoga con aspectos que en nuestro análisis hemos afirmado son rasgos que Nietzsche también destaca de su tipo psicológico.⁶³⁸

A nuestra lista de filósofos que se han acercado a la lectura nietzscheana de un Jesús que quiebra con las dinámicas del cristianismo podemos agregar a Paul Ricoeur quien también tiende a una racionalización, más que de su figura, de su legado al punto que afirma la existencia de una lógica en las parábolas.⁶³⁹

Preguntemos desde la perspectiva nietzscheana: ¿por qué hablar de una lógica de Jesús⁶⁴⁰ o de una racionalidad de sentido, si lógica y racionalidad son términos que se aplican a una cierta uniformidad, simplificadora y repetible dentro de un marco esquematizante de la diversidad? Nietzsche respondería:

⁶³⁷ Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, “El fin de todas las cosas”, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 141.

⁶³⁸ Una profundización en el pensamiento de Kant en torno al amor se encuentra en Rinne, Pärttyli, *Kant on love*, De Gruyter, UK, 2018.

⁶³⁹ Cf. Kerbs, Raúl, “Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur”, *Ideas y Valores*, No. 113, Bogotá, Agosto, 2000, p. 13.

⁶⁴⁰ Cf. Ricoeur, Paul, “La logique de Jésus. Romains 5”, *Études théologiques et religieuses*, 55 (1980), Institut Protestant de Théologie, Montpellier, pp. 420- 425. Encontramos una lectura distinta en Remedios Ávila. Su interpretación pone el énfasis en una desmitologización que Ricoeur propone como forma de negar la falsa razón, “el pseudólogos del mito” con el fin de devolver la vida al símbolo, haciendo morir al ídolo. En palabras de Ávila: “Allí donde la razón fracasa una y otra vez en el empeño de ofrecer un saber absoluto, ejerce lo sagrado su influencia simbólica irreductible y se convierte en objeto de una fe, mediada por la reflexión, pero jamás reducida por ella.” Ávila, Remedios, “El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos”, en Ávila, Remedios y Calvo, Tomás, eds. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991.

La nueva pasión.- ¿Por qué tememos y odiamos una posible vuelta a la barbarie? ¿Por qué haría más desgraciados a los hombres de lo que ya son? ¡Oh, no! Los bárbaros de todos los tiempos han sido *más* felices, ¡no nos engañemos!- Nuestro *impulso hacia el conocimiento* es demasiado fuerte como para que seamos capaces de valorar aún la felicidad sin conocimiento o la felicidad de una ilusión fuerte y firme; ¡nos produce angustia imaginar siquiera esos estados! La intranquilidad del descubrir y averiguar se ha vuelto tan atractiva e indispensable para nosotros, como el amor desdichado para el enamorado: que bajo ningún concepto lo cambiaría por el estado de la indiferencia;- sí, ¡quizá también somos amantes *desdichados*! El conocimiento se ha vuelto en nosotros pasión, que no se asusta ante ningún sacrificio y que, en el fondo, no teme nada excepto su propia extinción; creemos sinceramente que toda la humanidad ha de sentirse, bajo el empuje y el sufrimiento de *esta* pasión, más elevada y consolada que hasta este momento en que no ha superado todavía la envidia del bienestar más grosero, que acompaña a la barbarie.⁶⁴¹

No es posible establecer taxativamente de cada uno de estos filósofos si encarnan el tipo de vida del hombre teórico, pero es una interpretación que nos permite exponer desde la perspectiva nietzscheana las dificultades que el tipo de Jesús representa para quienes intentaron comprender su figura y su legado. Así, un análisis del amor desde un Ricoeur que entendemos como sujeto cuya psiquis es la del hombre teórico nos permite dar cuenta del modo en que una angustia por el conocimiento y la incompreensión por estados inexplicables cuyo origen es una realidad psicofisiológica dada por del inconsciente, impiden el acceso al Jesús que Nietzsche nos presenta como *Übermensch*. Profundicemos en la propuesta ricoeuriana.

Siguiendo a Ricoeur hablar de una lógica del amor nos enfrenta a un primer problema cuya complejidad radica en que, si ella existe, entonces es la lógica la que da forma al amor que se constituye en realidad y no el amor por sí mismo como lo exige el principio supremo de la ética. O sea que el amor de Jesús tendría como sello distintivo un modo de expresión más que una realidad psicofisiológica de instintos cuya fuerza no conoce parangón. Desde la perspectiva nietzscheana que aquí trabajamos esta propuesta interpretativa yerra en la explicación tanto del tipo psicológico de Jesús como de su legado. Ello puesto que para el médico del alma no sólo la realidad carece de toda

⁶⁴¹ Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, Barcelona, 1999, pp. 290- 291.

lógica,⁶⁴² sino que cuando se usa para constreñir la vida atrapándola en sus estructuras enferma la vida. De ahí que una lógica del amor constituya un sinsentido. Profundicemos.

El sinsentido que implica pensar el legado de Jesús en los términos de una lógica del amor se observa, además, en la contradicción en que, a nuestro juicio, incurre Ricoeur cuando, por un lado, afirma que “Jesús no formula, como los moralistas, una norma general”⁶⁴³ y, por otro, sugiere que el mensaje de Jesús se funda la lógica ordenadora hacia la respuesta excesiva, que permite “alcanzar una nueva pauta por la recepción de la enseñanza de la excepción.”⁶⁴⁴ O sea que el intérprete comparte nuestra tesis acerca de la ausencia de normas que homogenicen la singularidad, pero parece buscar un camino intermedio capaz de integrar el carácter no mundano de las parábolas (la experiencia que acontece *más allá del bien y del mal*) con su propia realidad psicofisiológica que aquí hemos dicho, es la del hombre teórico. Volveremos sobre este asunto más adelante.

Lo que, desde nuestra perspectiva, Ricoeur no considera, es la imposibilidad de sistematizar o esquematizar la experiencia crística sin perder todo rastro de la misma. Y es que, la lógica trascendental subsume toda experiencia bajo esquemas categoriales determinando una validez universal de las condiciones de verdad. De hecho, como “forma de pensamiento necesaria, la lógica sería fundamentalmente una norma de pensamiento que prescribe cómo deben ser las cosas (*cfr. NF 1887, 9 [97]*).”⁶⁴⁵

El mismo Nietzsche nos muestra cómo la lógica sirve a la creación e imposición de una segunda naturaleza cuando nos habla de la “voluntad de la lógica”,⁶⁴⁶ cuya propensión es la de “tratar lo parecido como igual, una propensión ilógica – porque no hay nada en sí mismo igual – [...]”⁶⁴⁷ Incluso podemos decir con Niemeyer que, desde la perspectiva nietzscheana, la “norma de pensamiento que presupone la identidad de las cosas y la voluntad de ver las cosas como idénticas se requieren la una a la otra.”⁶⁴⁸ Es a partir de dicha propensión que se legitima un orden social que,

⁶⁴² “La lógica es el intento de comprender el mundo real según un esquema del ser establecido por nosotros, de hacerlo más correcto, formulable por nosotros, calculable...” Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 1887, 9 [97], Abada Editores, Madrid, 2004, p. 177.

⁶⁴³ Cf. Ricoeur, Paul, “La logique de Jésus. Romains 5”, *Études théologiques et religieuses*, 55 (1980), Institut Protestant de Théologie, Montpellier, pp. 420- 425..

⁶⁴⁴ *Ibid.*

⁶⁴⁵ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 320.

⁶⁴⁶ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &240, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 192.

⁶⁴⁷ Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &111, Ediciones Akal, Madrid, 2011, p. 152.

