



REVISTA DE FILOSOFÍA

... LUIS OQUENDO: *Lectura intertextual de la Analítica en la Crítica de la razón práctica* ... GABRIEL TORRES, CRISTIAN PEDRAZA, LINO MORÁN Y DOUGLAS GUDIÑO: *Ludovico Silva: ideología y educación* ... GUILLERMO ARIEL D'ATRI: *Kant y el cuerpo propio como condición de posibilidad de toda experiencia estética sublime* ... JOSÉ MANUEL LÓPEZ: *Schopenhauer, Wagner y Nietzsche: aproximaciones filosóficas y musicales* ... JUAN HORACIO DE FREITAS: *Espiritualidad y tecnificación de sí en Nietzsche. Una lectura foucaultiana del Ecce homo* ... SILVIO MOTA PINTO: *La interpretación de una práctica y el fundamento de la moral* ... CARLOS AGUIRRE AGUIRRE: *Contrapuntos coloniales: Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre y el problema existencialista y colonial del Otro* ... INGRID SILVA ARROYO: *Libertad y oportunidad. Consideraciones sobre justicia distributiva en Amartya Sen y Philippe Van Parijs.* ... ANA ISABEL HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ: *Una reflexión sobre la educación desde una perspectiva ético - filosófica: profesión vs. vocación* ... CHRISTIAN PAÚL NARANJO NAVAS: *The Post Truth and God* ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 94
2020 - 1
Enero - Abril

Revista de Filosofía, N° 94, 2020-1, pp. 106-132

Espiritualidad y tecnificación de sí en Nietzsche. Una lectura foucaultiana del *Ecce homo*

Spirituality and Technology of the Self in Nietzsche. A Foucauldian account of Ecce Homo

Juan Horacio de Freitas

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2686-0140>

Universidad Complutense de Madrid - España

defreitas.jh@gmail.com / jdefreit@ucm.es

Resumen

Este artículo parte de la hipótesis de que el *Ecce homo* de Nietzsche se enmarca en una tradición que concibe la filosofía como “espiritualidad” y como “*techne tou biou*”, entendiendo estas nociones según las expone Foucault. Para comprobar dicha hipótesis, se emprende un análisis de la frase de inspiración pindárica que subtitula la obra; asimismo, se realiza un inventario de las técnicas de vida que allí se señalan y, por último, se examinan los conceptos de *amor fati* y eterno retorno en el texto, así como el lugar que en él ocupa el cinismo.

Palabras clave: Nietzsche; Foucault; espiritualidad; técnica de sí; *epiméleia*.

Abstract

This article departs from the hypothesis that Nietzsche's *Ecce Homo* is framed within a tradition that conceives philosophy as "spirituality" and "techne tou biou", in the way Foucault understands these two notions. To prove this hypothesis, an analysis of the Pindaric-inspired phrase of the oeuvre's subtitle is undertaken. Also, an inventory of the technologies of the self as indicated in the book is presented, and, lastly, the concepts of amor fati and the eternal return are examined in the text as well as the place of Cynicism in it.

Keywords: Nietzsche; Foucault; spirituality; technology of the self; epiméleia.

1. Las palabras victoriosas

Uno de los rasgos más propios de la filosofía antigua (a pesar de alguna importante excepción¹) es que su desarrollo estuvo casi siempre marcado por la exigencia y la espera de una metamorfosis de la subjetividad. Que se tratara de una exigencia y una espera supone que dicho proceso metamórfico era doble: por un lado, el sujeto que se adentraba en el territorio filosófico para extraer de él algún conocimiento se veía en la obligación de aplicar sobre sí mismo una serie de prácticas ascéticas para lograr una conversión; por el otro, el acceso (o la sobrevenida) del conocimiento filosófico suponía una ineludible mutación del individuo que gozaba de ese saber². Foucault, seguramente con inspiración hadotiana³, llamó "espiritualidad" a este mecanismo autotransformador en el campo del saber⁴. Según nos explica el autor de *Las palabras y las cosas*, esta forma de entender la actividad filosófica en la que la pregunta sobre cómo acceder a la verdad implica una indagación en torno a las transformaciones que el sujeto debe causarse a sí mismo, alcanzó su punto álgido durante los siglos II a.C y II d.C., momento del período helenístico-imperial que él denominó "la edad de oro

1 No otra sino el "fundador mismo de la filosofía en el sentido moderno del término: Aristóteles" (FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, trad. Horacio Pons, Akal, Madrid, 2005, p. 33).

