



## *Vivir en medio del hielo. Resistencia y escepticismo en El Anticristo*<sup>1</sup>

Elena Nájera Pérez<sup>2</sup>

Recibido: 20 de marzo de 2017 / Aceptado: 4 de mayo de 2018.

**Resumen:** El presente artículo tiene como objetivo reconstruir la ética de la resistencia que Nietzsche propone en *El Anticristo* partiendo de la imagen que se ofrece en el prólogo a modo de declaración de intenciones: “preferible *vivir en medio del hielo*”. Dicha ética le exige al individuo la superación de la psicología de la convicción o de la fe y recurre, como método, a la Filología entendida como “*ephexis* en la interpretación”. La apropiación nietzscheana de ese término procedente del pirronismo obliga a medir la utilidad de las enseñanzas escépticas para un individuo que aspira a autorrealizarse, a *llegar a ser el que es*. Con este fin ha de poner entre paréntesis los lugares comunes y asegurarse una posición hermenéutica propia que quiere evitar la *des-simismación* (*Entselbstung*) y que renuncia, por ello, a implicarse en la rutina democrática de las sociedades modernas. En sintonía con la sensibilidad pirrónica que anima a cultivar la distancia y la indiferencia, se acabará mostrando, en primer lugar, que Nietzsche se dirige exclusivamente a una comunidad de lectores afines y que, en segundo lugar, suspende la vocación política de su propuesta.

**Palabras clave:** Nietzsche; resistencia; escepticismo; pirronismo; *ephexis*; psicología de la convicción; *des-simismación*; individuo.

### [en] *Living on the Ice. Resistance and Scepticism in The Antichrist*

**Abstract:** The aim of this paper is to reconstruct the ethics of resistance that Nietzsche proposes in *The Antichrist*, on the basis of the image offered in the prologue as a declaration of intent: “*Better to live on the ice* [...]”. This ethics requires of the individual that he should overcome the psychology of conviction or faith and resort, as a method, to philology understood as “*ephexis* in interpretation”. The Nietzschean approach to this term deriving from Pyrrhonism makes it necessary to measure the utility of sceptical teachings for the individual who aspires to self-realization, *to become what one is*. To this end, he has to delimit commonplaces and secure his own hermeneutic position that pursues avoiding *self-abnegation* (*Entselbstung*) and thus declines to become involved in the democratic routine of modern societies. Consistent with Pyrrhonian scepticism that encourages nurturing distance and indifference, the intention here is to show, firstly, that Nietzsche exclusively addresses a community of like-minded readers, and that, secondly, the political vocation of his proposal is cancelled.

**Keywords:** Nietzsche, resistance, scepticism, Pyrrhonism, *ephexis*, psychology of conviction, self-abnegation, individual.

**Sumario.** 1. Resistencia y subjetividad; 2. La lectura de *El Anticristo* y sus condiciones; 3. La psicología del creyente y el riesgo de *des-simismación*; 4. Una fenomenología de la resistencia; 5. El camino escéptico; 6. *Llegar a ser el que se es* en medio del hielo; 7. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto I+D+I “Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal” (FFI2016-76856-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

<sup>2</sup> Universidad de Alicante  
elena.najera@ua.es

**Cómo citar:** Nájera Pérez, E. (2018) “*Vivir en medio del hielo*. Resistencia y escepticismo en *El Anticristo*”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 283-303.

## 1. Resistencia y subjetividad

El concepto de resistencia apunta a un obstáculo, a un límite, pero también contempla la apertura de una posibilidad<sup>3</sup>. Su campo semántico, en esta doble acepción que tiene que ver con la oposición, pero también con la afirmación, se elabora y amplía en la obra de Nietzsche. En calidad de crítico de la cultura occidental y parafraseando sus propias palabras, se presenta como un hombre capaz de “plantar cara a toda una época” y hacerle “rendir cuentas”<sup>4</sup>. Insiste en este sentido en que por naturaleza es belicoso y se proclama adversario de rigor del cristianismo, una “fatalidad de milenios” que exige directamente el ataque<sup>5</sup>. Y se podría encontrar igualmente esta voluntad combativa en algunos de los lemas que nuestro autor asume a lo largo de su obra cuando se propone filosofar con el martillo o poner en juego el prefijo *anti* y ejercer decididamente de antagonista, como ocurre en el caso de *El Anticristo*, el texto en torno al que van a girar las siguientes páginas aunque en busca de un registro diferente. Porque la resistencia tiene, así mismo, una dimensión ética que interesa a la formación de la subjetividad y a ese otro programa de *llegar a ser lo que se es* al que tanto cuidado dedica Nietzsche y que le sirve para subtítular su autobiografía intelectual de balance, *Ecce homo* –también escrita al final de la lucidez, el mismo año que *El Anticristo*, 1888, lo que facilita la lectura entrelazada–. En ella se asume que toda naturaleza fuerte necesita resistencias y que, por lo tanto, “busca la resistencia (*Widerstand*)”<sup>6</sup>.

En *El Anticristo*, a nuestro entender, esta dimensión encuentra una reveladora expresión como *vida en medio del hielo*, una imagen que abre el libro y que permite formular metafóricamente, como se intentará mostrar, una filosofía de la resistencia para ese sujeto intempestivo, a contracorriente, que se perfila en sus páginas como *espíritu libre*. El recorrido del presente trabajo va a tener, por tanto, como objetivo explorar e intentar aclarar el significado de ese emplazamiento que, como parte

<sup>3</sup> Sobre la pregnancia filosófica del término “resistencia”, cabe recordar, por ejemplo, que tiene su propia entrada en el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, en la que se recoge tanto su sentido físico como psicológico y moral al hilo de los diferentes usos que se han hecho, fundamentalmente, en época moderna y contemporánea. Tirando de uno de ellos, cabe señalar que autores tan diferentes como Fichte, Schopenhauer, Dilthey u Ortega y Gasset lo ponen en juego para hacerse cargo de la dinámica de la subjetividad, que es el hilo que se quiere seguir en estas páginas a propósito de Nietzsche. Así mismo, la acepción ético-política que el término gana en la tradición filosófica occidental, y que también aparecerá en el presente trabajo, es explotado en obras recientes como *Filosofía y resistencia* de J. Muñoz (Madrid, Biblioteca Nueva, 2013), en la que se maneja la variable del yo expresivo de factura nietzscheana, y *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión* de M. Onfray (Barcelona, Anagrama, 2011), en la que se desarrolla el papel creativo de la desobediencia y la insumisión a partir del nietzscheanismo de izquierda de Foucault, Derrida y Bourdieu.

<sup>4</sup> Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft* (FW) 156 [*La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (trad. de G. Cano)]. Las obras de F. Nietzsche se citarán según la edición *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA), 15 vols., Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari), señalándose volumen y página; y a continuación la página de la edición castellana manejada. KSA 3-496; ed. cast. pp. 239-240.

<sup>5</sup> Nietzsche, F.: *Ecce homo* (EH), “Warum ich so weise bin” 7 [*Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual)]. KSA 6-274; ed. cast. p. 31.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

de la preliminar declaración de intenciones que hace Nietzsche, se describe en los siguientes términos:

Mirémonos a la cara. Nosotros somos hiperbóreos – sabemos muy bien cuán aparte vivimos. “Ni por tierra ni por agua encontrarás el camino que conduce a los hiperbóreos”; ya Pindaro supo esto de nosotros. Más allá del norte, del hielo, de la muerte – *nuestra* vida, *nuestra* felicidad... [...] ¡Preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur!<sup>7</sup>

Esta imagen –junto con otras afines igualmente seducidas por lo gélido, lo inhóspito y la distancia– ya se había recreado en los textos nietzscheanos, como tendremos ocasión de repasar puntualmente, y vuelve a aparecer en el núcleo de *El Anticristo* cuando se puntualiza que “una causa se la refuta poniéndola con todo cuidado en el hielo, – también a los teólogos se los refuta así...”<sup>8</sup>. El efecto del frío extremo va a servir así también para ilustrar la crítica a la *psicología del creyente o de la fe*, que en esta obra se afronta como el principal riesgo para la construcción de una subjetividad resistente. Esta exigirá un difícil ejercicio de insumisión ante las directrices culturales dominantes que recuperará un método que evoca el escepticismo antiguo. El espíritu libre, como vamos a ver, ha de practicar la suspensión del juicio y con ello se planteará así mismo la cuestión de si ha de abstenerse también de intervenir en el espacio público.

La cuestión de fondo que en última instancia se querrá dilucidar es la de si ese programa individual de resistencia aspira a la acción y tiene, por tanto, una vocación política, en el sentido amplio de contribuir a los fines comunes de una sociedad, o si, por el contrario, aboga a favor de la retirada del mundo compartido. Esta disyuntiva atraviesa las interpretaciones que hacen de Nietzsche un pensador preocupado prioritariamente por la *res publica* –en cualquiera de sus versiones aristocrática, democrática, comunitarista...–<sup>9</sup>. E incumbe igualmente a aquellas otras que tienden a *despolitizar* su propuesta restringiendo su interés a la autorrealización del ser humano en la esfera privada. Entre ambos extremos, se haría un hueco la lectura del perfeccionismo moral que explota la filosofía nietzscheana como un argumentario a favor del cultivo personal de la individualidad que no pierde, no obstante, al menos así lo entienden sus principales valedores, una vocación igualitaria<sup>10</sup>. Dicho cultivo

<sup>7</sup> Nietzsche, F.: *Der Antichrist* (AC) 1 [*El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (trad. de A. Sánchez Pascual)], KSA 6-169; ed. cast. p. 31.

<sup>8</sup> *Ibidem* 53. KSA 6-235; ed. cast. p. 102.

<sup>9</sup> La literatura que discute si Nietzsche es un pensador político es a estas alturas muy abundante. El estudio clásico de Kaufmann, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950, despolitizaba el pensamiento de Nietzsche. A partir, no obstante, de los estudios de Ansell-Pearson, K.: *Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 y Ottmann, H.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999, se comienza a consolidar la imagen de Nietzsche como un pensador político, aunque no sin discusión. Buena cuenta de ella da, por ejemplo, el volumen colectivo editado por Siemens, H. W. & Roodt, V.: *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 2008. Para una revisión reciente de la bibliografía al respecto, véase Knoll M. & Stocker B. (eds.): *Nietzsche als Political Philosopher*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014.