⁶⁴⁸ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 320.

en ningún caso, sirve a la igual realización de sus miembros en el marco del amor, sino más bien al debilitamiento de su voluntad y a la destrucción de su singularidad, provocada por la igualación de sus diferencias. Así, una lógica del amor no sirve a la recepción del prójimo desde su ser único e irrepetible, sino que impone la adhesión al *deber ser* prescrito por la norma de pensamiento imperante. En palabras de Nietzsche:

En el ámbito de esos esquemas es posible algo que jamás podría conseguirse bajo las primitivas impresiones intuitivas: construir un orden piramidal por castas y grados; instituir un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones y delimitaciones, que ahora se contraponen al otro mundo de las primitivas impresiones intuitivas como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora imperativa. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual y no tiene otra idéntica y, por tanto, sabe siempre ponerse a salvo de toda clasificación, el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad *columbarium* e insufla en lógica el rigor y la frialdad de la matemática.⁶⁴⁹

Planteado en otros términos, el rasgo característico del instinto del amor que, ya dijimos, reúne e integra las diferencias sin destruirlas sino armonizándolas de modo que la realidad psicofisiológica del sujeto logra el conocimiento de sí y la apertura radical al prójimo, no resiste la estructura misma de la lógica. Ello debido a que la lógica implica una igualación de las diferencias y, por tanto, el ejercicio de cierta violencia que resulta de la negación de lo singular, único e irrepetible. El mismo Ricoeur reconoce que la “parábola sorprende, impacta, choca, provoca: revelando tal o cual prejuicio (opinión o creencia impuesta por el medio, la educación, la época). Ella obliga a reconsiderar las cosas, a tomar una decisión nueva.”⁶⁵⁰ Bajo la perspectiva que hemos desarrollado a lo largo de nuestra investigación, este rasgo de la vida de Jesús resulta del hecho de que su realidad psicofisiológica no responde a los parámetros mundanos, sino que, como ya hemos explicado, se sitúa *más allá del bien y del mal*. Hemos dicho con Jaspers que este espacio fuera de las categorías y valoraciones morales del rebaño se entiende en Nietzsche como Dios; Dios como ese estar más allá del bien y el mal⁶⁵¹ en el contexto del Jesús inmoralista y transvalorador que hemos descrito.

⁶⁴⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 26- 27.

⁶⁵⁰ Söding, Gerardo J. “De la metáfora viva a las parábolas del Reino” : Paul Ricoeur y el lenguaje creativo de Jesús ” [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/metafora-viva-parabolas-reino-ricoeur.pdf>, p. 3.

⁶⁵¹ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, p. 61- 62.

De ahí que su ejemplo se despliegue en una praxis donde emerge la excepción y, en lugar de crear nuevas valoraciones abra el espacio para la libertad en el amor que predica. Como vimos en nuestra descripción del Jesús que emerge en el diálogo con el inquisidor su tipo se despliega en la libertad que no impone doctrina ni nuevas valoraciones, sino que integra al amigo y al enemigo bajo el manto de su amor. Ello nos explica que, como afirma Ricoeur, su tipo irrumpa impactando desde la extravagancia que desorienta para luego reorientar proponiendo un modo de estar en el mundo desde la experiencia límite que se convoca en la expresión límite.⁶⁵² Y es que la ausencia de parámetros de bien y mal y la consecuente integración de todas las realidades psicofisiológicas singulares no puede llevarse a cabo si no es fuera de los límites mundanos, *más allá...*

En suma, hablar de una lógica del amor nos vuelve a situar dentro de los parámetros conocidos, posibles de comprender por una razón que hemos visto con Nietzsche no logra dar cuenta de los fenómenos que suscita la realidad psicofisiológica del *Übermensch*. Ello debido a que en el estado de la gran salud las valoraciones de cada quien y consecuentemente sus acciones resultan de la singularidad única que el humano alcanza desde el despliegue de su primera naturaleza. A pesar de ello el hombre teórico intentará sumir bajo la lógica que uniforma y generaliza las experiencias singulares. Ello explica que Ricoeur busque en las metáforas intuitivas que encontramos en las parábolas algún tipo de ley racional que se opone a otras leyes vigentes, dejando al mensaje de Jesús inmerso en la lógica dialéctica que, en lugar de integrar los distintos aspectos de la realidad, establece opuestos en pugna. Ello sería absolutamente contradictorio con el mensaje de amor y no resistencia de Jesús:

En verdad, también os está mandado el amor hacia vuestros amigos y vuestra nación, pero al lado de esto se os permite odiar a vuestros enemigos y a los extranjeros. Yo os digo, por el contrario: respetad la humanidad también en vuestros enemigos; en caso de que no los podáis amar, desead el bien de quienes os maldicen y ante ellos os denigran y tratan de haceros desdichados por medio suyo. De este modo llegaréis a ser auténticos hijos del padre que está en los cielos semejantes al Infinitamente Bueno, que hace salir su sol por encima de buenos y malos y deja caer su lluvia sobre justos y pecadores. Pues

⁶⁵² Cf. Söding, Gerardo J. "De la metáfora viva a las parábolas del Reino" : Paul Ricoeur y el lenguaje creativo de Jesús " [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/metafora-viva-parabolas-reino-ricoeur.pdf>, p. 5

cuando a vuestra vez amáis a quienes os aman, cuando hacéis el bien a vuestros bienhechores o cuando prestáis para volver a recibir un valor igual, ¿qué mérito adquirís con ello? Esto es un sentimiento natural, del que tampoco reniegan los malvados; con ello aún no habéis hecho nada en pro del deber. ¡Que la santidad sea vuestra meta, como es santa la divinidad!⁶⁵³

De modo que, desde Nietzsche, la interpretación de Ricoeur implica uno de los problemas que tratamos en el primer capítulo cual es que el conocedor no se conoce a sí mismo y de ahí que el modo en que aprecia, investiga y observa la realidad termine siendo una proyección inconsciente de su realidad psicofisiológica. A pesar de ello la lectura ricoeuriana de Jesús presenta aspectos que también hemos destacado a lo largo de nuestra investigación en su reconocimiento de la sobreabundancia, el exceso y la ausencia de normas que nos habla de su realidad psicofisiológica. El problema de situar dichos aspectos bajo el paraguas de la lógica es que los vacía de su propia realidad psíquica y con ello borra el acceso al tipo de Jesús. Específicamente observamos la pérdida en el intento ricoeuriano de transformar los rasgos observados del redentor en un esquema teórico enseñable que podría prescindir de la praxis, como efectivamente observa Nietzsche que sucedió al mundo cristiano.⁶⁵⁴ Pero, además, el esquema de enseñanza que resulta de la teorización queda subsumido a los asuntos terrenos, pues en la medida que se contrapone a la moral existente, se constituye como su opuesto. En este punto, si queremos pensar a Jesús no como león sino como *Übermensch*, estaremos en desacuerdo tanto con la interpretación de Ricoeur como con Jaspers cuando dice que Jesús y Nietzsche comparten la convicción de que la crítica a la moralidad es el estadio más alto de la moralidad.⁶⁵⁵ Ciertamente, que, si se piensa a Jesús en su fase de león, dicha lectura es del todo plausible. Pero nosotros insistimos en que ese es un estado previo al de la bienaventuranza y que la historia no ha podido ser contada desde una genealogía de los instintos que nos permita separar dicha realidad psicofisiológica de aquella que le antecede.

⁶⁵³ Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975.p. 37.

⁶⁵⁴ La acusación en contra de los despreciadores del cuerpo que realiza Zaratustra, la concepción del apóstol Pablo como aquel que, junto a tantos otros, llegó a conocer de las pasiones “sólo lo que en ellas hay de sórdido, deformador y lacerante”, y la negación del mundo que los cristianos comparten con los filósofos, son parte de los fundamentos de su crítica. Cf. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De los despreciadores del cuerpo”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 65- 66. Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, & 139, Akal, Madrid, 2011, p. 169. “Dividir el mundo en un mundo <<verdadero>> y en un mundo <<aparente>>, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant [...], es únicamente una sugestión de la *décadence*, -un síntoma de vida *descendente*...” Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, “La <<razón>> en la filosofía”, &6, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 56.

⁶⁵⁵ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, p. 57.

Volviendo a Ricoeur, desde la perspectiva de nuestra investigación, el intérprete no sólo pierde la experiencia como sustento del estado de la bienaventuranza, sino que no logra integrar el vínculo que el instinto de la divinización teje con la realidad. De ahí que piense el mensaje de Jesús en términos dialécticos y no como la manifestación de una realidad más profunda que no se afecta por el mundo exterior. En contraste, la lectura que Nietzsche nos presenta de Jesús en tanto *Übermensch* no sólo logra contener el vínculo entre palabra y experiencia en la medida que no esquematiza ni intenta sacar a Jesús del lugar que habita, fuera de los parámetros de lo conocido, sino, además, en tanto defiende la singularidad de la vivencia y del terreno fisiológico. De este modo purga al cristianismo de un instinto gregario enfermo que nivela y homogeniza a partir de los elementos de su moral *contranaturalidad*. Y lo hace conservando el carácter singular de un Jesús que, en su amor al prójimo y a sí mismo, preserva el espacio de libertad que se da a sí mismo también para sus congéneres.

Así, la huella que nosotros observamos Jesús pudo haber dejado en la realidad psicofisiológica de Nietzsche nos abre un camino de retorno al estado de la bienaventuranza, pues se nos presenta limpia de la herida psíquica de un animal de rebaño en el que se traslapan las valoraciones *contranaturalidad* y los hechos históricos que, a juicio de nuestro médico del alma, transformaron el mensaje de amor en un manifiesto del resentimiento.