2 Cfr. DE FREITAS, Juan Horacio, "El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones" (tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en noviembre del 2019). pp. 42-55.

3 Cfr. HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, trad. Javier Palacio, Siruela, Madrid, 2006.

4 "Creo que podríamos llamar «espiritualidad» (a) la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad" (FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., p. 30).

del cuidado de sí⁵, para luego ir siendo desplazada poco a poco por un paradigma en el que se consentía que las condiciones para alcanzar la verdad estaban dadas tan solo por el propio conocimiento⁶ –quedando la espiritualidad cada vez más relegada a lo exclusivamente religioso. Este último paradigma sería el que Foucault llama *moderno* y se vería, según él, ejemplarmente representado en la obra de Descartes. Si bien este “momento cartesiano”⁷ tenía sus propias exigencias internas al procedimiento epistemológico mismo (las metodológicas, por ejemplo) y externas (tanto culturales, como lo podría ser el requerimiento imprescindible de una formación profesional determinada; como morales: el sujeto no se puede engañar, su investigación debe ser desinteresada, etc.), ni unas ni otras suponían un cambio en el ser del sujeto, ya que, a diferencia de la visión espiritual del período grecorromano, se consideraba que el individuo era estructuralmente capaz, por el solo hecho de ser individuo, de alcanzar la verdad, y que la obtención que éste tuviera de un conocimiento cualquiera no implicaba cambio alguno en la realidad de su ser.

Aunque a lo largo de la Modernidad nunca desapareció del todo el vínculo entre espiritualidad y filosofía, lo que se puede comprobar volviendo a Montaigne, Spinoza, Stirner o Schopenhauer⁸; es con Nietzsche, y especialmente con su *Ecce homo*, que este sentido espiritual del quehacer filosófico recupera toda su fuerza, al punto que, según él mismo, no es posible acceder auténticamente a su obra sin que eso suponga la previa vivencia de ciertos fenómenos psicológicos junto a una particular disposición

5 *Ib.*, p. 42.

6 “Por prestigioso que haya sido el saber espiritual a fines de la Antigüedad, poco a poco fue limitado, cubierto y finalmente borrado por otro modo de saber que podríamos denominar saber de conocimiento, y ya no de espiritualidad” (*Ib.*, p. 292).

7 Este el nombre que Foucault da al “momento” en que se admitió y normalizó ese “saber de conocimiento” propiamente moderno (*Ib.*, p. 33). Sobre la objeción de Hadot a esta nominación foucaultiana: HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 255).

8 Todos autores con los que ejemplifica Foucault (*Cfr.* FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, *op. cit.*, pp. 39, 239-240). Hadot habla de un rescate de esta tradición “gracias a Nietzsche, Bergson y al existencialismo” (HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, *op. cit.*, p. 57).