<sup>10</sup> La interpretación perfeccionista de Nietzsche cuenta con partidarios como S. Cavell (*Conditions Handsome and Unhandsome: the constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990 y *Cities of words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, “Nietzsche”, Harvard, Harvard University Press, 2004), D. W. Conway (*Nietzsche and the political*, London, Routledge, 1997), D. Owen (“Equality, Democracy and Self-respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism”, *Journal of Nietzsche- Studies*

habría de servir además para asegurar la posibilidad de reactivar la democracia y contribuir a la formación de una ciudadanía crítica<sup>11</sup>.

Huelga decir que no sólo desborda, sino que tampoco coincide con el propósito del presente trabajo, desarrollar la suerte de *estado de la cuestión* que acabamos de apuntar apresuradamente tan sólo a modo de recordatorio –y advertencia– de su polémica complejidad y para contextualizar el presente trabajo. De manera acotada, y de acuerdo con el objetivo ya marcado, se pretende precisar las condiciones de la *vida en medio del hielo* asumiendo como horizonte el planteamiento del perfeccionismo moral y su tesis básica que reconduce el imperativo ético a la autorrealización y el desarrollo de la autenticidad<sup>12</sup>. Como podemos leer, por ejemplo, en *La ciencia jovial*, la respuesta a la pregunta “¿Qué dice tu conciencia?” tiene para Nietzsche una clara respuesta en este sentido: “Debes llegar a ser el que eres”<sup>13</sup>. Sin embargo, a nuestro entender, está pendiente la discusión de si este programa redundaría en una moralización del individuo capaz de –o preocupada por– incidir en una profundización democrática. Como se va a tener ocasión de constatar, la *vida en medio del hielo* no se propone en ningún momento como un proyecto de interés general. Por ello –y este será el inicio del recorrido– Nietzsche restringe su universo de lectores en *El Anticristo* y establece unas determinadas condiciones para la adecuada comprensión de su propuesta. En segundo lugar, las interpretaciones perfeccionistas no han contemplado el papel que juega la clave escéptica en la construcción de la subjetividad ni sus consecuencias prácticas, pero es desde aquí desde donde, a nuestro juicio, se gana la perspectiva adecuada para valorar el rendimiento político de la propuesta nietzscheana, como concluiremos al final.

A continuación, vamos a explorar, por lo tanto, la imagen de la *vida en medio del hielo* para delinear la ética de la resistencia que Nietzsche elabora para quienes aventura sus exégetas y también posibles compañeros de viaje. Como acabamos de indicar, comenzaremos aproximándonos a la concepción de la lectura que se

24, 2002) y J. Conant (“Nietzsche’s perfectionism”, en Schacht, R.: *Nietzsche’s Postmoralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 y *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz, Konstanz University Press, 2014).

<sup>11</sup> En clave de autodefensa de este talante democrático, entiende así, por ejemplo, S. Cavell la siguiente afirmación de Nietzsche: “Quien le reproche [al único que vive filosóficamente], como Niebuhr reprocho a Platón, ser un mal ciudadano, que lo haga y sea buen ciudadano él mismo: estará en su derecho y también Platón”, Cavell, S.: *Cities of words* [citado de acuerdo a la traducción castellana *Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 234]. El texto de Nietzsche corresponde a *Schopenhauer als Erzieher*, 8 [*Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000 (trad. de J. Muñoz)].

<sup>12</sup> La interpretación de S. Cavell está motivada por la discusión con J. Rawls a propósito de la crítica de la cultura y el papel del genio que se desprende de *Schopenhauer como educador*. Por ello, su planteamiento no cubre el ámbito de lectura del presente trabajo centrado en *El Anticristo* y *Ecce homo* y, por lo tanto, no se tendrá en cuenta en sus detalles. Se asume, no obstante, la comprensión del proyecto del perfeccionismo moral como aspiración a la realización personal y se amplía al conjunto de la obra nietzscheana. Para una discusión del planteamiento de Cavell, véase el trabajo de Lemm, V.: “Nietzsche y la democracia liberal. John Rawls, Stanley Cavell y la política de la cultura”, en su libro *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, FCE, 2013. También J. Conant se centra en *Schopenhauer como educador*. En su trabajo ya citado, D. Conway matiza y considera, sin embargo, que el perfeccionismo moral nietzscheano se desarrolla fundamentalmente a partir de *Crepúsculo de los ídolos*, pudiéndose hablar en las primeras obras de Nietzsche de un perfeccionismo político interesado en establecer una forma de gobierno acorde al aristocratismo y la diferencia de rango entre individuos. El perfeccionismo moral sería entonces el resultado de una evolución del pensamiento nietzscheano que lograría acomodarse así a la situación política de las sociedades modernas.

<sup>13</sup> FW 270. KSA 3-519; en la ed. cast., p. 264

desprende de los textos nietzscheanos y que es solidaria con un planteamiento a propósito de la escritura que aspira a trazar la frontera de la comprensión, sancionando igualmente las condiciones que la imposibilitan. Esta suerte de política de la lecto-escritura marcará el camino para bloquear la psicología del creyente característica del cristianismo y sortear el peligro de *des-simismación* que entraña para el individuo. Como método se propondrá una Filología de gesto pírrónico que se define como *ephexis* en la interpretación.

## 2. La lectura de *El Anticristo* y sus condiciones

A lo largo de la obra de Nietzsche abundan las reflexiones a propósito de la que ha de ser la buena lectura, algo que no parece una práctica de suyo característica de la moderna sociedad alfabetizada ni, lo que es más decisivo para definir sus condiciones de posibilidad, apta para la mayoría de sus coetáneos. En *Así habló Zaratustra* ya se apuntaba que “el que a todo el mundo le sea lícito aprender a leer corrompe a la larga no sólo el escribir, sino también el pensar” y se mantenía una firme prevención contra los “ociosos que leen” incapaces, sin embargo, puntualizaba literalmente el texto, de comprender “la sangre ajena”<sup>14</sup>. Coherentemente con este diagnóstico, aunque no deja de resultar paradójico en boca de un escritor tan afanoso como Nietzsche, desde las páginas de *Crepúsculo de los ídolos* lanzaba la pregunta de “¿quién sabe si yo *deseo* siquiera ser leído hoy?” para responderse que una de las exigencias que se imponía a sí mismo pasaba por “crear cosas en las que el tiempo intentará en vano hincar sus dientes”<sup>15</sup>. Y en el mismo tono concluía en *Ecce homo* apelando a esa *distancia* que será un motivo –escéptico– recurrente hasta el final: “Poseyendo este sentimiento de la distancia, ¿cómo podría yo ni siquiera desear ser leído por los «modernos que conozco»!”<sup>16</sup>.

Esta profunda sospecha sobre el resultado que tendría la exposición indiscriminada de sus obras a sus coetáneos encaja en la política de la escritura con la que Nietzsche está comprometido. Su prurito de buen escritor responde al deseo, como señalaba en *Humano, demasiado humano*, de “pensar mejor; inventar cosas cada vez más dignas de ser comunicadas y saberlas realmente comunicar”<sup>17</sup>. Y con este fin, para decir algo diferente, se empeña en forzar la capacidad expresiva de las palabras, en “comportarse artísticamente con el lenguaje”, pues considera que hoy en día escribir resulta mucho más difícil que antes: “uno debe construir su lenguaje”<sup>18</sup>. El estilo literario nietzscheano asume esta convergente ambición de originalidad y de intempestividad y, como cualquiera que se haya asomado a sus páginas ha podido comprobar, se entrega a las metáforas y los símiles, a la vehemencia de la primera persona y al discurso interrumpido.

<sup>14</sup> Nietzsche, F.: *Also sprach Zaratustra* (ASZ), “Von Lesen und Schreiben” [*Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1994 (trad. de A. Sánchez Pascual)]. KSA 4-48; ed. cast. p. 69.

<sup>15</sup> Nietzsche, F.: *Götzen-Dämmerung* (GD), “Streifzüge eines Unzeitgemässen” 51 [*Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1996 (trad. de A. Sánchez Pascual)]. KSA 6-153; ed. cast. p. 128.

<sup>16</sup> EH, “Warum ich so gute Bücher schreibe” I; KSA 6-299; ed. cast. p. 56.

<sup>17</sup> *Menschliches, Allzumenschliches* II (MAM), “Der Wanderer und sein Schatten” 87 [*Humano, demasiado humano II*, Madrid, Akal, 1996 (trad. de A. Brotons)]. KSA 2-592; ed. cast. p. 149.

<sup>18</sup> *Nachlass 1874* 37[7]. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. I, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de L. E. de Santiago). KSA 7-833; ed. cast. p. 584.

A esta voluntad de estilo, le acompaña una crítica del lenguaje ordinario interesada en presentarlo como un instrumento gregario al servicio de la nivelación de la experiencia, pero también en dar impulso a una apología de la incomprensión<sup>19</sup>. La cuestión es que el punto de vista diferente, inédito, al que Nietzsche quiere dar voz ha de resultar ininteligible, y merece serlo, para quienes sólo se mueven entre convenciones y usos gregarios, entre *cálidos* –podríamos decir para hacer el juego a la imagen que nos sirve de hilo conductor– lugares comunes. *El caminante y su sombra* había reivindicado ya el “modo de escritura de la precaución” –palabra escéptica donde las haya– consistente en resultar intencionadamente inútil y desagradable al populacho, las naciones y los partidos<sup>20</sup>. Las “sutiles leyes” del estilo, se señalaba también al respecto en *La ciencia jovial*, tienen la vocación de separar, crear distancia, prohibir “la entrada, la comprensión... mientras que al mismo tiempo abren los oídos a los que son similares a nosotros”<sup>21</sup>. Escribir de una determinada manera implica ya, en definitiva, seleccionar ciertos lectores en los que se da por supuesta la afinidad y por ello –y esta es la consecuencia que queremos destacar– autoridad hermenéutica.

En el marco de esta política de la escritura que se va explicitando como a ráfagas en el desarrollo de la obra nietzscheana, pero que desde el principio quiere generar ese clima de lectura, nos encontramos en *El Anticristo* con una reivindicación de la Filología –de la buena Filología, pues en otras ocasiones se carga contra la disciplina académica a la que ampara también este rótulo–. Por ella se ha de entender

el arte del leer bien – el poder leer hechos sin falsearlos con interpretaciones, sin perder, por afán de comprender, *la precaución*, la paciencia, la sutileza<sup>22</sup>.