Sobre el resentimiento como base del cristianismo Jaspers observa que, para Nietzsche, una vez crucificado se transforma a Jesús en un alborotador en contra del orden establecido olvidando su praxis de no resistencia. “El resentimiento no perdona; se quería venganza, Derecho; pero no sólo en contra del poder humano establecido, sino además en contra del mismo Dios que fue capaz de sacrificar a su hijo.”⁶⁵⁶ Y no hay nada más extraño al Jesús que hemos presentado que el odio y la realidad psicofisiológica del “hombre del resentimiento [que] alcanza [...] sólo un elevado sentimiento de sí mismo en la medida que denigra al otro como malo”.⁶⁵⁷ Prueba de ello es el relato de Lucas (57):

Jesús decidió regresar a Jerusalén y tomando precisamente el camino que pasaba por Samaria; envió por delante a algunos de su grupo para que preparasen lo necesario en un pueblo. Pero como los samaritanos habían tenido noticia de su decisión de ir a Jerusalén para la Pascua no querían mostrar

⁶⁵⁶ *Ibid.* p. 29.

⁶⁵⁷ Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 459.

hospitalidad alguna para con él e incluso les negaban el paso. Algunos acompañantes de Jesús tuvieron la ocurrencia de pedir al cielo que destruya con sus rayos el pueblo. Jesús se volvió hacia ellos indignado: <<¿Es ése el espíritu que os anima, el espíritu de la venganza? ¡Un espíritu que si tuviese a su disposición las fuerzas naturales castigaría con la destrucción una acogida hostil! ¡Que vuestra meta sea construir el Reino del Bien no destruir!>>⁶⁵⁸

Desde la perspectiva que aquí trabajamos el resentido es el incapaz de afirmar la vida desde su propia realidad psicofisiológica. De ahí que requiera de un enemigo que confirme su existencia, pues él no se experimenta a sí mismo en el mundo con la suficiente intensidad como para poder conservarse. Su enemigo es, casi siempre, enemigo de su rebaño también. De modo que, como no cuenta con sus propias fuerzas, exagera su instinto gregario lo que le permite adquirir el tipo de vida triunfante y asegurar su existencia en un colectivo donde los vínculos exigen la homogenización de sus miembros.⁶⁵⁹ Y como ya sabemos este es el proceso de asemejamiento fisiológico que finalmente lleva al advenimiento del tipo de vida del *último hombre* que, a diferencia del *Übermensch*, no sabe lo que es el amor, ni el anhelo; el desprecio ni el valor.⁶⁶⁰

Habiendo purgado al *Übermensch* y al legado de Jesús en cuanto tal de los elementos *contranaturalidad* es necesario seguir profundizando en el hábito de amar que practica quien realiza <nuestro mandamiento> en la plenitud del estado de la gran salud.

El olvido del <yo>, la experiencia situada en la eternidad del presente y la dicha que emerge de una vida devuelta a la vida bajo la praxis de <amar el amor>, trasuntan en una forma particular de amor al prójimo. Ésta se caracteriza por una entrega de sí mismo que, al no presentar las resistencias dadas por los juicios morales que dividen entre buenos y malos, deviene en una apertura y recepción absoluta del otro desde el <ser que es>.

Aunque, como ya planteamos, en la línea interpretativa de Jaspers la bienaventuranza nietzscheana se asemeje a un estado místico, nosotros pensamos que lo es sólo en la medida que consciente y subconsciente se encuentran integrados, pero en ningún caso refiere Nietzsche a un abandono del mundo. De ahí que Zarathustra afirme:

⁶⁵⁸ Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975, p. 57.

⁶⁵⁹ “¡Ningún pastor y *un solo* rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha Voluntariamente al manicomio.” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Prólogo de Zarathustra, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 41.

⁶⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zarathustra*, Prólogo de Zarathustra, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 41.

En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!⁶⁶¹

La carencia de un instinto divinizador que eleve a un plano metafísico la significación de sus experiencias se observa en el anhelo nietzscheano de “imponer la obligación, pero por medio del ser diferente y la no- igualdad; asumir la responsabilidad de la organización de su vida y, con ello, constatar su estatus como (individuo soberano) <<señor de la voluntad *libre*>>, que <<honra a quienes les son iguales, a los fuertes y fiables (a aquellos a quienes *les es lícito* prometer)>> [...] Nietzsche reconoce también en cierto modo una igualdad no decadente, una especie de <<comunidad de individuos libres>> [...]”⁶⁶² De ello se sigue que todos los propósitos de nuestro médico del alma se sitúen en la tierra, aunque tengan por fundamento la relación dionisiaca del sí mismo que accede a las fuerzas vitales del subconsciente para dar sentido a la existencia y afirmar la vida.

Nietzsche nos dice que el amor es entrega. Conviene detenerse en ella para comprender las relaciones del *Übermensch* con el prójimo. Sea lo que sea que el ser humano regale a los demás en el marco del vínculo de amor que establece cuando experimenta la gran salud, su regalo tendrá siempre la impronta de su ser, es decir, de su realidad psicofisiológica. El carácter distintivo de este tipo de relación es la apertura total al ser del otro. Dicha apertura se observa en el hecho de que en este tipo de vínculo el que da es quien agradece y no el que recibe.⁶⁶³ Y es que una de las formas más poderosas de nutrir la realidad psicofisiológica es la constatación de la propia existencia en el otro, pero no desde la debilidad que requiere de un enemigo para fortalecerse o de un colectivo para subsistir, sino en la gratitud de la entrega desde donde se nutre el instinto crístico: “- ¿el que da no tiene que agradecer que el que toma tome? ¿Hacer regalos no es una necesidad? ¿Tomar no es – un apiadarse?>>”⁶⁶⁴

En el marco descrito podemos entender la generosidad de quien regala como una acción que siempre implica el propio bien, dado en su realización. De ello se sigue el reconocimiento de la existencia de un egoísmo sano que, en lugar del amor sacrificial, sirve tanto al sí mismo como al

⁶⁶¹ *Ibid*, p. 37.

⁶⁶² Niemeyer, Christian (Ed.) *Diccionario Nietzsche*, Siglo XXI, Madrid 2012, p. 271.

⁶⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, La canción del noctámbulo, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 436.

⁶⁶⁴ *Ibid*. “Del gran Anheló”, p. 311.

prójimo. En este tipo de vínculo, donde ambas partes se relacionan desde el amor y la *psyche* encuentra un mundo con las condiciones para su fortalecimiento. De ahí que Zaratustra afirme:

Rara es la virtud más alta, e inútil, y resplandeciente, y suave en su brillo: una virtud que hace regalos es la virtud más alta. [...] Ésta es vuestra sed, el llegar vosotros mismos a ser ofrendas y regalos: y por ello tenéis sed de acumular todas las riquezas en vuestra alma. Insaciable anhela vuestra alma tesoros y joyas, porque vuestra virtud es insaciable en su voluntad de hacer regalos. En verdad, semejante amor que hace regalos tiene que convertirse en ladrón de todos los valores; pero yo llamo sano y sagrado a ese egoísmo. [...] Decidme, hermanos míos: ¿qué es para nosotros lo malo y lo peor? ¿no es la *degeneración*? – Y siempre adivinamos degeneración allí donde falta el alma que hace regalos. [...] Prestad atención hermanos míos, a todas las horas en que vuestro espíritu quiere hablar por símbolos: allí está el origen de vuestra virtud. Elevado está entonces vuestro cuerpo,⁶⁶⁵ y resucitado; con sus delicias cautiva el espíritu, para que éste se convierta en creador y en apreciador y en amante y en benefactor de todas las cosas. [...] Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento de sí.⁶⁶⁶

Conviene enfatizar en que, cuando estamos frente al *Übermensch*, cuya fuerza vital suprema es el instinto crístico, el ser humano tendrá la capacidad de amar todos los tipos de vida que, en consecuencia, no necesitan ser resistidos. ¿Y no es eso lo que hace Nietzsche cuando nos dice de Borgia que es un *Übermensch*⁶⁶⁷ o nos tienta con reflexiones que atribuiríamos a una mala persona con el fin de provocar nuestra caída en el abismo que nos permitirá cumplir con el mandato del oráculo? ¿Y no es su trabajo como tentador el que lo hundió bajo la manipulación nazi y el posterior manto del olvido? Nietzsche lo sabía, pero decidió correr el riesgo... por amor.⁶⁶⁸

⁶⁶⁵ “¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros!” Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 125.