subjetiva⁹ y sin que se produzca una posterior transformación sustancial en el lector¹⁰, lo que armoniza con la misión nietzscheana de alcanzar la *transvaloración de todos los valores*. Teniendo esto en cuenta, el subtítulo del *Ecce homo, Cómo llegar a ser lo que se es* (*Wie man wird, was man ist*), puede ser entendido como una declaración de intenciones filosófico-espirituales en donde la necesidad de un conocimiento y el anhelo de una metamorfosis se toman de la mano. No es casualidad que este encabezado tenga sus raíces en un pasaje de las odas píticas de Píndaro, el célebre “*genoi’ oios essi* (¡Hazte el que eres!)”¹¹, dado que la concepción nietzscheana del saber se ancla aquí en una tradición enraizada en la Antigüedad que funciona como modelo alternativo al desvitalizado y *desespiritualizado* paradigma científico moderno¹². De hecho, el extraordinario valor que Nietzsche da desde su juventud a esta expresión pindárica es, ante todo, existencial, y solo puede decirse que es *filosófico* bajo la condición de que se entienda la filosofía como forma de vida (*techne tou biou*). Esto ya se evidencia en la primera noticia que tenemos del uso que hace nuestro autor de la frase; se trata de una carta fechada en noviembre de 1867 a su amigo Erwin Rhode¹³, al que le recuerda una experiencia compartida con él en un río de Leipzig que ellos tuvieron a bien bautizar con el nombre de “Nirvana”, lugar en donde el joven Nietzsche habría pronunciado, a modo de emblema de ese grato momento, las palabras de Píndaro,

- 9 En el capítulo “¿Por qué escribo libros tan buenos?” del *Ecce homo*, Nietzsche explicita la necesidad de cierta experimentación vital para la comprensión de cualquier texto, y especialmente los suyos: “(...) nadie puede escuchar en las cosas, incluso en los libros, más de lo que ya sabe. No se tiene oídos para aquello a lo que no tiene acceso desde la vivencia. Imaginemos ahora un caso extremo, el de un libro que no hablase sino de vivencias (...)”. Y más adelante, después de detallar el tipo de carácter que no es capaz de comprenderlo, describe la disposición subjetiva que sería imprescindible para ser un lector adecuado de su obra: *Cfr.* NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, trad. Manuel Barrios Casares, en *Obras completas. Vol. IV*, Diego Sánchez Meca (ed.), Tecnos, Madrid, 2018, pp. 810, 813.
- 10 “(...) haber comprendido seis frases, esto es, haberlas vivenciado, es algo que eleva a los mortales a un nivel superior al que podrían alcanzar los hombres «modernos»” (*Ib.*, p. 809).
- 11 PÍNDARO, “Odas Píticas” II, 72, trad. Alfonso Ortega, en *Odas y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1984, p. 152.
- 12 “La *segunda* Intempestiva (1874) saca a la luz lo que hay de peligroso, de corrosivo y venenoso para la vida en nuestro modo de cultivar la ciencia (...) Se pierde el *fin*, esto es, la cultura: – el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 821). Sobre la consideración nietzscheana del espíritu griego como alternativa al intelectualismo moderno, revisar GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio, “Nietzsche y los griegos”, en *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, 2000, pp. 85-135.
- 13 Sobre la relación de Nietzsche con Rhode y la expresión pindárica: CARDEW, Alan, “The Dioscuri: Nietzsche and Rhode”, en *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, (ed.) Paul Bishop, Boydell & Brewer, 2004, pp. 458-478.

agregando que éstas “se han demostrado victoriosas” y que siempre recordará con orgullo y alegría el haber ganado “a un amigo *oios essi* (tal como es)”¹⁴.

Aunque esta epistolar anécdota muestra la relevancia existencial que desde temprana edad tuvo para Nietzsche el imperativo “¡hazte el que eres!”, dicha relevancia siempre se mantuvo íntimamente ligada a su quehacer intelectual (en caso de que sea posible diferenciar en él lo que tiene un valor intelectual de lo que tiene un valor vital). Encontramos pruebas de esto en otra carta a Rhode escrita unos meses después a la previamente comentada, en la que descubrimos que la expresión pindárica es escogida por Nietzsche como lema de su premiado trabajo filológico *De fontibus Laertii Diogenis (Sobre las fuentes de Diógenes Laercio)*¹⁵. No debe entenderse esta escogencia como un capricho estético ni como un mero guiño dedicatorio a ese amigo con el que compartía un afecto especial por la frase; ésta se ajusta perfectamente a lo que pretendía ser el estudio riguroso de un texto que muestra, en su gran recopilación de anécdotas en torno a los sabios de la Antigüedad, la homofonía entre vida y doctrina, tan propia de la *espiritualidad* filosófica clásica¹⁶. En este sentido –si nos permitimos ignorar por un momento el importante factor autobiográfico perteneciente a una tradición que va de san Agustín a Stendhal, pasando por Montaigne y Rousseau– se puede hacer un paralelismo entre *Vidas de los filósofos más ilustres* de Laercio y *Ecce homo*: en ambos textos se procura hacer un retrato del filósofo en el que su ascendencia, sus hábitos, los avatares de su vida, sus vivencias aparentemente insignificantes y su producción escritural, sean presentados como elementos que se necesitan entre sí para crear la obra realmente importante, la *vida filosófica*.