Y se precisa además que este ejercicio de lectura no está restringido a los libros, sino que ha de aplicarse igualmente –pone como ejemplo– a las novedades periodísticas, los destinos, la meteorología o la salvación del alma..., es decir, a todo el dominio de las cosas que interesan al ser humano y que ése aspira a hacer inteligible. La cuestión es que el afán, la perentoria necesidad de comprensión que define la condición humana, no puede suponer en ningún caso, como se advierte en la cita, el abandono de esas cautelas de innegable factura escéptica que nos hemos permitido subrayar y que, como vamos a ver más abajo, deciden la calidad moral –la autenticidad– del ejercicio hermenéutico del individuo.

En todo caso, no obstante, se trata de un arte –ya lo hemos adelantado y se acabará de ver al final– difícil de conseguir para la mayoría. En el prólogo de *El Anticristo*, se apela de hecho a una escogida comunidad de lectores capacitados para la filosofía que contienen sus páginas. Nietzsche los denomina sus verdaderos lectores, sus “lectores predestinados” y por ello conviene detenerse en el perfil que nuestro autor proyecta sobre ellos y que converge con la imagen del “lector perfecto” que se recrea así mismo en *Ecce homo*. Aquí se habla de “un monstruo de valor y curiosidad, y además, una cosa dúctil, astuta, *cauta*, un *aventurero* y un *descubridor nato*”<sup>23</sup> –

<sup>19</sup> Cf. Nájera, E.: “El silencio como recurso del individuo en Thoreau y Nietzsche”, *Quaderns de Filosofia*, 3, 2016, pp. 51-69. doi: 10.7203/qfia.3.1.7088

<sup>20</sup> MAM II, “Der Wanderer und sein Schatten” 71. KSA 2-584; ed. cast. p. 144.

<sup>21</sup> FW 381. KSA 3-633; ed. cast. p.401.

<sup>22</sup> AC 52, el subrayado es nuestro. KSA 6-233; ed. cast. 100.

<sup>23</sup> EH, “Warum ich so gute Bücher schreibe” 3, el subrayado es nuestro. KSA 6-303; ed. cast. p. 60. Nietzsche afirmaba aspirar a tener sólo “lectores perfectos” capaces de leer despacio y con cuidado también en *Morgenröte* (M) V [Aurora. *Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 (trad. de G. Cano)].

los subrayados son contribuciones escépticas, como veremos—. En *El Anticristo* se precisa, entre otras cosas, insistiendo en esa originalidad a la que ya nos hemos referido, que se necesita “una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas”. En estos términos discurre el texto, que contiene también una llamada a la indiferencia —y a la soledad— que también aprovecharemos luego:

Hay que ser honesto hasta la dureza en cosas del espíritu incluso para soportar simplemente mi seriedad, mi pasión. Hay que estar entrenado en vivir sobre las montañas — en ver *por debajo de sí* la miserable charlatanería actual acerca de la política y del egoísmo de los pueblos. Hay que haberse vuelto indiferente, hay que no preguntar jamás si la verdad es útil, si se convierte en una fatalidad para alguien... Una predilección de la fuerza por problemas para los que hoy nadie tiene valor; el valor de lo *prohibido*; la predestinación al laberinto. Una experiencia hecha de siete soledades. Oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para lo más lejano. Una conciencia nueva para verdades que hasta ahora han permanecido mudas. Y la voluntad de economía de gran estilo: guardar junta la fuerza propia, el *entusiasmo* propio... El respeto a sí mismo; el amor a sí mismo; la libertad incondicional frente a sí mismo...<sup>24</sup>

Estas serían las condiciones, dice Nietzsche, “en que se me comprende *por necesidad*”. No puede pasar desapercibida la imagen de altura, “vivir sobre las montañas”, que el fragmento citado sobrepone a la de la vida en medio del hielo que ha franqueado nuestro recorrido. También se recoge la perspectiva, siempre dibujada, de un tránsito a lo más inédito y lejano. Ante todo, parece que Nietzsche imagina a sus lectores predestinados en una determinada situación anímica, vital, que sería una condición necesaria para la buena interpretación. El *modus vivendi* parece, en efecto, operar como un criterio hermenéutico decisivo. “En última instancia”, se zanja en *Ecce homo*, “nadie puede escuchar en las cosas, incluidos los libros, más de lo que ya sabe. Se carece de oídos para escuchar aquello a lo cual no se tiene acceso desde la vivencia”<sup>25</sup>. Nietzsche espera así de sus lectores una sintonía previa, una coincidencia en esa capacidad de abstenerse de los lugares comunes, de instalarse simbólicamente en las cumbres o en la atmósfera más fría. Ambas estampas ilustran una capacidad de resistencia cuyo aprendizaje pasa por la posibilidad de reconocerse en ellas, de identificarse estableciendo un vínculo autobiográfico, personal, tal y como Zaratustra advertía cuando indicaba que leer significa de algún modo intentar comprender la sangre ajena.

La cuestión es que la sensibilidad vital del cristiano es incompatible con la de estos lectores predestinados y, en este sentido, la Filología a la que recurre Nietzsche en *El Anticristo* se presenta como un método impracticable para el teólogo y, por tanto, expresivo de una forma de vida alternativa. Por ello, la política de la lecto-escritura que nuestro autor propone constituye en sí misma una fórmula de resistencia contra la psicología propia del cristianismo. Esta anula las condiciones de la buena comprensión arriba citadas —el respeto a sí mismo, el amor a sí mismo, la libertad incondicional frente a sí mismo— y amenaza el potencial individual y afirmativo de la subjetividad en la medida en que sanciona lo que Nietzsche va a denominar *des-simismación* (*Entselbstung*). El siguiente paso sería entonces calibrar este riesgo para apreciar cómo la cuidadosa mirada del escéptico intenta evitarlo.

KSA 3-17; ed. cast. pp. 63-64.

<sup>24</sup> AC KSA 6-167; ed. cast. pp. 29-30.

<sup>25</sup> EH, “Warum ich so gute Bücher schreibe” I. KSA 6-300; ed. cast. p. 57.

### 3. La psicología del creyente y el riesgo de *des-simismación*

La economía subjetiva típica del cristianismo queda reseñada en *El Anticristo* como “psicología de la convicción, de la «fe»”<sup>26</sup>. Se trata de la psicología característica de todo creyente, independientemente del credo, aunque la doctrina cristiana tiene igualmente como finalidad tramitar la pérdida de sí. De acuerdo con esto, la crítica nietzscheana se desarrolla a un doble nivel. Por una parte, pone en evidencia su actitud en relación a la verdad y la mentira –que es la que se replica en el idealismo– y encausa, por otra, su contenido que, centrado en la doctrina de la inmortalidad personal, persigue la imposición de una moral igualitarista alineada con el gregarismo. Respecto a lo primero, cabe insistir en para Nietzsche el cristiano no puede sino demostrar falta de voluntad propia. La razón es que el estado de ánimo típicamente religioso, la fe, es siempre indicativo, a la vez que subalterno, de la afirmación de un mundo verdadero, sea cual sea la versión que de este se proyecte. Ello resulta incompatible con el punto de vista extramoral propio del espíritu libre en la medida en que la oposición entre verdad y mentira impide asumir la condición hermenéutica de nuestras creencias, aceptar que los ideales se fabrican de acuerdo a ciertas motivaciones y son siempre, en consecuencia, susceptibles de una revisión genealógica y de la correspondiente desmitificación. La convicción no deja de apuntar, por tanto, a una ficción, a una ilusión, pero que, sin asumirse como tal, se falsea a sí misma presumiendo incluso de infalibilidad al ampararse en el recurso de la revelación divina. En este sentido, Nietzsche la descalifica de “mendacidad radical”<sup>27</sup>, aunque insistiendo en el interés del teólogo en deslegitimar el derecho a cualquier otra interpretación alternativa –recusándola para ello como herejía, sacrilegio, heterodoxia, pecado...– precisa que representa “la no-libertad de mentira”<sup>28</sup>.

El espacio de la convicción religiosa queda en resumidas cuentas reducido al propio de una “prisión” que impide la autonomía moral y anula la capacidad del individuo para establecer valores diferentes y propios<sup>29</sup>. Como se subrayaba también en *Más allá del bien y el mal*, la fe implica el “sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza (*Selbstgewissheit*) del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo (*Selbst-Verhöhnung*), mutilación de sí mismo (*Selbst-Verstümmelung*)”<sup>30</sup>. Por ello, “el hombre de la fe, el «creyente» de toda especie”, zanja Nietzsche en *El Anticristo*:

es, por necesidad, un hombre dependiente, – alguien que no puede erigirse a sí mismo en finalidad, que no puede erigir finalidades a partir de sí mismo. El «creyente» no se pertenece a sí mismo, sólo puede ser un medio, tiene que ser consumido, tiene necesidad de alguien que lo consuma<sup>31</sup>.

El creyente, en resumidas cuentas, no se basta a sí mismo para comprender y comprenderse, sino que lo hace siempre en relación a ese mundo verdadero que

<sup>26</sup> AC 55. KSA 6-237; ed. cast. p. 105.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> AC 52. KSA 6-233; ed. cast. p. 100.

<sup>29</sup> AC 54. KSA 6-236; ed. cast. p. 103.

<sup>30</sup> Nietzsche, F.: *Jenseits Gut und Böse* (JGB) 46 [*Más allá del bien y del mal*, Barcelona, Orbis, 1983 (trad. de A. Sánchez Pascual)]. KSA 5-66; ed. cast. p. 73.