⁶⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 122- 123.

⁶⁶⁷ “Se malentende de modo radical al animal de presa y al hombre de presa (por ejemplo, César Borgia), se malentende la <<naturaleza>> mientras se continúe buscando una <<morbosidad>> en el fondo de esos monstruos y plantas tropicales, los más sanos de todos [...]” Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &197, Alianza editorial, Madrid, 1979, p- 126.

⁶⁶⁸ “Yo soy, con mucho, el hombre más terrible que ha existido hasta ahora; esto no excluye que seré el más benéfico. Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi fuerza para aniquilar, - en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer

En suma, todos los tipos de vida pueden experimentarse desde una realidad psicofisiológica cercana a Jesús, dado que es en la praxis del amor donde los seres humanos, sin excepción, logramos nutrir nuestras fuerzas. La diferencia con Jesús se encuentra en que en él divinización y amor se unen en el instinto crístico con un poder del que no hay registro histórico ni antes ni después de su venida. Este hecho nos puede ayudar a comprender que Nietzsche afirme:

Voy a volver atrás, voy a contar la auténtica historia del cristianismo.- Ya la palabra <<cristianismo>> es un malentendido-, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz. El <<evangelio>> murió en la cruz. Lo que a partir de ese instante se llama <<evangelio>> era ya la antítesis de lo que él había vivido: una <<mala nueva>>, un disangelio. Es falso hasta el sinsentido ver en una <<fe>>, en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana... Todavía hoy esa vida es posible, para ciertos hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... No un creer, sino un hacer, sobre todo un no-hacer- muchas cosas, un ser distinto... [...] El <<cristiano>>, lo que desde hace dos milenios se llama un cristiano, es meramente un automalentendido psicológico.⁶⁶⁹

En el aforismo citado Nietzsche nos muestra el auténtico cristiano, aquel cuyo rasgo distintivo es la praxis desde el amor que no sólo no excluye ningún tipo de vida en particular, dejándole en las tierras de los perversos que han de avergonzarse de sí mismos y ser exiliados de la comunidad. Nietzsche integra a <nuestro mandamiento> el amor por la cruda realidad y nos propone una nueva forma de vivir desde la praxis del amor no sólo ante a las adversidades del destino – en su propuesta del eterno retorno-, sino, además, frente al mal que pueda ocasionarnos el prójimo: “Si vosotros tenéis un enemigo, no le devolváis bien por mal: pues eso lo avergonzaría. Sino demostrad que os ha hecho un bien.”⁶⁷⁰

inmoralista: por ello soy el aniquilador par excellence.-“ Nietzsche, Friedrich, Ecce homo, “Por qué yo soy un destino”, Alianza Editorial, 2008, p. 137.

⁶⁶⁹Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 77.

⁶⁷⁰ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la picadura de la víbora”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 113.

Así, bajo el estado de la gran salud se abren todas las posibilidades: ser político, filósofo, madre, matemático, etc. desde el amor por el hacer. Es dicho amor el que permite una divinización de la realidad, la existencia y el prójimo que puede ser entendida como una manera de vincularse a la propia vida desde el respeto, honra y reconocimiento. Planteado en términos zaratustreanos, se trata de ser quien se es, pero desde la praxis del amor e inmerso en una posibilidad de abrazarse a sí mismo y al prójimo desde ciertos aspectos en los que se manifiesta el instinto de la divinización que podemos resumir bajo el concepto de dignidad. De ahí que Zaratustra diga que quiere enseñar a los humanos el sentido de su ser.⁶⁷¹ Y es que cuando cada quien logra otorgar sentido a su existencia a partir de las valoraciones propias emerge aquel mundo común en el que cada uno de sus integrantes es respetado y amado teniendo la posibilidad de llegar a ser la mejor versión de sí mismo. De esta manera Nietzsche tuerce el destino que, intuye, acecha a la especie humana luego de haber adquirido el tipo de vida del *último hombre*:

¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre?
 – Lo que es cierto es que se le han *enseñado* como valores supremos únicamente valores de *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de la decadencia *par excellence*, el hecho <<yo perezco>> reducido en el imperativo: <<todos vosotros debéis perecer>> - ¡y *no sólo* el imperativo!... Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de la renuncia a sí mismo, delata una voluntad final, niega en su último fundamento la vida. -⁶⁷²

Otro aspecto fundamental del *Übermensch* es que no cae en idolatrías, puesto que todo lo que se es, ama y dignifica se encuentra en este mundo y es congruente con la realidad psicofisiológica de quienes lo habitan. Así, en el mundo que Nietzsche nos propone habitar desde la mejor versión de nosotros mismos desaparecen las condiciones de sometimiento a otros seres humanos dadas en la existencia de unos pocos moralistas, depositarios del privilegio de desplegar el juicio despiadado sobre sus semejantes, sin ser juzgados ellos jamás.

El llamado es a no idolatrar, a no depender más que de sí mismo; a evitar ese amor que experimentamos únicamente si cumplimos con las expectativas y el <deber ser> impuesto por la comunidad que en el capítulo anterior explicamos es homologable a una casa de locos. La

⁶⁷¹ Cf. *Ibid.* Prólogo de Zaratustra, p. 44.

⁶⁷² Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, "Por qué yo soy un destino", Alianza Editorial, 2008, p. 142.

radicalidad de la postura nietzscheana en este punto es tal que se constituye en el remedio base de su filosofía:

En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aun mejor: ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado. El hombre del conocimiento no sólo tiene que poder amar a sus enemigos, tiene también que poder odiar a sus amigos. Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. [...] No os habíais buscado aún a vosotros: entonces me encontrasteis. Así hacen todos los creyentes: por eso vale tan poco toda fe. Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros; y sólo cuando todos hayáis renegado de mí volveré entre vosotros. En verdad, con otros ojos, hermanos míos, buscaré entonces a mis perdidos; con un amor distinto os amaré entonces.⁶⁷³

Así a diferencia de Jesús que contaba con el instinto de la divinización presente en la *psyche* de sus contemporáneos, Nietzsche se enfrenta a una *psyche* enferma. Nuestro médico del alma encuentra la forma de revivir “la dicha experimentada que Jesús resolvió a través de la práctica de su vida”,⁶⁷⁴ recuperando el amor por la vida. Al mismo tiempo busca la forma de resucitar el instinto de la divinización desde el sentido de la tierra y el amor a sí mismo que trasuntan en dignidad. Sus intuiciones apuntan a que, en un mundo donde el instinto de la divinización se ha desecado por completo – no sólo debido a la enfermedad que aqueja al ser humano, sino además por la desmitificación de la realidad que produce el conocimiento científico –, el camino de sanación exige de una vuelta al sí mismo. Sólo a partir del cumplimiento del mandato del oráculo es posible contar con la voluntad de poder de cada individuo para la sanación y la afirmación de una vida que antes dependía de Dios.⁶⁷⁵

Concluyendo, en el mundo que emerge de la gran salud a la que nos conduce la filosofía nietzscheana, todo lo que acontece es resultado de nuestra voluntad de poder. Esto significa que el individuo no refiere a nada fuera del sí mismo ni en la forma de la idolatría, ni en el modo de la dependencia que lo despoja del peso de la libertad y la responsabilidad que tiene por sí mismo. Esa

⁶⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, “De la virtud que hace regalos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 126- 127.

⁶⁷⁴ Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985, pp. 61- 62.

⁶⁷⁵ “¿Es que alguien puede ser autor de sí mismo? ¿O existe algún otro canal por donde nos llegue la vida que no seas Tú Señor? En ti la existencia y la vida no son cosas distintas: ya que la existencia y la vida, en grado sumo, son idénticas.” San Agustín, *Confesiones*, Bonum, Buenos Aires, 2009, p. 17.

es la fuente de la vida misma; el cáliz de la comunión con el sí mismo, del amor al prójimo y el misterio que guarda <nuestro mandamiento>.

Hemos llegado al final de nuestra investigación. Tras nuestro análisis podemos afirmar que Nietzsche profundiza el legado de Jesús entendido como una praxis de <amar el amor> que respeta y recibe la singularidad de cada quien, mientras considera a todos los seres humanos igualmente capaces de llegar a ser la mejor versión de sí mismos, dignificando la tierra, en una vida plena de aquella fortaleza que disfruta quien se basta a sí mismo. Al modo de Jesús deja a sus congéneres libres para decidir <ser> sin condicionar su amor ni resistir al mal.

Conclusión: en torno a la filosofía como terapia del alma y el <amor crístico>.