En 1882 la máxima de Píndaro vuelve aparecer en los papeles de Nietzsche, tanto en una carta a Lou Andreas-Salomé¹⁷ como en el interior de su *Gaya ciencia*¹⁸, pero habrá que esperar a 1888, año en el que se publica *Ecce homo*, para que llegue a convertirse en el tema a desarrollar, razón por la cual se hace una reformulación de la máxima cambiando su carácter imperativo por uno interrogativo: se pasa del

14 NIETZSCHE, Friedrich, “A Erwin Rhode en Hamburgo. Naumburg, 3 de noviembre de 1867”, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, en *Correspondencia I. Junio 1850 – Abril 1869*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 469.

15 NIETZSCHE, Friedrich, “A Erwin Rhode en Kiel. Naumburg, 1-3 de febrero de 1868”, *op. cit.*, p. 479.

16 *Cfr.* BARNES, Jonathan, “Nietzsche and Diogenes Laertius”, en *Nietzsche-Studien*, Vol. 15, 1986 (publicado online el 25 de mayo del 2010), pp. 16-40.

17 NIETZSCHE, Friedrich, “A Lou von Salomé en Hamburgo. Naumburg, 10 de junio de 1882”, trad. Marco Parmeggiani, en *Correspondencia IV. Enero de 1880 – Diciembre 1884*, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 218.

18 “¿Qué dice tu *consciencia*? ____ «Debes devenir el que eres»” (NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia* 270, trad. Juan Luis Vermal, en *Obras completas. Vol. III*. Diego Sánchez Meca (ed.), Tecnos, Madrid, 2017, p. 827).

“Hazte el que eres” al “Cómo llegar a ser lo que se es”. Así planteada, la frase nos invita a pensar en al menos tres cuestiones: primero, que “lo que se es” es un objetivo (digamos, por el momento, que ético); segundo, que lo que uno es, en principio, no es lo que en realidad somos (si no fuera así no tuviera sentido que fuera un objetivo); y, tercero, que hay al menos una forma de lograr esa transformación del “no ser” al “ser”. Estas cuestiones nos remiten a su vez a tres lugares comunes de la espiritualidad filosófico-helenística. En primer lugar, la procura del *alethés bios* (vida verdadera), noción fundamental en Platón¹⁹, radicalizada por el cinismo²⁰ y que hasta el Medioevo no dejó de tener unos rasgos muy propios de la filosofía grecorromana²¹, que luego Nietzsche rescata en cierta medida (en efecto, lo distintivo y en exceso raro del *superhombre* zaratústrico, tal como aclara Nietzsche en su *Ecce homo*, es *ser verdadero*²², llevar una existencia verdadera, ser un “hombre genuinamente veraz”, lo bastante fuerte como para concebir “la realidad *tal como es*” y, aún más importante, ser “*la realidad misma*”²³). La segunda cuestión nos hace pensar, por su parte, en la