<sup>31</sup> AC 54. KSA 6-236; ed. cast. p. 104.

contempla como ontológica y éticamente superior y que, por lo tanto, le proporciona la clave del sentido. La fe, como hemos leído hace un momento, consigue a la postre instrumentalizar a quien la profesa en tanto y cuanto le lleva a poner sus intereses al servicio de una causa que no es propia ni personal, condenándolo de esta manera a una suerte de extrañamiento, de extinción subjetiva. La convicción no queda, por tanto, desacreditada por su vocación de ilusión –esto es en definitiva lo propio del *animal fantástico*<sup>32</sup>–, sino por expropiarle esta vocación a la autoconciencia que el sujeto tiene de sí y resolverla, mistificadoramente, en términos metafísicos y antimundanos. Por ello reconoce Nietzsche que “en última instancia lo que importa es la *finalidad* con que se miente” y en el caso del cristianismo no es otra que el “envenenamiento, calumnia, negación de la vida, desprecio del cuerpo, degradación y autodeshonra del hombre por el concepto de pecado”<sup>33</sup>.

Como se señalaba más arriba, en connivencia con la dinámica psicológica de la convicción, los contenidos del credo cristiano garantizan esta acción ascética y, fundamentalmente, su efecto despersonalizador. Potenciando esto último operaría la “gran mentira de la inmortalidad personal”<sup>34</sup>. Con ella no sólo se desplaza el sentido de la vida hacia el más allá, sino que se consigue introducir un concepto de igualdad alineado con la mediocridad y el resentimiento. El párrafo 43 de *El Anticristo*<sup>35</sup> discurre precisamente advirtiendo cómo en el cristianismo coinciden un interés presuntamente individualista y el igualitarista gracias a la compenetración de las doctrinas de la inmortalidad personal y de la igualdad de las almas: según ellas, efectivamente, “la «salvación» de cada individuo tiene derecho a reclamar una importancia eterna” y, no obstante, a la vez “cada uno tiene idéntico rango que cualquier otro”. Se trataría de una “deplorable adulación de la vanidad personal” pensada por y para los débiles que lejos de entregar la subjetividad a sus posibilidades reales, procrastina su realización “en el «más allá»” –lo que equivale a decir “en la nada”–. En un fragmento póstumo de 1885 ya se señalaba en este mismo sentido que “los dos rasgos que caracterizan a los europeos modernos parecen contradictorios: el *individualismo* y la *exigencia de derechos iguales*”<sup>36</sup>. Sin embargo, estos se complementan en la medida en que el primero renuncia a su derecho a la diferencia y se conforma con el atomismo y la uniformidad que imponen las rutinas sociopolíticas vigentes<sup>37</sup>. A la vista de esta operación, Nietzsche carga contra las malas artes de la interpretación –la “mala «filología»”– que desemboca en una distorsión humanitaria del sentido con el fin de complacer los “instintos democráticos del alma moderna”<sup>38</sup>. Su enfoque despersonalizado, gregario, es, justamente, el que ha de superar el espíritu libre, que tiene que asegurarse ante todo una posición hermenéutica centrada e interesada en sí mismo.

<sup>32</sup> FW 1. KSA 3-372; ed. cast. p. 90.

<sup>33</sup> AC 56. KSA 6-239; ed. cast. p. 107.

<sup>34</sup> AC 43. KSA 6-217; ed. cast. pp. 82-83.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Nachlass 40[26] de agosto-septiembre de 1885, KSA 11-642.

<sup>37</sup> En la filosofía nietzscheana se contrastan dos interpretaciones del individualismo: una de talante democrático y otra ajustada al *pathos de la distancia*, tal y como se expone en el párrafo 43 de *El Anticristo*. Aquélla, no obstante, corresponde a quienes necesitan sentirse siempre “*inter pares*”, Cf. Nachlass citado en la nota anterior. Sobre estos dos individualismos, véase el estudio de Renaut, A.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993, pp. 244 y ss..

<sup>38</sup> JGB 22. KSA 5-37; ed. cast. p. 44.

Así las cosas, la igualdad ecuménica se plantea para Nietzsche como el prejuicio cristiano por excelencia que ha socavado “el aristocratismo de los sentimientos”, el “sentimiento de respeto” para con uno mismo y para con sus iguales que se recoge en la fórmula “*pathos de la distancia*”<sup>39</sup>. El creyente carece de la perspectiva necesaria para ver “lejos”, “debajo de sí, – por detrás de sí...” para apreciar, en definitiva, su propia identidad<sup>40</sup>. Y acaba entregándose a una moral –titula *El Anticristo* forzando el lenguaje de acuerdo con su política de la lecto-escritura– “de la des-simismación” (*Entselbstung*), de “extrañamiento de sí mismo” (*Selbst-Entfremdung*)<sup>41</sup>. El intento de conjurar este peligro ofrecería el contexto de la crítica a la compasión que recorre la obra nietzscheana y culmina en este libro, así como de su contrapartida: la justificación del egoísmo. No tenemos espacio para incorporar esta parada a nuestro recorrido, pero sí de subrayar que Nietzsche reprueba la retórica de la compasión en la medida que, a su entender, obra un “efecto depresivo” sobre el individuo y lo desvía de una buena política de la subjetividad –cuyo alcance público nos queda por precisar–<sup>42</sup>. A ella contribuiría el egoísmo, sancionado como virtud en la medida en que velaría por la autenticidad y en este sentido se plantea como un instinto de autoconservación y autodefensa ligado a la apelación que *Ecce homo* hace al *gusto*<sup>43</sup>. Este sería el criterio que ha de asegurar la posibilidad de *llegar a ser lo que se es* y que contempla, como vamos a leer –pudiéndose vislumbrar ya el horizonte de la vida en medio del hielo–, retirarse de aquellos escenarios que exigen oposición:

En todo esto –en la elección de alimentos, de lugar y clima, de recreaciones– reina un instinto de autoconservación (*Selbsterhaltung*) que se expresa de la manera más inequívoca en forma de instinto de *autodefensa* (*Selbstverteidigung*). Muchas cosas no verlas, no oírlas, no dejar que se nos acerquen – primera cordura, primera prueba de que no se es un azar sino una necesidad. La palabra corriente para expresar tal instinto de autodefensa es *gusto*. Su imperativo no sólo ordena decir no allí donde el sí representaría un “desinterés” (*Selbstlosigkeit*), sino también decir no *lo menos posible*. Separarse, alejarse de aquello a

<sup>39</sup> AC 43 KSA 6-217-218; ed. cast. pp. 82-84. “La «igualdad de las almas ante Dios», esa falsedad, ese *pretexto* para las *racunes* [rencores] de todos los que tienen sentimientos viles, ese explosivo de concepto, que ha acabado convirtiéndose en revolución, idea moderna y principio de decadencia del orden social entero – es dinamita *cristiana*”, AC 62. KSA 6-252; ed. cast. p. 121.

<sup>40</sup> AC 54. KSA 6-236; ed. cast. p. 103.

<sup>41</sup> *Ibidem*; ed. cast. p. 104. Término que en otros momentos de su obra Nietzsche parafrasea como “pérdida de sí” o “desinterés” (*Selbstlosigkeit*) o también como un “olvidarse-de-sí-mismo” (*Sich-selbst-Vergessen*). Véase, por ejemplo, *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1-375; ed. cast. p. 66.

<sup>42</sup> AC 7. KSA 6-115; ed. cast. p. 35. En otros pasajes este afecto ya había quedado descalificado como “falta de virilidad” (JGB 293. KSA 5-236; ed. cast. p. 251) y como actitud decadente que “pierde el sentimiento de delicadeza ante las distancias” (EH, “Warum ich so weise bin” 4. KSA 6-270; ed. cast. p. 27). El aristocratismo siempre ve “algo despreciable en la compasión, en el «amor al prójimo», en la falta de un sí-mismo (*Mangel an Selbst*) y de un sentimiento de sí (*Selbst-gefühl*)”, GD, “Incursiones de un intempestivo” 37. KSA 6-138; ed. cast. p. 113.

<sup>43</sup> Para no perder ni distraer la singularidad cabe, dice Zarathustra, “aprender a amarse a sí mismo”, es decir, “a soportar estar consigo mismo y a no andar vagabundeando de un sitio para otro”, ASZ III, “Del espíritu de la pesadez”. KSA 4-242; ed. cast. p. 269. Como se apuntaba así mismo en *Zur Genealogie der Moral* (GM) [*La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual)], “sólo la mala conciencia, sólo la voluntad de maltratarse a sí mismo proporciona el presupuesto para el *valor* de lo no-egoísta”, GM II 18. KSA 5-326; ed. cast. p. 100. En *Aurora* se precisa además contra el “egoísmo aparente”: “La mayoría de la gente, independientemente de lo que piense y de lo que diga de su «egoísmo», no hace nada a lo largo de su vida por su ego, sino sólo por el fantasma de ego que se ha formado en la cabeza de su entorno y se ha comunicado con él; por consiguiente, todos viven en una nube de opiniones impersonales, de apreciaciones semi-personales e involuntarias, casi poéticas”, M 105. KSA 3-92-93; ed. cast. p. 122.

lo cual habría necesidad de decir no una y otra vez. La razón en esto está en que los gastos defensivos, incluso los muy pequeños, si se convierten en regla, en hábito, determinan un empobrecimiento extraordinario y completamente superfluo<sup>44</sup>.

Cabe precisar –como evidencia la composición de los términos vertebrales ofrecidos en alemán– que Nietzsche está interesado en justificar una acepción de subjetividad que no coincide con esa primera persona del singular (*Ich*), con ese yo impersonal que han perfilado solidariamente la modernidad y el cristianismo. En su forcejeo con el lenguaje, recurre al término *Selbst* –sí mismo, mismidad– para componer otro vocabulario para la primera persona con el que articular la complejidad biográfica del individuo y asegurar su derecho a la diferencia<sup>45</sup>. En este espacio narrativo se organiza la resistencia, que, como vamos a ver seguidamente, tolera diferentes puestas en escena.

#### 4. Una fenomenología de la resistencia

Como señalábamos al comienzo, el campo semántico de la resistencia es vasto en el conjunto de la filosofía nietzscheana y acoge distintas expresiones y figuras que nos permitirían elaborar una suerte de *fenomenología de la resistencia*. Sin tiempo para desplegarla en su totalidad, sí nos interesa evaluar cómo en *El Anticristo*, en consonancia con los resultados de la crítica a la psicología del creyente que hemos repasado, se presta a esa ambivalencia igualmente ya subrayada entre la oposición y la afirmación. O quizás, por decirlo aunque sea improvisadamente de otra manera, entre la vocación a la resistencia activa –y pública– y la cesión a una resistencia más privada y retirada. Para enmarcar este punto, conviene así mismo recuperar algunas imágenes de ese libro paralelo que es *Ecce homo*. En sus páginas, Nietzsche se declara por naturaleza belicoso y compagina la fortaleza con un *pathos agresivo*<sup>46</sup>. Sin embargo, la gestión de la subjetividad contempla otras opciones que no renuncian a la autenticidad.