A modo de conclusión intentaremos explicar, brevemente y en el marco de la perspectiva nietzscheana que desarrollamos, cómo pudo torcerse de modo tan radical el mensaje de Jesús.

Recordemos que la moral del rebaño tiene por fundamento el miedo. Pero no es sólo el miedo a los instintos salvajes o a los tipos de vida que desafían el tipo de vida triunfante. También es el miedo a aquello que cada quien desconoce de sí mismo. Explicamos que esta forma de vida nos aleja de nuestras fuerzas inconscientes y que nunca logramos controlarlas, sino únicamente que las debilitamos hasta vaciarnos de la vida misma, enfermándonos y degenerando. Además, esta falta de conocimiento de sí mismo sirve al asceta para ejercer dominio sobre los miembros del rebaño. Ser pecador, cometer pecado y no obtener la absolución se traduce en una eternidad ardiendo en el infierno. Por el contrario, obtener el perdón es la puerta de entrada al paraíso. Si nos detenemos en estas dos posibilidades, observamos que su función se desarrolla en torno a la dialéctica de los opuestos que, al mismo tiempo, justifican su existencia a partir del antagonismo. Esta forma de vida que se afirma desde el contrario es análoga a la del resentido que logra afirmar su vida sólo en tanto haya alguien a quien culpar, envidiar u odiar. La moral de la negación a sí mismo se transforma aquí en una moral que promueve el odio al otro por la falta de fuerzas propias que genera el miedo. ¿Miedo a qué?

Ya el rey Salomón se decía a sí mismo que todo lo que sucedía bajo el sol, no era más que vanidad. Tolstoi lo cita en su *Confesión* donde narra su largo recorrido por una vida que busca explicar la propia existencia, tras haber descartado el camino religioso por su vacuidad y sinsentido.⁶⁷⁶ Por su parte, San Agustín en sus *Confesiones* afirma que Dios resiste a los orgullosos (1 Pe.5,5) y lleva a los “soberbios hasta su desgracia, sin que se den cuenta [...]”⁶⁷⁷ De modo que coincide con el rey Salomón cuando señala que el mayor pecado es la soberbia y sus compañeros: el orgullo, la vanidad y la arrogancia espiritual. El problema es que, desde Nietzsche, estas son manifestaciones afirmativas de la vida.

Así, el cristiano enfrenta el siguiente dilema: si hace y obra a conciencia de modo que experimenta su singularidad y afirma el propio tipo de vida desde sus valoraciones,⁶⁷⁸ corre el riesgo

⁶⁷⁶ “Miré todas las obras que se hacen debajo del sol, y vi que todo ello es vanidad y aflicción de espíritu...” Tolstoi, Lev, *Confesión*, Acantilado, Barcelona 2008, p. 59

⁶⁷⁷ San Agustín, *Confesiones*, Bonum, Buenos Aires, 2009, pp. 11; 13.

⁶⁷⁸ En la metáfora de la piedrecita blanca que entrega Dios con un nombre nuevo que sólo conoce quien lo recibe, la singularidad es reconocida como el premio para quien venza la oscuridad (*Ap* 2, 17).

de alimentar el ego hasta dar paso al gobierno de la soberbia. Dicha soberbia prorrumpe en el egoísmo radical o- desde una perspectiva agustiniana- en el reemplazo de Dios.⁶⁷⁹ La contracara del dilema se muestra en que cuando el sujeto se niega a sí mismo en pos del cultivo de la humildad, la vida pierde sentido y todo humano puede ser reducido a un mero miembro de la especie, lo que le conduce al despenadero que Nietzsche describe en los siguientes términos:

Los manantiales de la religión cesan de fluir y dejan tras de sí pantanos o estanques; las naciones se dividen de nuevo con inusitada hostilidad ansiando devorarse. Las ciencias, cultivadas sin atisbo alguno de medida, en el ciego *laissez faire*, despedazan y disuelven todo lo que se consideraba firme y consistente; las clases y los Estados cultivados son engullidos por una economía gigantesca y desdeñosa. Nunca fue el mundo más mundo, nunca fue tan pobre en amor y bondad.⁶⁸⁰

Sintetizando, la tensión que alimenta el miedo a ser, conocerse y amar al prójimo desde su propia singularidad está dada porque las valoraciones cristianas asocian felicidad, riqueza y despliegue del sí mismo al pecado de la soberbia que los conduce al infierno. El tipo de humildad que se propone frente a dicha soberbia, justamente por haber nacido del miedo al subconsciente herido, comporta – desde la lectura terapéutica nietzscheana- consecuencias aún peores. O sea que, en la relación de los opuestos, cuando la moral produce un antídoto para evitar los daños que ocasiona la soberbia, el remedio termina siendo peor que la enfermedad. ¿Por qué? Simplemente porque a diferencia de aquello que existe y cae bajo la rúbrica del pecado – en el caso del cristiano, la afirmación de su singularidad que deviene en soberbia-, su opuesto nace del odio, de la negación de la vida y de ser, en lugar de la afirmación en que se funda, en este caso, la soberbia. Es bajo este prisma que la lectura de Joseph Ratzinger sobre la guerra de Nietzsche contra el cristianismo puede ser revisada:

¿Es realmente malo ser rico, estar satisfecho, reír, que hablen bien de nosotros? Friedrich Nietzsche se apoyó precisamente en este punto para su iracunda crítica al cristianismo. No sería la doctrina cristiana lo que habría que criticar: se debería censurar al cristianismo como un <<crimen capital contra la vida>>. Y

⁶⁷⁹ “¿Qué mayor soberbia que la loca afirmación de que mi naturaleza era idéntica a la tuya?” San Agustín, *Confesiones*, Bonum, Buenos Aires, 2009, p. 80.

⁶⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, “Schopenhauer as educator”, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 148- 149.

con <<moral del cristianismo>> quería referirse exactamente al camino que nos señala el Sermón de la Montaña.⁶⁸¹

Como hemos mostrado a lo largo de esta investigación, Nietzsche no ataca el cristianismo en su sentido más hondo- que se encuentra en el ejemplo de Jesús-. Lo que hace nuestro médico del alma es depurarlo de los elementos *contranaturalidad* que transformaron el evangelio en un disangelio, en cuyo marco tanto la realización de <nuestro mandamiento>, como el camino que señala el Sermón de la Montaña, se tornan imposibles. Así, en nuestra lectura constituye un error atribuir a Nietzsche una distancia visceral con el legado de Jesús. Pensamos que dicho error se funda principalmente en dos aspectos. El primero nos habla de la forma dialéctica en que emerge el fundamento de la moral cristiana, desde un temor que no nace del evangelio, sino como forma de resentimiento en contra de los fuertes, los romanos, que imponían la moral existente. De ahí que haya sido fundamental nuestra discusión con Ricoeur, pues nos permitió aclarar por qué el espacio que Nietzsche crea *más allá del bien y del mal* nos permite acceder al legado de Jesús. Y es que, mientras a Jesús se le piense como un Zelote que resiste al orden imperante bajo lógicas de una moral que desafía los valores compartidos,⁶⁸² perdemos la posibilidad de acceder al amor que es fuente constitutiva de la bienaventuranza.

El segundo aspecto que distancia al cristiano del legado de Jesús, llevándole a torcer su mensaje, es la asociación de una humildad que se manifiesta en idolatría y sometimiento con el concepto de <buen cristiano>. Así, en lugar de vivir en el amor a sí mismo y al prójimo practica el *castradismo* que constituye el hábito adecuado para la constitución del animal de rebaño, domesticado, humilde, sometido y calculable. Muy distinta es la humildad que, en lugar de surgir por miedo a la realidad, emerge del instinto crístico. En ese marco ni palabra ni acción tienen el significado que le atribuyen los dormidos.

Nietzsche se encuentra muy lejos de los dos aspectos que dificultan el acceso de los cristianos al Jesús que vive bajo el estado de la gran salud. Lo que hemos mostrado en la presente investigación es que la filosofía de nuestro médico del alma nos permite acceder a la realidad psicofisiológica del redentor de modo que vuelve a abrir el espacio de libertad necesario para la realización de nuestro mandamiento.

⁶⁸¹ Ratzinger, Joseph, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, RCS Libri S.p.A., Milán, 2011, p. 112.

⁶⁸² Una lectura más reciente de este tipo la encontramos en Aslan, Reza, *El Zelote, La vida y Época de Jesús de Nazaret*, Random House, Nueva York, 2014.