- 19 Sobre el lugar del *alethes bios* en la filosofía platónica, véase: FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2010, pp. 231-240.
- 20 Sobre la transvaloración (*parakharaxis*) de los principios tradicionales de la verdadera vida convertidos en vida impúdica, vida mísera, vida salvaje y vida soberana, véase: DE FREITAS, Juan Horacio, “El cinismo de Michel Foucault. La verdad encarnada y sus gesticulaciones» (tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en noviembre del 2019), *op. cit.*
- 21 Siendo una idea tan general e interiorizada por las doctrinas helenísticas, es difícil ofrecer una selección de ejemplos, pero quizás sean los estoicos romanos los que mejor expliciten teóricamente el objetivo de una vida verdadera. Afirma Marco Aurelio: “Si alguien puede refutarme y probar de modo concluyente que pienso o actúo incorrectamente, de buen grado cambiaré de proceder. Pues persigo la verdad, que no daño nunca a nadie; en cambio, sí se daña el que persiste en su propio engaño e ignorancia” (MARCO AURELIO, *Meditaciones* VI, 21, trad. Ramón Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 2005, p. 118). La misma idea en SÉNECA: *Epístolas morales a Lucilio I. (Libros I-IX. Epístolas 1-80)* VIII, 71, 32, trad. Ismael Roca Meliá, Gredos, Madrid, 1986, p. 415; y EPICTETO: *Disertaciones por Arriano* I, XVII, 13, trad. Paloma Ortiz García, Gredos, Madrid, 1993, p. 108.
- 22 “Ser verdadero – ¡esto es algo que *pueden* unos pocos!” (NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, trad. Alejandro Martín Navarro, en *Obras completas, op. cit.*, p. 196). Esta existencia verdadera tan excepcional supone un trabajo ascético que luego Nietzsche explicita: “La osadía temeraria, la larga desconfianza, el cruel no, el hastío, ese abrir en canal todo lo vivo – ¡qué rara vez se une todo *esto!* Pero es de tal semilla de donde – ¡se engendra la verdad!” (*Ib.*).
- 23 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es, op. cit.*, p. 856. Para Nietzsche la existencia veraz (llamémosla nosotros *alethés bios*) es, como para la cultura grecorromana, una cuestión fundamentalmente ética, estrechamente relacionada con la *valentía*, con el *coraje de la verdad* (*parrhesía*), con la *andreía*. Dice al respecto: “su doctrina (la de Zaratustra) y solo ella (lo cierto es que es parte de una tradición clásica) tiene a la veracidad por las más alta de todas las virtudes – esto significa la antítesis de la *cobardía* del «idealismo», quien, ante la realidad, opta por la huida. Zaratustra posee más coraje en su cuerpo que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y

idea tan extendida en el estoicismo de que, en principio, el sujeto no se encuentra en posesión de su verdadero yo, sino más bien naufragando en la indeterminada y siempre mutable *stultitia*²⁴, hacia la que se encuentra naturalmente inclinado el ánimo del hombre (asimismo, la estulticia para Nietzsche, el simple *dejarse llevar*, es síntoma de un espíritu decadente, y entre las manifestaciones más comunes de dicha dolencia se encuentra la *compasión*, a la que entiende “como una debilidad, como un caso particular de la incapacidad para oponer resistencia a los estímulos”, y que debiera ser tratada a través de una *dietética*, una ascesis, en función del *dominio de las situaciones* y la *distancia* respecto a lo más bajo²⁵). Finalmente, el tercer punto nos conduce a toda una serie de técnicas (*techné tou biou*), de prácticas, de ejercicios espirituales que se desarrollaron en el núcleo de todas las doctrinas filosóficas helenísticas con el objetivo de alcanzar una vida verdadera²⁶.