Puede ocurrir, por ejemplo, que cuando no es posible reunir las fuerzas necesarias para reaccionar “no sabe uno desembarazarse de nada, no sabe uno liquidar ningún asunto pendiente, no sabe uno rechazar nada, – todo hiede”<sup>47</sup>. Es esta situación de debilidad moral, Nietzsche propone como remedio adoptar el punto de vista del *fatalismo ruso*: se trata de un gesto, señala, “sin rebelión en virtud del cual un soldado ruso a quien la campaña le resulta demasiado duro acaba por tenderse en la nieve”<sup>48</sup>. Nos sale al paso aquí otra estampa climatológica que recrea también una atmósfera de resistencia. Lo que nos interesa destacar es que la actitud *de urgencia* que en este caso se reivindica no pasa por la respuesta ni por ningún tipo de activismo, sino, todo lo contrario, por el desarrollo de una suerte de impermeabilidad: “no aceptar ya

<sup>44</sup> EH, “Warum ich so klug bin” 8. KSA 6-291-292; ed. cast. p. 49.

<sup>45</sup> Cf. Nájera, E.: *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Servei de Publicacions Universitat de València, 2003, pp. 450 y ss..

<sup>46</sup> EH, “Warum ich so weise bin” 7. KSA 6-274; ed. cast. p. 31.

<sup>47</sup> “Personas y cosas nos importunan moleestamente, las vivencias llegan muy hondo, el recuerdo es una herida purulenta”, EH, “Warum ich so weise bin” 6. KSA 6-272; ed. cast. p. 29.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

absolutamente nada, no tomar nada, no acoger nada dentro de sí”<sup>49</sup>. Esta voluntad de quietismo, que Nietzsche, incidiendo en la serie tropológica en torno al hielo que nos vamos encontrando, define así mismo como “voluntad de letargo invernal”, es valiosa de cara a la conservación de la vida, pues le libra al sujeto de la consunción de fuerzas que supondría la oposición, pero sobre todo del máximo peligro que entraña dejarse llevar por los afectos del resentimiento como el enojo, la susceptibilidad, la sed de venganza...<sup>50</sup>.

A pesar de que el fatalismo ruso constituye una posición subjetiva indicada en estados de desfallecimiento y extenuación –de los que nuestro autor habla en primera persona–, quedaría, no obstante, justificada en la medida en que es compatible con el proyecto narrativo de la mismidad que aspira a un relato coherente y reparador. Y en este sentido reconoce que no deja de representar una manera de “tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino]”, de “no quererse «distinto»”<sup>51</sup>. Se trataría de una técnica del yo para activar el instinto de autoconservación y autodefensa y resistir en circunstancias adversas que no coinciden con el propio planteamiento existencial. Es cierto que, a renglón seguido, Nietzsche detalla su *praxis* bélica contra el cristianismo e insiste en que su fortaleza encuentra una especie de medida en la de su adversario, pero también estipula que “cuando se siente desprecio, no se *puede* hacer la guerra”, que “cuando lo que se hace es mandar, contemplar algo por debajo de sí, no hay que hacerla”<sup>52</sup>. Quizás Nietzsche, en calidad de filósofo –que “reta a duelo a los problemas”–, se sienta con respecto al cristianismo, como paradigma cultural, frente a frente –de hecho “la igualdad con el enemigo” es el primer supuesto de un “duelo honesto”<sup>53</sup>–, pero la ética de la resistencia que le propone al individuo pasa necesariamente, como señalábamos más arriba, por cuidar la perspectiva, por fijar el contraste con respecto a los demás y actuar en consecuencia. Y la vida en medio del hielo, de acuerdo a lo anunciado desde el principio, invita justamente a alejarse de las templadas virtudes modernas, del *modus vivendi* característico de las sociedades democráticas.

En esta línea de renuncia al enfrentamiento directo, se impugna así mismo el concepto de “ajuste de cuentas”, que queda significativamente equiparado al de “igualdad de derechos”, dado que el espacio de juego en ambos casos implicaría una correlación de fuerzas, asumir un lógica niveladora<sup>54</sup>. Bien al contrario, la clave hermenéutica que Nietzsche está dispuesto a activar es la que le proporciona la diferencia, el *pathos* de la distancia –que ya contiene en sí mismo una llamada al repliegue de la propia subjetividad–. Y en este sentido también se insiste en sancionar la prohibición de toda contramedida, de toda defensa, de toda justificación cuando no se está entre iguales. Al hablar del gusto como criterio de la mismidad, se había advertido de la misma manera –se recogía en la cita leída– que “la primera prueba de que no se es un azar sino una necesidad” era procurar que muchas cosas no se nos acercaran y que su imperativo pasaba, en definitiva, por decir *no* lo menos posible, por retirarse, como sugeríamos, del espacio público si este no guarda sintonía con el propio proyecto vital y exige una constante oposición.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> El budismo representaría la superación de este riesgo, lo que Nietzsche distingue como una estrategia moralmente higiénica para diferenciarla de la típicamente religiosa propia del cristianismo.

<sup>51</sup> EH, “Warum ich so weise bin” 6. KSA 6-273; ed. cast. p. 31.

<sup>52</sup> EH, “Warum ich so weise bin” 7. KSA 6-274; ed. cast. p. 32.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> EH, “Warum ich so weise bin” 5. KSA 6-271; ed. cast. p. 28.

La cuestión que aquí parece plantear Nietzsche es que para ese sujeto intempestivo, a contracorriente, que proyecta en su restringida comunidad de lectores predestinados, el esfuerzo ofensivo debilitaría, distraería e impediría el ejercicio de la mismidad, que exige ante todo autonomía, libertad de espíritu. A diferencia de la pasividad del fatalismo ruso, la movilización del propio gusto equivaldría ciertamente a un ejercicio creativo y afirmativo que demostraría fortaleza moral, pero en ambos casos la resistencia implicaría cultivar un cierto grado de impassibilidad con respecto a las circunstancias. Recordemos además cómo el “volverse indiferente” frente a la miserable charlatanería actual, se había señalado ya en el prólogo de *El Anticristo*, entre las condiciones de posibilidad de la comprensión.

Sin dejar de tirar de nuestro hilo conductor, conviene reparar en que el estilo de la crítica nietzscheana también se ilustra con imágenes gélidas. Dejábamos ya apuntado al principio que en el parágrafo 53 de *El Anticristo*, se indicaba que “una causa se la refuta poniéndola con todo cuidado en el hielo, – también a los teólogos se los refuta así...”. Y esta declaración ha de resultar igualmente familiar si refrescamos el método de congelación de los ideales empleado, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*. En *Ecce homo* se reseña de la siguiente manera: “Es la guerra, pero la guerra sin pólvora y sin humo, sin actitudes bélicas, sin pathos ni miembros dislocados, todo esto sería aún «idealismo»”<sup>55</sup>. Cabría insistir así en que la impugnación de la psicología de la fe se abstiene de alguna manera del combate dialéctico y cuenta más bien con su desactivación. En realidad, parece que Nietzsche descarta en general la dinámica de la argumentación y de la contraargumentación: como señala en un fragmento póstumo de 1887, “creemos sólo en la verdad que se adivina, somos reacios a todo querer demostrar”<sup>56</sup>. El buen lector, ya lo veíamos también más arriba, ha de tener curiosidad y ser un *aventurero y un descubridor nato*, lo que acentúa esa vocación experimental –en la que insistiremos en seguida– así como la imposibilidad de clausurar su comprensión. Ejercer la crítica en medio del hielo pasaría entonces por adoptar una actitud contrapuesta a la del creyente, antes que por intentar convencerle a éste, puesto que en el clima de lectura generado por Nietzsche se aspira a persuadir sólo a los afines. Y esta psicología alternativa está implícita ya en el ejercicio de la Filología que asume, como adelantábamos, una metodología pirrónica. Ella es la que nos va a permitir precisamente llegar a algunas conclusiones sobre la vocación pública del espíritu libre y el alcance político de esa distancia repetidamente invocada.

## 5. El camino escéptico

En *El Anticristo* el escéptico se presenta como la antítesis del hombre de convicción. La Filología accionada contra el cristianismo consiste precisamente en leer con cuidado, sin precipitarse en la comprensión: se trata de un arte hermenéutico que, ya hemos visto, impone las cautelas de la paciencia, la sutileza y precaución –las mismas que contempla el verbo *sképtomai*, cuyo significado incluye el acechar,

<sup>55</sup> EH, “Menschliches, Allzumenschliches” I. KSA 6-323; ed. cast. p. 80.

<sup>56</sup> Nachlass 9[59]de otoño de 1887 [Nietzsche, F.: *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos* (otoño 1887), Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (ed. y trad. de E. Nájera)]. KSA 12-363; ed. cast. p. 76.

el examinar despacio, el mirar con detenimiento<sup>57</sup>. Pero, además, Nietzsche puntualiza expresamente que ha de entenderse como “*ephexis* en la interpretación”<sup>58</sup>. Este concepto de factura pirrónica –emparentado con *epojé*<sup>59</sup>– indica indecisión, contención, y lo que Nietzsche espera de él es la superación de la clase de confianza que genera la fe y la consolidación de un principio subjetivo alternativo. No se trata en cualquier caso de medir el rigor de la apropiación del término por parte de Nietzsche –pues él mismo renuncia a ser un filólogo en el sentido tradicional y pone en cuestión en general la utilidad del sentido histórico–, sino más bien el provecho de su explotación de los tópicos pirrónicos de cara a la ética de la resistencia que estamos bosquejando.