Finalizamos diciendo que el desafío de nuestro filósofo médico no consistía únicamente en la transvaloración desde el mismo espacio que ocupara Jesús, *más allá del bien y del mal*, sino en entregarnos los purgantes para sanar, además de una propuesta de vida que respondiera al anhelo de la bienaventuranza. Ello significa la posibilidad de vivir en el hábito de amar, devolviendo el sentido a la existencia y la dignidad a los seres humanos, cada uno único e irrepetible. Entonces es cuando el sacrificio se transforma en regalo y el que regala es quien agradece. En el caso de Nietzsche su gesto de amor consistió en poner a disposición de la humanidad todo un recetario que sirviese a su pronta caída en el abismo, sabiendo que eso equivalía a tener que decir de sí mismo que era el anticristo. Tras nuestra búsqueda por el tipo psicológico de Jesús podemos afirmar que esta autodenominación ha dado origen a un malentendido que nosotros resolvemos diciendo: Nietzsche es el anticristiano por excelencia, no el anticristo. Ello no sólo porque nos devuelve al Jesús que los cristianos perdieron, sino debido a que reconstruye parte de su legado al permitirnos volver a ser puentes, accediendo a nuestras fuerzas vitales en la realización del sí mismo que Jesús amaba. En este contexto decir de sí ser el anticristo no significa ponerse a la altura del redentor y desafiarlo desde la enemistad, sino purgar los elementos *contranaturaleza* del cristianismo que torcieron su legado.

Por último, respecto a la obra de Nietzsche, nuestro filósofo médico nos dejó muy claro que su sacrificio no era por autodesprecio o falta de amor. *Ecce Homo*, su último libro, está repleto de pasajes en los que aclara que se considera digno de admiración.⁶⁸³ O sea que nuestro Nietzsche se aplicó a sí mismo su propia medicina y, mientras se sostuvo en el hábito de amar, vemos que fue prolífero y ejemplo de una incansable fe en sí mismo. Incluso llegó a augurar que algún día Zaratustra sería obligatorio en las escuelas:

Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zaratustra*.⁶⁸⁴

⁶⁸³ Admiración que bastaba con que fuera la propia. Los subtítulos de su obra *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*, dan cuenta de ello: “Por qué yo soy tan sabio”; “Por qué yo soy tan inteligente”; “Por qué escribo yo libros tan buenos”; “Por qué yo soy un destino”. Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

⁶⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, “Por qué escribo yo libros tan buenos”, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 63.

Conclusiones: nuestro mandamiento bajo el prisma nietzscheano.

La riqueza que os dejo en herencia es el mandamiento de que os améis los unos a los otros y el ejemplo de mi amor por vosotros; sólo por este amor recíproco se os ha de reconocer como amigos míos. (Juan 13: 31-35)

En el aforismo &269 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche nos describe al psicólogo como un adivinador de almas nato que debe luchar por no sucumbir ante el horroroso espectáculo de la corrupción y ruina que presentan las almas superiores. “La multiforme tortura del psicólogo que ha descubierto esa ruina, que ha descubierto [...] toda esa <<incurabilidad interna>> del hombre superior [...] puede llegar quizá a convertirse un día en causa de que [...] haga un ensayo de autodestrucción, - de que se corrompa a sí mismo.”⁶⁸⁵ Su descripción continúa explicando cómo este psicólogo, adivino de la decadencia, busca curar a los humanos normales y ordenados por el peso de su consciencia.

La figura del psicólogo que Nietzsche desarrolla en varios aforismos es la que hemos rastreado hasta sus orígenes y nos ha permitido, en el primer capítulo, hablar de él como de un médico del alma, situándolo en la corriente de epicúreos, escépticos y estoicos para quienes la filosofía se entendía con criterios médicos.

A lo largo de nuestro análisis pudimos constatar que en el contexto médico el ejercicio filosófico excede los objetivos de tradicionales, adoptando por meta la curación de un alma que vimos con un Nietzsche inspirado en la filosofía helenística, está constituida de fuerzas corporales – instintos- las cuales se debilitan o nutren según las creencias que adopte el sujeto. De modo que, como afirma Nussbaum lo que se le pide a la filosofía no es “simplemente que se ocupe de inferencias no válidas y las falsas premisas [del paciente], sino que luche también contra sus miedos y ansiedades irracionales, sus excesos amorosos y sus paralizadores accesos de cólera.”⁶⁸⁶

Lo interesante para el médico del alma, observador de los fenómenos psíquicos, es que todas esas pasiones tienen una dimensión cognoscitiva dada por las creencias éticas sobre lo que se valora y desprecia, lo que se teme y se afirma. Nussbaum explica: “Lo que temo, por ejemplo, está

⁶⁸⁵ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &269; Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 237.

⁶⁸⁶ Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 62.

conectado con aquello de lo que pienso vale la pena ocuparse, con el grado de importancia que doy a cosas inestables que pueden resultar dañadas por los accidentes de la vida.”⁶⁸⁷ Es ésta la forma de ver a los seres humanos que Nietzsche comparte con los filósofos helenísticos y que explica su desarrollo como psicólogo del hombre moderno y de su tipo de vida, el del animal de rebaño.

Desde la perspectiva médica, compartida por las tres escuelas helenísticas y Nietzsche, vimos que las creencias no surgen de modo natural, sino a partir de la forma como se organiza la sociedad. Éstas no sólo son parte del tejido de las convenciones, sino que, además, afectan las pasiones y, con ellas, los apetitos corporales.⁶⁸⁸ En este contexto las reflexiones de la medicina que se ocupa del alma sirven para purgar dichas creencias y su poder curativo depende de la radicalidad con que sean capaces de provocar su revisión. Así, una filosofía cuyo propósito sea modificar las pasiones no obliga al filósofo a romper su compromiso con la racionalidad y la argumentación rigurosa, pues supone que las pasiones se fundan en creencias y responden a argumentos.⁶⁸⁹

En nuestro análisis de Nietzsche y su relación con las tres escuelas observamos aquellos aspectos que comparten como médicos del alma, también sus diferencias y los avances nietzscheanos tanto en el diagnóstico como en la elaboración de purgantes respecto a quienes le antecedieron. De estos avances quisiéramos destacar dos. El primero es su defensa de la singularidad como única forma de evitar la reproducción de los elementos *contranaturaleza* que, ya en la filosofía helenística, mostraban sus efectos. Sintetizando, éstos se constituyen en nuevos parámetros de vida buena que, al imponerse sobre la *psyche* única e irrepetible de cada individuo, necesariamente lo terminan enfermando dado que devienen en una segunda naturaleza siempre en pugna con la primera.

El segundo aspecto que destacamos, vinculado al anterior, dice relación con la radicalidad de sus purgantes. Es Nietzsche quien entiende, desde su naturalismo, que *psyche* y cuerpo no se pueden dissociar, por lo que si la primera enferma tendrá consecuencias importantes sobre la salud física. Este es el motivo por el cual el filósofo médico insiste en volver a la primera naturaleza. Su propuesta subyace a la filosofía médica y Nussbaum la problematiza de manera ilustrativa explicando que tradicionalmente la naturaleza sirve como argumento ético desde dos perspectivas. O se la hace depositaria de valores trascendentes, extrahistóricos o se la comprende como una

⁶⁸⁷ *Ibid.* p. 63.

⁶⁸⁸ *Cf. Ibid.* p. 64.

⁶⁸⁹ *Cf. Ibid.*

“fuente de hechos valorativamente neutros de la que en cierto modo derivan normas éticas.”⁶⁹⁰ La pensadora ejemplifica justamente con los instintos que, en nuestra interpretación de la concepción del alma o *psyche* nietzscheana, constituyen un terreno fisiológico desde el que se despliega la realidad del sujeto y afirma su tipo de vida. Desde una óptica distinta a la nuestra, Nussbaum disocia una concepción de buena vida del mundo instintivo, planteando que no hay motivos para considerar que la vida de acuerdo a los instintos descontrolados puede ser mejor a la que experimentan seres humanos “deliberantes capaces de controlar sus instintos.”⁶⁹¹

Traer de vuelta la discusión que Sócrates iniciara con su batalla contra los instintos nos permite acceder a la médula de la lucha que nuestro filósofo médico libra contra la decadencia de la especie humana, provocada precisamente, por una comprensión superficial de la vida del alma. Su hipótesis plantea que, cuando el humano pierde sus instintos, merma la vitalidad necesaria para la realización de su tipo de vida. Este es el origen de la enfermedad que Nietzsche diagnostica provocará el triunfo del tipo de vida de un *hombre* que es *el último*.