Un ejemplo significativo de un discurso en el que se concentran estos tres lugares comunes del pensamiento helenístico lo encontramos en las *Disertaciones por Arriano* de Epicteto, más específicamente en la disertación 22 del libro tercero, dedicada a la vida filosófica del cínico. Para el estoico, optar por una forma de existencia cínica, entendida como la vida auténtica del sabio, no depende únicamente de la voluntad del hombre que así lo desea –“Si te imaginas así el asunto, apártate bien lejos de él. No te acerques, no es para tí”²⁷–, sino que debe haber sido encomendada previamente por el dios: “Puedo decirte –afirma Epicteto– que el que se aplica a tal asunto (ser cínico) sin la divinidad incurre en la cólera divina y no pretende nada más que faltar a la compostura en público”²⁸. Por tanto, el sujeto que se convierte en un auténtico cínico no hace otra cosa que transformarse en aquello para lo que ya ha sido escogido,

.....
disparar bien con el arco, ésta es la virtud persa. (...) La autosuperación de la moral por veracidad” (*Ib.*, p. 854). Así pues, la existencia veraz se pone en relación no solo con el *superhombre*, sino también con la noción, no menos fundamental, de *transvaloración*, que, tal como vemos, se emprende a través de la moral misma, en tanto que ésta toma al coraje de la verdad, a la existencia verdadera, como *sumo bien*.

24 SÉNECA “De la tranquilidad del ánimo” I, en *Tratados morales*, trad. Pedro Rodríguez Santidrián, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 1999). http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tratados-morales--0/html/ff0479d6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.htm#43 (Consultada el 07-07-2020).

25 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 790.

26 Sobre los ejercicios ascéticos helenísticos: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit.; FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, 2010; HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, op. cit.; y HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, trad. Maria Cucurella Miquel, Alpha Decay, Salamanca, 2013.

27 EPICTETO: *Disertaciones por Arriano* III. 22, 11, op. cit., p. 320.

28 *Ib.*, III 22, 3, pp. 319-320.

materializa lo que ya la divinidad ha designado que es, actualiza la verdad de su ser. Pero muy pronto descubrimos que este rasgo del cinismo –que su realización depende de una previa designación (natural y, por ello, divina)– es propio de todo lo vivo, y Epicteto lo expresa a través de una prosopopeya de Dios, al que atribuye el siguiente discurso:

Tú eres el sol: al recorrer tu camino puedes hacer el año y las estaciones y hacer crecer y alimentar los frutos (...) Tú eres un ternero: cuando aparezca un león haz lo que te corresponde; si no, lo lamentarás. Tú eres un toro: acércate y lucha. Pues a ti eso te toca y te corresponde y puedes hacerlo. Tú puedes guiar el ejército contra Troya: sé Agamenón. Tú puedes enfrentarte solo a Héctor: sé Aquiles.²⁹

Vemos así que, para el filósofo del pórtico, cada cosa debe llegar a ser lo que es, debe *realizar* la verdad de su ser, incluyendo los hombres, pero aún queda la duda de cómo aquél que desea emprender una existencia cínica (o cualquier otra) puede saber si ha sido elegido por la divinidad para ella (o para cualquier otra), no queda resuelta aún la cuestión de cómo estar al tanto de qué se es para así, entonces, llegar a serlo. No hay, desde la perspectiva de Epicteto, ninguna marca o signo innato que permita al sujeto saber si ha sido elegido para un cierto tipo de vida, por lo que éste debe aplicarse una serie de técnicas de autorreconocimiento: “Piénsalo con más cuidado, concóctete a ti mismo, interroga a tu genio, no lo intentes sin la divinidad”³⁰, y un poco antes aconseja: “¿Ves cómo vas a emprender semejante negocio? Primero coge un espejo, mírate los hombros, fijate en la espalda, en los muslos”³¹. Se trata, pues, de un modo muy particular de *gnothi seauton*, equiparable a la usual evaluación de sí mismo que alguien realiza antes de lanzarse a una batalla o a una competición atlética: el sujeto se revisa para saber si es digno del desafío, si es posible llevar a cabo el reto, y es en este examinarse pormenorizadamente donde sabrá cuál es esa mismidad que debe alcanzar. Tenemos aquí, entonces, las tres cuestiones espirituales implicadas en la interrogante que subtitula al *Ecce homo*: procura de la verdad del sí mismo, suposición de que ese sí mismo aún no está realizado y necesidad de unas técnicas para dicha realización.