Su biblioteca personal contaba en cualquier caso con algunas fuentes para el estudio del escepticismo antiguo, tales como *De vitis philosophorum* de Diógenes Laercio –profusamente subrayada– y el libro de Victor Brochard, *Les sceptiques grecs*, de 1887 –elogiosamente reseñado en *Ecce homo*–<sup>60</sup>. Dejándose notar claramente la impronta de ambas lecturas, en torno a la redacción de *El Anticristo* nuestro autor presta una renovada atención a la figura de Pirrón. En *Humano, demasiado humano* había sido calificado de “fanático de la desconfianza”<sup>61</sup>, pero es sobre todo en algunos fragmentos póstumos de 1888 donde, como vamos a ver un poco más abajo, encontramos una valoración más compleja de su posición que permite matizar su rendimiento y sus límites. Como marco general de estas reflexiones, puede decirse que a Nietzsche le interesa contrastar la controlada voluntad del escéptico de no adherirse a ninguna opinión con la compulsividad del creyente.

El hombre de fe representa, en efecto, un tipo psicológico dominado por el ansia de seguridad y necesitado por ello de la metafísica: se trata, en palabras de *La ciencia jovial*, del “anhelo de querer tener de modo absoluto algo firme”, lo que no deja de traslucir la propia inseguridad y ser un argumento a favor de la heteronomía<sup>62</sup>. A los individuos más elevados, por contra, se les distingue por su moderación en el “deseo

<sup>57</sup> Véase también el prólogo de *Aurora* V, en el que Nietzsche define al Filólogo como un “maestro de la lectura lenta”, que enseña a leer bien, es decir, “despacio, profundamente, en detalle, con cuidado, con doble intención”. KSA 3-17; ed. cast. p. 63.

<sup>58</sup> AC 52. KSA 6-233; ed. cast. p. 100. Sobre el recurso de Nietzsche a este concepto, véase Berry, J. N.: “Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation”, *Philosophical Topics*, vol. 33, n. 2. 2005, pp. 19-44. El artículo insiste en el carácter escéptico del perspectivismo nietzscheano, estableciendo detalladamente la filiación a partir del pirronismo.

<sup>59</sup> Ambos términos provienen del verbo *epejo*. En los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, libro I XXII (Madrid, Gredos, 2002), podemos leer: “Lo de «suspendo el juicio» lo tomamos en lugar del «no puedo decir a cuál de las cosas presentes debe darse crédito y a cuál no», dando a entender que las cosas nos aparecen iguales en cuanto a credibilidad y no credibilidad. Y ni siquiera aseguramos si son iguales; sólo decimos lo que de ellas nos es manifiesto cuando se nos ofrecen. Y se dice «suspensión de juicio» (*epojé*) por eso de que la mente –en virtud de esa equivalencia de las cosas en estudio– se mantiene en suspenso (*epexetai*) sin establecer o rechazar nada”, p. 66. Derivado igualmente es el término *ephéktiké*, con el que se definía el carácter dubitativo de esta filosofía. Véase, por ejemplo, el uso del término en Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*, IX, 69, Madrid, Alianza editorial, 2007, p. 490.

<sup>60</sup> Además de obras generales sobre la literatura y filosofía de esa época como las de R. Nicolai, *Complete History of Greek Literature*, Eduard Zeller, *Philosophy of the Greeks in their Historical Development* y Friedrich Überweg, *Survey of the History of Philosophy from Tales to the Present*. Véase el registro de estos títulos en Campioni, G. et alter (ed.): *Nietzsche's persönliche Bibliothek*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003. Así mismo, Nietzsche tuvo contacto con el escepticismo a través de otras lecturas más generales como las de Gustav Teichmüller, Friedrich Albert Lange o Afrikan Spir. Véase al respecto el estudio de Sommer, A. U.: “Nihilism and Skepticism in Nietzsche”, en Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2005, p. 259. La reseña del libro de Brochard en *Ecce homo* aparece en “Por qué soy tan inteligente”, 3.

<sup>61</sup> MAM II, “El caminante y su sombra” 213. KSA 2-645; ed. cast. p. 183.

<sup>62</sup> FW 347. KSA 3-581-583; ed. cast. pp. 338-341.

de certeza” y por la consecuente superación de esa suerte de “pereza” a la hora de pensar que sólo traduce falta de *conciencia intelectual*<sup>63</sup>. Esta, que es la que ejercita en definitiva el escepticismo, es la que debería sustituir a esa otra “conciencia” que Nietzsche entrecomilla para marcar su impropiedad y que se sigue, en sus palabras, como “un imbécil que obedece porque nada tiene que decir en contra”<sup>64</sup>. Así pues, lo que convencionalmente se considera el dictado de la propia conciencia y la fuerza de la convicción no es para Nietzsche sino una prueba de la “miseria personal”, de la “falta de personalidad”, de la incapacidad para contemplar otros ideales originales<sup>65</sup>. Y ello sería lo que garantiza la sostenibilidad del cristianismo, operando la fe en definitiva como “una especie de hipnotismo de todo el sistema sensible e intelectual a favor de una abundante nutrición (hipertrofia) de un único punto de vista y de una única perspectiva sentimental”<sup>66</sup>. Esta suerte de obcecación, de fanatismo solidario con la inautenticidad, converge por otra parte con el talante impaciente de nuestra industrializada época de prisas “caracterizada por esa precipitación indecente y sudorosa que pretende «acabar» todo enseguida” y que, por lo tanto, es incapaz de practicar ese arte de la buena Filología consistente en leer despacio y con cuidado<sup>67</sup>.

Frente a ello, en *El Anticristo* se advierte que los grandes espíritus, aquellos con derecho a hablar de valor y del no-valor, son precisamente los que responden al perfil del escepticismo, subrayándose que mediante éste se prueba justamente “la libertad nacida de la fuerza del espíritu”<sup>68</sup>. La capacidad para poner en cuestión la accesibilidad de la verdad y coexistir con la duda permitiría sortear el talante compulsivo de la convicción y elevarse a la posición de un “poder-mirar-libremente”, que demostraría, en definitiva, honestidad intelectual<sup>69</sup>. El espíritu libre *par excellence* haría gala de una “fuerza de autodeterminación, una libertad de la voluntad, bajo la que [...] se despediría de toda fe, de todo deseo de certeza, habiéndose ejercitado [...] para poder mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y hasta para bailar al borde de abismos”<sup>70</sup>. La incertidumbre, que para el creyente es desestabilizadora y un riesgo subjetivo –por eso “ya la duda es un pecado”<sup>71</sup>–, se convierte en este caso en una condición de posibilidad de la subjetividad que, como acabamos de leer, entraña un riesgo e implica siempre una productiva experimentación. Pero ante todo, como venimos insistiendo, se ha de salvar el margen hermenéutico del individuo.

Por ello justamente cabe precisar que la utilidad que Nietzsche le confiere al escepticismo tiene que ver con su capacidad para despejar el espacio –de autenticidad– en el que ha de decidirse la interpretación. La llamada a la abstención permite ganar perspectiva con respecto a las diferentes posiciones y el individuo necesita cultivar el *pathos de la distancia* en este sentido para poder conformar su mismidad. Esta pasa por el dominio de sí y no por la entrega irrefrenable a una creencia. Sin embargo, por otra parte, la creatividad a la que se aspira tampoco puede quedarse retenida en la *epojé* ni en la tesitura epistemológica que presupone. En un temprano fragmento

<sup>63</sup> FW 2. KSA 3-373; ed. cast. pp. 90-91

<sup>64</sup> El texto proporciona otras fórmulas de heteronomía: “Puedes escuchar una orden como un valiente soldado que escucha la orden de su oficial. O como una mujer que ama al hombre que manda. O como un adulator y cobarde que se atemoriza ante el que imparte la orden”, FW 335. KSA 3-561; ed. cast. p. 317.

<sup>65</sup> Ibidem.

<sup>66</sup> FW 347. KSA 3-581-583; ed. cast. pp. 338-341.

<sup>67</sup> M V. KSA 3-17; ed. cast. p. 63.

<sup>68</sup> AC 54. KSA 6-236; ed. cast. p. 103.

<sup>69</sup> Ibidem. Cf. también AC 12.

<sup>70</sup> FW 347. KSA 3-581-583; ed. cast. pp. 338-34.

<sup>71</sup> AC 52. KSA 6-233; ed. cast. p. 100.

ya se indicaba que “el escepticismo no es la meta”, para acabar concluyendo que “se debe querer la ilusión – en eso consiste lo trágico”<sup>72</sup>. Teniendo esto en cuenta, habría que medir los reparos nietzscheanos hacia el pirronismo, cuya recomendación de suspender el juicio y no afirmar nada más allá de las apariencias se mantendría en tensión con respecto a una presunta verdad y seguiría participando, por tanto, de la lógica del conocimiento<sup>73</sup>. Leemos al respecto en un fragmento póstumo:

Me importa poco que hoy alguien diga, con la moderación del escepticismo filosófico o con resignación religiosa: «la esencia de las cosas me es desconocida» u otro, más audaz, que aún no se ha instruido lo suficiente en la crítica y la desconfianza: “la esencia de las cosas me es en buen parte desconocida”. Frente a ambos mantengo que, en cualquier caso, aún pretenden saber demasiado, se imaginan saber demasiado como si estuviera justificada la distinción que ambos presuponen, la distinción entre una “esencia de las cosas” y un mundo fenoménico<sup>74</sup>.

El planteamiento nietzscheano lejos de contentarse, por tanto, con la afirmación del dominio indiscriminado de las apariencias, propone su elaboración activa y personal por parte del sujeto. En este sentido, Pirrón acaba enjuiciado como el representante de una filosofía de la debilidad, de un nihilismo pasivo que se aviene con la parálisis de la voluntad, lo que le hace merecedor –y en ello nuestro autor sigue a Brochard– del título de “budista griego”<sup>75</sup>. Un título que en estos fragmentos póstumos de 1888 se completa con la valoración de su filosofía como “forma de la *décadence* griega”<sup>76</sup>. Frente a ello, nuestro autor quiere poner en juego la *ephexis* como prolegómeno de la afirmación, como una terapia para reforzar el propio gusto y “aprender de nuevo a decir sí”<sup>77</sup>. El escepticismo nietzscheano sería en este sentido metódico y subsidiario siempre de un nihilismo activo en busca de una posición subjetiva cuyo anhelo de autenticidad obliga al ensayo y la improvisación<sup>78</sup>. Se acentúa así su vocación *experimental* –su carácter, podríamos decir, *zetético*, investigador<sup>79</sup>– tal y como señalan las siguientes líneas de *La ciencia jovial*:

<sup>72</sup> Nachlass de verano 1872-principios de 1873 19[35], KSA 7-428. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol I, p. 332.