La única salida frente a una existencia cuyo sínodo es su propia aniquilación se encuentra en un cierto asilvestramiento que implica despojarse de la segunda naturaleza, crearse el espacio de libertad para las propias valoraciones dadas en la realidad psicofisiológica y abrazar la vida desde el despliegue de las fuerzas vitales en la acción que la nutre y fortalece. Como vimos a lo largo de nuestro análisis ésta es una posibilidad que no guarda relación con el pensamiento de quienes, como Nussbaum, sólo pueden imaginar al mundo instintivo desbocado. Por el contrario, bajo el prisma nietzscheano, quien nutra desde la voluntad de poder su terreno fisiológico alcanzará la gran salud.

Es la gran razón de la que nos habla Zaratustra la que sabe mejor que el yo consciente, constituido por las creencias y la moral imperante, lo que conviene a cada persona. De ahí que la afirmación de la singularidad desde la primera naturaleza sea fundamental para nuestro filósofo médico. Y es que, en sus palabras:

[...] en toda la evolución del espíritu se trata posiblemente del cuerpo; es la historia, que se vuelve TANGIBLE, del *formarse de un cuerpo superior*. Lo orgánico asciende entonces a niveles más elevados. Nuestro afán de conocer la naturaleza es un medio por el que el cuerpo quiere perfeccionarse. O mejor, se realizan miles de experimentos para cambiar la alimentación, el hábitat, la

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 53.

⁶⁹¹ *Ibid.*

forma de vivir del cuerpo: la consciencia y los juicios de valor en esto, todas las formas de placer y displacer no son más que *los síntomas de estos cambios y experimentos*.⁶⁹²

La falsa creencia en que se funda un quehacer filosófico que impone cierta vida buena de manera universal condujo nuestro análisis hasta su fundador, Sócrates, quien inaugura el tipo de vida del hombre teórico. Hacia el final de esta investigación pudimos constatar cómo dicho tipo de vida, en su abrazo al instinto racional, niega toda dimensión de los acontecimientos y el quehacer humano que le parezca incomprensible, al punto que el mismo legado de Jesús sufrió las consecuencias.

Estudiamos el tipo psicológico del redentor a partir de las herramientas analíticas que nos proveyera la comprensión de Nietzsche como un médico del alma que busca sanar a los humanos de la decadencia y, en ciertos pasajes de su obra, nos muestra a Jesús como un ejemplo del tipo de vida que alcanza la gran salud. El propósito ulterior de nuestra investigación fue dar cuenta de la manera en que la comunidad del animal de rebaño imposibilita amar al prójimo como a sí mismo, mandamiento que se torciera al punto de contribuir a un mundo humano desquiciado que horroriza a nuestro médico del alma, destruyendo a quienes aman en el sentido que un Jesús entendido como espíritu libre nos legara: desear que seas.

Los efectos de una moral anquilosada en el miedo, desplegada en contra de todo lo que desafíe los valores universales, no sólo destruyeron a los mejores hombres y mujeres de la historia, cuyos nombres vemos hoy en las tristes listas de mártires que luego fueron santificados. También podemos observarlas en la radicalización de ciertos aspectos de la moral que tergiversaron las valoraciones al punto que nos encontramos en un mundo donde impera la máxima: <<toda buena acción carga con su propio castigo>>. En este contexto la mala acción es aquella que favorece la realización del prójimo como una forma de amar. Ésta será penalizada por el rebaño que no perdona a quienes, por afirmar el valor de la singularidad del prójimo, su tipo de vida y pensamiento, incentivan su liberación de las ataduras de la necesidad que les sometían al colectivo siempre ávido de las dinámicas opresivas

La debilidad de quienes viven en el colectivo bajo la demanda de permanente adaptación a su entorno se constituye en el espacio donde anida una forma enferma de amor. Sus rasgos

⁶⁹² Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 24 [16] 24.M P XVII 1b. Invierno de 1883, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, p. 448.

contranaturalidad se despliegan sobre los individuos destruyendo su independencia en la medida que les imponen valoraciones, creencias y hábitos que los conducen a preferir aquello que les perjudica.

En el marco del diagnóstico nietzscheano pudimos analizar cómo esas preferencias nutren el instinto de autodestrucción mermando la vitalidad, al punto que la existencia humana se corrompe, mientras degenera. Éste fue el tema central de nuestro segundo capítulo donde establecimos que el espacio del bien y del mal configurado por la moral del rebaño destruye las condiciones de realización de nuestro mandamiento. De ahí que pensamos con Nietzsche, a partir del estudio de caso de Jesús, sobre un espacio *más allá del bien y del mal*, donde nace el inmoralista, transvalorador.⁶⁹³ Él es quien deviene en *Übermensch* en la medida que su realidad psicofisiológica se libera de la segunda naturaleza, manifestando su tipo singular en la praxis de amar esa vida cuyas fuerzas en auge se despliegan en el placer de la gran salud. De esta manera Nietzsche logra devolver la vida al mundo y el mundo a la vida, salvando al ser humano del derrumbe de la dimensión metafísica y de la muerte de Dios.

Así, desde la perspectiva que nos proporciona ese estar *más allá del bien y del mal* que trabajamos en el tercer capítulo, el amor del animal de rebaño no es más que un artilugio de su *psyche*, aún no lo suficientemente enferma como para sucumbir al autodesprecio y la autodestrucción propia del *último hombre*. Es en este sentido que Nietzsche nos habla de su doctrina del condicionamiento recíproco de los instintos <<buenos>>, en este caso el deseo de amar y ser amado, y los <<malos>>, como el resentimiento y el miedo, en cuyo marco el amor no es más que la búsqueda insaciable de la propia salvación respecto de sí mismo. En otras palabras, estamos ante un amor resultado de la perversión que implica el autodesprecio y la autonegación impuestas por el rebaño en su intento por homogeneizar a cada uno de sus miembros.

En el contexto descrito el estudio de caso de Jesús como *Übermensch* nos abre el espectro de los significantes que encontramos en las reflexiones nietzscheanas, permitiendo no sólo comprender cómo su legado pudo haber nutrido el instinto crístico en el terreno fisiológico de

⁶⁹³ “Un psicólogo, en efecto, tiene hoy su *buen gusto* (- otros preferirán decir su honestidad), si en alguna parte, en el hecho de oponerse al vocabulario vergonzosamente *moralizado* de que está viscosamente impregnado todo enjuiciamiento moderno del hombre y de las cosas. Pues no nos engañemos sobre esto: lo que constituye el distintivo más propio de las almas moderna, de los libros modernos, no es la mentira, sino su inveterada *inocencia* dentro de su mendacidad moralista.” Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Tratado III, &18, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 176.

nuestro médico del alma, sino, además, acceder a la realidad psicofisiológica del Jesús que Nietzsche nos muestra como espíritu libre. Es a partir de ese momento que podemos volver sobre un modo de amarse desde el autoconocimiento que implica al prójimo en tanto un igual. Igual de frágil, pero, al mismo tiempo, con la misma condición constitutiva de aquellas fuerzas instintivas que son necesarias para lograr una vida en la plenitud de la realización. En el marco de este >reconocerse< el vínculo con el prójimo emerge desde una forma de hacer el bien que no excluye a quien ama, ni lo somete al despotismo del amor del otro. Sólo entonces vemos derrumbarse las estructuras sacrificiales en las que el anhelo de amar y ser amado se torciera hasta su total depravación. Y es en este punto donde podemos decir que nuestro aporte se presenta con mayor claridad. Éste se despliega en la esperanza de haber contribuido a reflexionar sobre aquellas condiciones que facilitarían la realización de una vida inmersa en una forma de amar en cuyo marco el ser humano recobra una forma de experimentar la dignidad que ha sido excluida del mundo común.