29 *Ib.*, III 22, 5-8, p. 320.

30 *Ib.*, III 22, 53., p. 327.

31 *Ib.*, III 22, 51., p. 327.

2. Conocerse o no conocerse

Nos percatamos en las citas previas de que para Epicteto –y pasa lo mismo con casi todo el pensamiento clásico– las primeras y más fundamentales (para no decir ineludibles) técnicas que el sujeto debe aplicarse para alcanzar la transformación que dé lugar a la verdad de su ser son aquellas que permiten al sujeto lograr un cierto conocimiento de sí (el *gnothi seautón* con el que se abanderó Sócrates), cuestión que nos invita a preguntarnos si esto es también aplicable a la filosofía nietzscheana. Es llamativo al respecto que Nietzsche pase por alto uno de los elementos que constituyen la frase pindárica, que realmente dicta así: “*genoi’ oios essi mathón*”. El vocablo *mathón*, que complejiza la siempre controversial traducción de la máxima, hace referencia a una actividad de carácter gnoseológico; la traducción que hace Alfonso Ortega de la frase completa es: “¡Hazte el que eres!, como aprendido tienes”, mientras que José Alsina opta por un más sencillo: “Aprende a ser quien eres”³², y menos sugerente, pero coincidente con las anteriores en lo que respecta al señalamiento del *aprendizaje*, Rubén Bonifaz traduce: “Sé tú siempre como has aprendido a ser”³³. En efecto, el *mathón* de la cita de Píndaro alude a un conocimiento vinculado a esa mismidad que debe ser realizada, y existe la posibilidad de que Nietzsche lo haya obviado concienzudamente justo para evitar que su quehacer filosófico fuera confundido con las tradicionalísimas técnicas de exploración psiconáutica y autoconocimiento que se alentaron y desarrollaron en la esfera filosófica desde la Antigüedad³⁴ (la reminiscencia, de herencia platónica, o la “hermenéutica del yo”³⁵ mediada por el texto sagrado, propia del cristianismo, por dar un par de ejemplos). En sintonía con esto, encontramos lo siguiente en el noveno parágrafo de “¿Por qué soy tan inteligente?” del *Ecce homo*:

El llegar a ser lo que uno es presupone el no divisar ni de lejos *lo que se es*. (...) ahí donde el *nosce te ipsum* [conócete a ti mismo] sería la receta para la ruina, en ese caso, olvidar-se, *malentender-se*, empequeñecerse, estrechar-

32 PÍNDARO: “Odas Píticas” II, 72, trad. José Alsina, en *Odas triunfales*, Planeta, Barcelona, 1990.

33 PÍNDARO: “Odas Píticas” II, 72, trad. Rubén Bonifaz Nuño, en *Odas: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2005, p. 61.

34 Así lo sostiene John Hamilton: “Pindar’s gnomeric imperative, transformed by Nietzsche into a programmatic description, is decidedly not the Delphic-Socratic maxim proclaimed in the second person: «Know Thyself». Pindar’s verse, as solicited by Nietzsche, has nothing to do with rationality or legibility. It does not rest on some introspective, transparent concept of self” (HAMILTON, John.: “Ecce Philologus: Nietzsche and Pindar’s Second Pythian Ode”, en *Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition*, *op. cit.*, p. 57).