<sup>73</sup> Leemos, por ejemplo, en *Vida de los filósofos ilustres* IX, 76 a propósito del pirronismo: “Cuando los hechos están en desacuerdo y las opiniones contrapuestas tienen el mismo peso, la consecuencia es la ignorancia de la verdad”, p. 494; IX, 96: “Niegan que exista un signo de la verdad”, p. 501.

<sup>74</sup> Nachlass verano 1886-primavera 1887 6[23], KSA 12-240; *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006 (trad. de J. L. Vermal y J. B. Llinares), p. 183.

<sup>75</sup> Véase fragmentos 14[85, 99, 162, 191] y 15[58] de la primavera de 1888, KSA 13-264, 276, 347, 378 y 446-447. En el capítulo III de la monografía de Brochard (*Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie Nationale, 1887, pp. 75-76) se establece como posible inspiración de Pirrón el pensamiento de Buda, pero salvando su originalidad.

<sup>76</sup> Nachlass 14[99] de 1888. KSA 13-276 y ss.. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, p. 545.

<sup>77</sup> En este sentido discurre el párrafo 477 de *Aurora* titulado “Liberado del escepticismo”: “Otros salen de un escepticismo moral generalizado aburridos y débiles, roídos, carcomidos, incluso medio devorados, pero yo salgo más valiente y sano que nunca, con los instintos reconquistados. Y allí donde corta el viento, sube la marea y no hay peligros pequeños que vencer, me encuentro a gusto”, KSA 3-284, p. 474. Véase también Nachlass 3[54] de 1880, KSA 9-62, en el que se valora es escepticismo radical por “liberar el camino”.

<sup>78</sup> Resultaría, así mismo, muy pertinente e interesante la comparación con Descartes, quien en su *Discurso del método* advierte con tanta insistencia contra la *précipitacion* y la *prevention*, pero con el fin de alcanzar una certeza que pueda servir de fundamento de la verdad. El pirronismo y el cartesianismo, en la medida en que mantienen el esquema apariencia-verdad, son posiciones epistemológicas, mientras que Nietzsche quiere establecer un paradigma hermenéutico.

<sup>79</sup> “La orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Efética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien –como dicen algunos– por investigar y dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación”, *Esbozos pirrónicos*, III, p. 5.

Estoy a favor de todo escepticismo que me permita responder: “Probémoslo”. Pero no quiero oír nada acerca de todas esas cosas y preguntas que no aceptan el experimento. Este es el límite de mi “sentido de la verdad”: porque allí ha perdido sus derechos la valentía<sup>80</sup>.

Con esta condición cuadra el perfil de los filósofos del futuro de los que habla *Más allá del bien y del mal* y también de los lectores predestinados que ya conocemos: individuos a quienes se presume “curiosos hasta el vicio, investigadores hasta la crueldad”<sup>81</sup>. Y en otros pasajes, se reivindica igualmente una “especie distinta y más fuerte de escepticismo” apellidado de la “virilidad temeraria”, cuyo campo semántico entregado a la resolución y la iniciativa anima a la acción<sup>82</sup>. Se trataría de desembocar en una expresión de la voluntad individual de carácter emprendedor que, tal y como se recoge en el párrafo 54 de *El Anticristo*, debería ser acorde a la *gran pasión*. Pero esta tiene algunas condiciones que obligan a nuestro entender a moderar la presentación más impetuosa del escepticismo nietzscheano y a afinar su versión definitiva, que ha de asegurar la habitabilidad en medio del hielo. En *Aurora* la gran pasión queda, de hecho, definida como un “fuego silencioso y oculto” que, no obstante, “permite al hombre mirar al exterior con frialdad e indiferencia y presta a sus rasgos cierta impassibilidad”<sup>83</sup>. La *ephexis* tiene ciertamente una vocación experimental, pero su finalidad es la construcción de la propia mismidad antes que la intervención en el mundo, al que se le reserva una mirada de *indiferencia*, término que ha jalonado nuestro recorrido y que es característico de la actitud pirrónica<sup>84</sup>. Los “peligrosos viajes de descubrimiento” que el escéptico está en verdad dispuesto a emprender se dejan finalmente reseñar, en la metafórica nietzscheana, como “espiritualizadas expediciones al polo norte bajo cielos desolados y peligrosos”<sup>85</sup>.

Con esta imagen podemos casi completar la galería de pinturas gélidas que nos ofrece la ética de la resistencia nietzscheana y que implican siempre el desplazamiento a un paraje moral poco transitado, alejado de los lugares comunes. De acuerdo con el recorrido previsto, nos quedaría llegar a valorar el alcance de esta propuesta para

<sup>80</sup> FW 51. KSA 3-415-416; ed. cast. p. 142. Véase también el fragmento póstumo 6[356] del otoño de 1880, KSA 9-287: “¡Escepticismo! Sí, pero un *escepticismo experimental!* No la indolencia de la desesperación”. Y el 6[442], KSA 9-313.

<sup>81</sup> “Dotados de dedos sin escrúpulos para asir lo inasible, de dientes y estómago para digerir lo indigerible, dispuestos a todo oficio que exija perspicacia y sentidos agudos, prontos a toda osadía, gracias a una sobreabundancia de «voluntad» libre”, JGB 44. KSA 5-62-63; ed. cast. p. 70. Véase también JGB 209. El modelo que Nietzsche propone en varios pasajes es el de Federico II de Prusia. Véase también AC 60 y EH ASZ 4. En este sentido habla de P. Wotling de “fredericismo” para acuñar el que, a su entender, Nietzsche considera el auténtico escepticismo, una posición que no es la que se va a defender en el presente trabajo. Cf. Wotling F.: “«Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure». Ephexis, bouddhisme, fredericisme chez Nietzsche”, *Revue de métaphysique et de morale*, 2010/1, n.65, pp. 109-123 y también su trabajo “«L’ultime escepticisme» La vérité comme régime d’interprétation” en *La philosophie de l’esprit libre. Introduction a Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008. Así mismo, para ampliar la lectura y catalogar los diferentes sentidos del término *escepticismo* en la obra nietzscheana, véase el trabajo de Joan B. Llinares, “Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción”, en J. Marrades y N. Sánchez Durá (ed.), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.

<sup>82</sup> JGB 209. KSA 5-141; ed. cast. p. 151-152.

<sup>83</sup> M 471. KSA 3-282; ed. cast. p. 261. Y añade el texto que los hombres de la gran pasión miran desde “las ventanas de su castillo, que constituye su fortaleza y, a la vez, por esta razón, su prisión. -¡Cuánto bien les hace mirar hacia fuera a lo que les es extraño, al aire libre, a lo otro!”.

<sup>84</sup> Diogénes Laercio: *Vida de los filósofos ilustres*, pp. 488 y ss. También lo subraya Brochard al hablar de Pirrón, op. cit., pp. 75-76.

<sup>85</sup> JGB 209. KSA 5-141; ed. cast. p. 152.

pensar los fines comunes y su rendimiento democrático, lo que haremos a la luz de las consecuencias prácticas del pirronismo. Ello nos permitirá acabar sacando algunas conclusiones –que discrepan de la lectura perfeccionista– sobre las relaciones entre el individuo, la política y la soledad en el contexto de la *vida en medio del hielo* proyectada en *El Anticristo*.

## 6. Llegar a ser el que se es en medio del hielo

El ejercicio ético de distanciamiento que propone Nietzsche coincide, ciertamente, con la enseñanza fundamental del escepticismo antiguo más de lo que a primera vista pudiera parecer. En el estudio de Brochard tan seguido y admirado por nuestro autor se reivindica, de hecho, a Pirrón como “moralista” antes que como epistemólogo, precisándose que la *epojé* es sólo un medio para alcanzar la indiferencia, la ataraxia, pues, en definitiva –así concluye– su filosofía fue la de un desengañado y un asceta<sup>86</sup>. La *sképsis* nietzscheana quiere ser sobre todo productiva a nivel práctico y asegurar el derecho a la diferencia, como hemos visto, y ello acaba asumiendo como condición de posibilidad la huida del ruido democrático de las modernas sociedades y también la renuncia a implicarse en ellas. La vida en medio del hielo no dejaría de nombrar, en efecto, el trasunto de cierto ascetismo, aunque este habría de estar a la altura del espíritu libre, que explota el margen de autonomía hermenéutica abierto por la *ephexis* para acuñar sus valores, para inventar su propio imperativo categórico –podríamos decir recuperando la fórmula de *El Anticristo*<sup>87</sup>–.

No en vano, en el párrafo 57 de esta obra se indicaba que el ascetismo se convierte en naturaleza, en instinto de los hombres más espirituales: estos, “por ser los más fuertes” encuentran, dice Nietzsche, “su felicidad donde otros encontrarían su ruina: en el laberinto, en la dureza consigo mismos [...]; su placer es el autovencimiento”<sup>88</sup>. La construcción del *Selbst* implica ciertamente autodisciplina y un difícil ejercicio subjetivo –en otros pasajes se denomina *amor fati*<sup>89</sup>– que persigue el autorreconocimiento del yo en la propia biografía: esto significa, en definitiva, *llegar a ser lo que se es*. La ética de la resistencia no aspira a cambiar el mundo, sino a forjar la mismidad, a realizar un trabajo hermenéutico sobre uno mismo cuya autenticidad puede servir, desde luego, de contraste y crítica con respecto a las rutinas socio-políticas vigentes, tal y como defiende el perfeccionismo. Y Nietzsche espera ese esfuerzo de sus lectores predestinados que serían, como sabemos, espíritus afines y sus posibles compañeros de viaje. Por ello procede la ampliación al plural del

<sup>86</sup> Así concluye el capítulo sobre Pirrón: “Il fut avant tout un désabusé : il fut un ascète grec.”, Brochard, op. cit, p. 76. Sexto Empírico considera que la finalidad del escepticismo es la “serenidad del espíritu en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento en lo que se padece por necesidad”, op. cit, I, XII, p. 13.

<sup>87</sup> AC 11.

<sup>88</sup> AC 57. KSA 6-246; ed. cast. p. 111.