Bibliografía

- Ansell Pearson, Keith, Blackwell, ed. *A Companion to Nietzsche*, by Publishing, Malden MA, 2006.
- Arendt, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2009.
- Aslan, Reza, *El Zelote, La vida y Época de Jesús de Nazaret*, Random House, Nueva York, 2014.
- Ávila, Remedios y Calvo, Tomás, eds. *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- Asveld, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Publications Universitaires de Louvain, 1953.
- Babich B.E. (eds) *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science*, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 204. Springer, Dordrecht, (1999).
- Berry, Jessica N., *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford University Press, 2011.
- Brown, Kristen, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*, State University of New York Press, Albany, 2006.
- Colli y M. Montinari, eds., *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Vol I, Walter de Gruyter, Múnich, 1986.
- Conway, Daniel y Groff, Peter, ed. *Nietzsche Critical Assessments*, Vol I, Routledge, New York, 1998.
- Cox, Christopher, *Nietzsche, naturalism and interpretation*, University of California Press, London, 1999.
- Daraki, María, Romeyer-Dherbey, Gilbert, *El mundo helenístico: cínicos, estoicos y epicúreos*, Akal, Madrid, 1996.
- Del Caro, Adrian, *Dionisian Aesthetics*, Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 1981.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche*, Arena libros, Madrid, 2000.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche and Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 2006.
- Dombowsky, D. *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*. University of Wales Press, 2014.
- Dostoievski, Fiódor, *Los hermanos Karamazov*, Biblok Book Export, España, 2018.
- Dries, Manuel, P.J.E. Karl (Ed.), *Nietzsche on Mind and Nature*, OUP Oxford: Oxford, 2015.
- Emden, Christian, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century* (p. Iii). Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Francis, H. Sandbach, *The stoics*, 2a edición, Idianapolis: Hackett, 1989.
- Fromm, Erich, *El Arte de Amar*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Golomb, Jacob, Wistrich, Roberts, *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton University Press, 2002.

- Habermas, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1982.
- Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión, Dialéctica de la Secularización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2008.
- Hegel, *Historia de Jesús*, Taurus Ediciones, Madrid, 1975.
- Heilke, Thomas, *Nietzsche's Tragic Regime*, Northern Illinois University Press, Illinois, 1998.
- Hödl, H.G, *Nietzsche's frühe Sprachkritik. Lektüren zu <<Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne>> (1873)*, Viena, 1997.
- Hutter, Horst, (ed), *Nietzsche's Therapeutic Teaching*, Bloomsbury, Nueva York, 2013.
- Jaspers, Karl, *Nietzsche und das Christentum*, Pieper, München, 1985.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Kaufmann, Walter, *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Payot, 1972.
- Kopperschmidt, J. y Schanze, H. (ed), *Nietzsche oder <<Die Sprache ist Rethoric>>*, Múnich, 1994.
- Lemm, Vanessa, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the animality of the Human Being*, Fordham University Press, Nueva York, 2009.
- Lemm, Vanessa, *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Ediciones Diego Portales, Santiago, 2010.
- Liddel and Scott, Stuart, Jones and Mackenzie, *Greek English Lexicon*, Oxford University Press, New York, United State, 1992.
- Long, Anthony, *La filosofía helenística*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Maudemarie Clark, *Nietzsche en Truth and Philosophy*, Cambridge University Press, 1990.
- May, Simon, *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Clarendon Press- Oxford, 1999.
- Moore, Gregory, Brobjer, Thomas, (ed.) *Nietzsche and Science*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- Nehamas, Alexander, *Nietzsche, Life as Literature*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.
- Niemeyer Christian (Ed.), *Diccionario Nietzsche*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, &153, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *La Gaya Ciencia*, &276, Ediciones Akal, Madrid, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *Filosofía General*, Aguilar, Buenos Aires, 1950.
- Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, 1887, Abada Editores, Madrid, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Alianza Editorial 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Humano demasiado humano*, Akal, Madrid, 2002.
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche contra Wagner*, Ediciones Siruela, 2005, Madrid.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira*, Tecnos, Madrid, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Untimely Meditations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, XII, 350, Ed. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlín. 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Ensayos sobre los griegos*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2013.
- Nietzsche, Friedrich, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Tusquets, Barcelona, 2009.
- Nussbaum, Martha, *La Terapia del Deseo, teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Ottmann H (ed.), *Nietzsche- Handbuch*, Stuttgart, Weimer, 2000.
- Penella, Manuel, *Nietzsche y la utopía del superhombre*, Ediciones Península, Barcelona, 2011.
- Platón, *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- Portales, Gonzalo, *Filosofía y Catástrofe, Nietzsche y la devastación de la política*, Ediciones UACH, Colección Austral Universitaria de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades, Universidad Austral, Valdivia, 2016.
- Rahden, W. (ed), *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Berlín, Nueva York, 1989.
- Ratzinger, Joseph, Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret*, RCS Libri S.p.A., Milán, 2011.
- Rinne, Pärtyli, *Kant on love*, De Gruyter, UK, 2018.
- Rousseau, Jean- Jacques, *El contrato social*, Editorial Ateneo, Madrid, 2001.
- San Agustín, *Confesiones*, Bonum, Buenos Aires, 2009.
- Seubert, H. (ed.) *Natur und Kunst in Nietzsche's Denken*, Köln, Weimer, Viena, 1999.

Smitmans – Vajda, Barbara, *Melancholie, Eros, Musse. Das Frauenbild in N.s Philosophie*, Würzburg, 2000.

Solomon, Robert; M. Higgins, Kathleen, *Reading Nietzsche*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988.

Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*, II, La Aurora, Buenos Aires, 1977.

Tilliette, Xavier, *El Cristo de la Filosofía*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994.

Tolstoi, Lev, *Confesión*, Acantilado, Barcelona 2008.

Tolstói, Lev, *El reino de Dios está en vosotros*, Kairós, Barcelona, 2010.

Valadier, Paul, *Nietzsche y la crítica al cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982.

Wotling, Patrick, Constâncio, Joao, Joao Mayer Branco, Maria, ed. *Nietzsche on Instinct and Language*, De Gruyter, Boston, 2011.

Artículos:

Bet, Richard, "Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Volume 82, (1): 62-86, 2000.

Gori, Pietro, "Nietzsche on truth. A pragmatic View?", Reschke, Renate (ed), *Nietzsche Forschung*, Berlin, Volume 20, 71-90, 2000.

Groff, Peter, "Leaving the Garden: Al- Razi and Nietzsche as wayward epicureans", *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 4, University of Hawai'i Press, 983-1017, 2014.

Keane, Patrick, "On Truth and Lie in Nietzsche", *Salmagundi* No. 29, Published by: Skidmore College, 67- 94, 1975.

Knight, A.H.J., "Nietzsche and Epicurean Philosophy", *Philosophy*, Vol 8, No 32, Cambridge University Press, 431- 445, 1933.

Lanier Anderson. "Love and the Moral Psychology of the Hegelian Nietzsche: Comments on Robert Pippin's *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*." *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 44, no. 2., 158- 180, 2013.

Leiter, Brian, "Nietzsche's Naturalism Reconsidered", *Chicago Unbound*, University of Chicago Law School, Journal Articles, 11- 74, 2008.

Leiter, Brian, "Nietzsche and Aestheticism", *Chicago Unbound*, University of Chicago Law School, Journal Articles, 275- 290, 1992.

Leiter, Brian, "Nietzsche, Naturalism and Normativity (reviewing Christopher Janaway and Simon Robertson (eds.), *Nietzsche, Naturalism and Normativity* (2012))," 2014 Notre Dame Philosophical Reviews __ (2014).

Milkowski, Marcin, "Idyllic Heroism: Nietzsche's View of Epicuro", *Journal Studies* No 15, Penn State University Press, Spring, 70- 79, 1998.

Miller, James, "Carnival of Atrocity: Foucault, Nietzsche, Cruelty", *Political Theory*, Vol. 18, No. 3, 470- 491, 1990.

Oyarzún, Pablo, "Epicuro, Carta a Meneceo", *Onomazein, Revista de lingüística, filología y traducción*, (4), 403- 425, 1999.

Parush, Adi, "Nietzsche's on skeptic life", *The Review of Metaphysics*, (traducción propia), Vol 29, No. 3, Philosophy Education Society, 523- 542, 1976.

Pippin, Robert, "Truth and Lies in the Early Nietzsche" *Journal of Nietzsche Studies* No. 11, Published by: Penn State University Press, 35- 52, 1996.

Ricoeur, Paul, "La logique de Jésus. Romains 5", *Études théologiques et religieuses*, 55 (1980), Institut Protestant de Théologie, Montpellier, pp. 420- 425.

Ries, Wiebrecht, "Nietzsche's Beiträge zu einer "Phenomenologie der Liebe", en *Nietzsche Forschung* 2, 221- 232, 1995.

Schacht, Richard, "Nietzsche's Naturalism", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No 2, 185- 212, 2012.

Shearin, Wilson, "Misunderstanding Epicurus? A Nietzschean Identification", *Journal of Nietzsche's Studies*, Vol 45, No 1, Penn State University Press, 68- 83, 2014.

Söding, Gerardo J. ""De la metáfora viva a las parábolas del Reino" : Paul Ricoeur y el lenguaje creativo de Jesús " [en línea]. Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/metafora-viva-parabolas-reino-ricoeur.pdf>

Ure, M. "Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy" en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 60- 84, 2009.