<sup>89</sup> Dando un velocísimo apunte, *Ecce homo* eleva esta expresión a la “fórmula para expresar la grandeza en el hombre” en la medida en que equivale a “no querer que nada sea distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y menos aún disimularlo –todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario–, sino amarlo...”, KSA 6-297; ed. cast. p. 54. El *amor fati* sería la directriz principal de ese programa de llegar a ser uno mismo interesado en lograr un autorreconocimiento pleno del sujeto en la propia biografía. Como señala Zaratustra: “Pasó el tiempo en que era lícito que a mí me sobrevinieran acontecimientos casuales; ¡y qué *podría* ocurrirme todavía que no fuera ya algo mío!”, KSA 4-193; ed. cast. p. 219.

pronombre en primera persona, como hemos podido constatar en muchas citas y ocurre en las siguientes líneas de *La ciencia jovial*: “Nosotros sin embargo, queremos llegar a ser lo que somos -¡los nuevos, los únicos, los incomparables, los que-se-dan-leyes-a-sí-mismos!”<sup>90</sup>.

Ciertamente, esta gramática demuestra un interés por los otros y la aspiración a articular un espacio compartido que tal vez esté llamado a ser la última figura de la resistencia. Pero el horizonte político nietzscheano no es el de la democracia moderna sino el de una comunidad de iguales que quiere guardar la *distancia* con respecto a quienes no comparten su *modus vivendi*. Tras el recorrido realizado a propósito de la vida en medio del hielo, la impresión que enmarca la conclusión es que nuestro autor explora para el individuo el retiro de la *res publica* y sus virtudes modernas, aunque sin dejar de contemplar –melancólicamente– la posibilidad de una comunidad paralela<sup>91</sup>. La llamada a otra resistencia más activa también forma parte del equipaje de los hiperbóreos, pero en la declaración de intenciones que se hace en *El Anticristo* se reseña ya en pasado –“estábamos sedientos de rayo y de acciones”– para acabar concediendo al respecto, justo después de haber actualizado el lugar de destino –el hielo–, que “no teníamos ningún camino”<sup>92</sup>.

La *vida en medio del hielo* no se propone en ningún momento como un proyecto de alcance universal o de interés general, aunque ciertamente sí puede coexistir con las inercias políticas de las sociedades modernas. Su contribución a la mejora de estas es, no obstante, dudosa en contra de lo que defiende la posición perfeccionista, pues el igualitarismo que en ella se quiere practicar queda restringido a los lectores predestinados y el posible afán de estos por ampliar su comunidad es difícil de compaginar con la red de acepciones que hemos visto que va tejiendo el *pathos* de la distancia. El individuo nietzscheano se forma en la resistencia moral, pero esta enseñanza no puede aprovecharse para ilustrar el modelo de una ciudadanía alternativa en el marco democrático, puesto que, justamente para esquivarlo, acaba desembocando en la autarquía moral. Como ya señalábamos, se retira de aquellos escenarios que exigirían una constante oposición y, con ello, un desvío del proyecto de la mismidad<sup>93</sup>. El espíritu libre –a la espera de la futurible articulación de ese nosotros de acceso reservado– parece condenado a resistir en una extrema soledad.

<sup>90</sup> FW 335. KSA 3-563; ed. cast. p. 319.

<sup>91</sup> En la bibliografía reciente también se ha insistido en la preocupación de Nietzsche por el marco común y por establecer una relación entre el individuo y su contexto. Véase al respecto el planteamiento de Julian Young “Nietzsche. The long view”, en Young, J. (ed.): *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Young ubica a Nietzsche dentro de la tradición comunitarista en continuidad con el planteamiento hegeliano que asimila a través de Wagner. Esta sensibilidad comunitarista sobreviviría a la ruptura con el compositor alemán y recorrería su obra hasta la madurez, en la medida en que la comunidad es el sustrato ético de la mayoría y los individuos excepcionales son agentes del cambio colectivo. Esta tesis es discutida dentro del volumen citado y especialmente interesante nos parece el trabajo de Kathleen Higgins “Festivals of Recognition: Nietzsches's Idealized Communities”, pp. 77-92, en el que se repasan las comunidades que Nietzsche contempla a lo largo de su obra.

<sup>92</sup> AC I. KSA 6-169; ed. cast. p. 32.

<sup>93</sup> Leemos en *Ecce homo* a continuación del texto donde se llamaba a *decir no lo menos posible*: “Simplemente por la necesidad constante de defenderse puede uno llegar a volverse tan débil que no pueda ya defenderse. – Supongamos que yo saliese de casa y encontrase, en vez del tranquilo y aristocrático Turín, la pequeña ciudad alemana: mi instinto tendría que bloquearse para rechazar todo lo que en él penetraría de ese mundo aplastado y cobarde. O que encontrase la gran ciudad alemana, ese vicio hecho edificios, un lugar en donde nada crece, en donde toda cosa, buena o mala, ha sido traída de fuera. ¿No tendría que convertirme en un *erizo*?” –Pero tener púas es una dilapidación, incluso un lujo doble, cuando somos dueños de no tener púas, sino manos *abiertas*...”, KSA 6-291-292; ed. cast. p. 49.

Como se advertía –y ponderaba– en *Ecce homo*, “el hielo está cerca, la soledad es inmensa – mas ¡qué tranquilas yacen todas las cosas en la luz!, ¡con qué libertad se respira! ¡cuántas cosas sentimos por *debajo* de nosotros!”<sup>94</sup>. En el prólogo de *El Anticristo* se anunciaba ya que la experiencia del lector predestinado estaba hecha de “siete soledades”<sup>95</sup>. Y aún podríamos recuperar a modo de cierre un verso de *Así habló Zaratustra* a propósito de la soledad: el “séptuplo hielo”<sup>96</sup>, la última pincelada del escenario de resistencia presentado por Nietzsche.

## 7. Referencias bibliográficas

- Ansell-Pearson, K.: *Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Berry, J. N.: “Perspectivism as *Ephexis* in Interpretation”, *Philosophical Topics*, vol. 33, n. 2. 2005, pp. 19-44.
- Brochard, V.: *Les sceptiques grecs*, Paris, Imprimerie Nationale, 1887.
- Campioni, G. et alter (ed.): *Nietzsche's persönliche Bibliothek*, Berlin, Walter de Gruyter, 2003.
- Cavell, S.: *Cities of words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Harvard, Harvard University Press, 2004 [*Ciudades de palabras. Cartas pedagógicas sobre un registro de la vida moral*, Valencia, Pre-Textos, 2007].
- Cavell, S.: *Conditions Handsome and Unhandsome: the constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago, University of Chicago Press, 1990 .
- Conant, J.: “Nietzsche’s perfectionism”, en Schacht, R. (ed.): *Nietzsche’s Postmoralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Conant, J.: *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz, Konstanz University Press, 2014.
- Conway, D. W.: *Nietzsche and the political*, London, Routledge, 1997.
- Diógenes Laercio: *Vida de los filósofos ilustres*, IX, 69, Madrid, Alianza editorial, 2007.
- Kaufmann, W.: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1950.
- Knoll M. & Stocker B. (eds.): *Nietzsche als Political Philosopher*, Berlin-New York, De Gruyter, 2014.
- Lemm, V.: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile, FCE, 2013.
- Llinares, J. B.: “Nietzsche y el escepticismo. Ensayo aclaratorio de una pretendida contradicción”, en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (eds.): *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Valencia, Pre-Textos, 1994.
- Muñoz, J.: *Filosofía y resistencia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- Nájera, E.: *Del alma fuerte al superhombre. Descartes y Nietzsche: dos versiones del sujeto moderno*, Valencia, Servei de Publicacions Universitat de València, 2003.
- Nájera, E.: “El silencio como recurso del individuo en Thoreau y Nietzsche”, *Quaderns de Filosofia*, 3, 2016, pp. 51-69. doi: 10.7203/qfia.3.1.7088.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. I, Madrid, Tecnos, 2007 (trad. de L. E. de Santiago).

<sup>94</sup> *Ecce homo*, Prólogo, III, p. 16.

<sup>95</sup> La expresión había aparecido ya en *La ciencia jovial* 285. Cf. También EH ASZ 5, KSA 6-342; ed. cast. p. 100

<sup>96</sup> ASZ IV. KSA 4-316; ed. cast. p. 342.

- Nietzsche, F., *Fragments póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006 (trad. de J. L. Vermaal y J. B. Llinares).
- Nietzsche, F.: *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño 1887)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006 (ed. y trad. de E. Nájera).
- Nietzsche, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1994 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Nietzsche, F.: *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000 (trad. de G. Cano).
- Nietzsche, F.: *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Nietzsche, F.: *El Anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999 (trad. de Andrés Sánchez Pascual).
- Nietzsche, F.: *Humano, demasiado humano II*, Madrid, Akal, 1996 (trad. de A. Brotons).
- Nietzsche, F.: *La ciencia jovial*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (trad. de Germán Cano).
- Nietzsche, F.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1995 (trad. de A. Sánchez Pascual).
- Nietzsche, F.: *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000 (trad. de J. Muñoz).
- Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Banden*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1999 (ed. de G. Colli y M. Montinari).
- Onfray, M.: *Política del rebelde. Tratado de resistencia e insumisión*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Ottmann, H.: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin-New York, De Gruyter, 1999.
- Owen, D.: "Equality, Democracy and Self-respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism", *Journal of Nietzsche-Studies* 24 (2002).
- Renaut, A.: *La era del individuo*, Barcelona, Destino, 1993.
- Sexto Empírico: *Esbozos pirrónicos* de, Madrid, Gredos, 2002.
- Siemens, H. W. & Roodt, V. (eds): *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin-New York, De Gruyter, 2008.
- Sommer, A. U.: "Nihilism and Skepticism in Nietzsche", en Keith Ansell Pearson (ed.), *A Companion to Nietzsche*, New Jersey, Wiley-Blackwell, 2005.
- Wotling F.: "«Cette espèce nouvelle de scepticisme, plus dangereuse et plus dure». Ephexis, bouddhisme, fredericisme chez Nietzsche", *Revue de métaphysique et de morale*, 2010/1, n.65, pp. 109-123.
- Wotling F.: "«L'ultime escepticismo» La vérité comme régime d'interprétation", en *La philosophie de l'esprit libre. Introduction a Nietzsche*, Paris, Flammarion, 2008.
- Young, J. (ed.): *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.