35 *Cfr.* FOUCAULT, Michel, “Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí. 1980 (Dos conferencias en Darmouth)”, en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Jorge Álvarez Yagüez (ed.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

se, vulgarizar-se se convierten en la razón misma. (...) ¡Cuidado incluso con toda gran palabra, con toda gran actitud! Puros peligros de que el instinto «se comprenda» demasiado pronto a sí mismo – Mientras tanto, en lo profundo crece y crece la «idea» organizadora, llamada a dominar, (...) va conformando una tras otras todas las facultades *subordinadas*, antes de dejar que se insinúe algo de la tarea dominante, de la «meta», la «finalidad», el «sentido» (...) Jerarquía de las facultades; distancia; el arte de separar sin enemistar; de no mezclar nada, no «conciliar» nada; una enorme multiplicidad, que, sin embargo, es lo contrario del caos – ésta fue la premisa, el largo secreto trabajo y magisterio de mi instinto. Su *alto tutelaje* se mostró fuerte hasta tal punto, que en ningún momento he llegado a columbrar si quiera lo que se forjaba en mí – de modo que todas mis capacidades *brotaron* de repente un buen día, ya maduras, en su perfección final.³⁶

Ya habíamos advertido que la cuestión sobre *cómo se llega a ser lo que se es* supone que entre el sujeto y su ser hay una distancia, y ahora descubrimos que para Nietzsche dicha distancia es también cognoscitiva. No obstante, en contraposición a la más tradicional herencia filosófica, este desconocimiento de sí no es entendido en el *Ecce homo* como un impedimento en el acercamiento del sujeto a su ser, sino, por el contrario, como su presupuesto. El conocerse a sí mismo, el *nosce te ipsum*, sería, en cambio, “la ruina” para la misión de *llegar ser lo que se es*, y lo sería porque dicho autoconocimiento, esta discursividad apresurada de sí que las más de las veces viene acompañada de grandes palabras y actitudes, fija al sujeto en una idea de sí mismo que interrumpe una dinámica *profunda*, digamos que *inconsciente*, plenamente particular³⁷, que es la que realmente posibilita la actualización del ser del sujeto. En vez del *gnothi seautón*, de la comprensión de sí (hay que “*malentender-se*”), de la reminiscencia (hay que “*olvidar-se*”), vemos más bien un trabajo político del instinto, el cual jerarquiza, guarda distancias, evita las mezclas y conciliaciones de lo múltiple, y cuida el orden dentro de esa gran diversidad, sin que se pueda tener conocimiento del producto que se articula en este proceso. De este modo, Nietzsche radicaliza esa tradición helenístico-imperial, basada en lo que Foucault llamó “estilística de la existencia” en contraposición a las “ontologías del alma”³⁸, al darle más valor a cierta

36 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 806.

37 Por eso la insistencia de Zarathustra en que los discípulos no solo se alejen de él, sino además que lo renieguen: “¡Ahora me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora, y solos! Así lo quiero yo. En verdad, os aconsejo: ¡alejaos de mí y guardaos de Zarathustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Quizá os engañó” (NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablo Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*. I, “De la virtud que hace regalos”, 3, op. cit., p. 117).

38 En el seminario en el Collège de France de 1984, Foucault usará dos diálogos platónicos, el *Alcibiades* y el *Laques*, para dar cuenta de dos direcciones posibles del pensamiento filosófico. Tendríamos, por

cura sui—en su caso en forma de gobierno aristocrático de sí— que al autoconocimiento, y decimos que la radicaliza porque, si en los movimientos alejandrinos el *gnothi seautón* se encontraba subordinado al *cuidado de sí*³⁹, con el filósofo de Basilea aquél es interpretado incluso como un peligro para la buena *dirección* del sujeto que tiene como meta la mismidad verdadera.

Sin embargo, no deja de ser cierto que el *mathón* pindárico tiene una connotación distinta al *gnothi* (neo)platónico, ya que el aprendizaje que se adquiere de las diferentes respuestas del cuerpo a determinadas situaciones de carácter social o ambiental—que es lo que se describe con insistencia en todos esos capítulos autorreferenciales del *Ecce homo*— no es lo mismo que el conocimiento reminiscente que se pueda tener de lo que uno fundamentalmente *es* y siempre *ha sido*. Por dar un ejemplo, la descripción que Nietzsche hace de su estado de mayor debilidad fisiológica, momento en el que, según él mismo, escribe *Aurora*⁴⁰, indica la obtención de un saber sobre sí mismo, sobre las propias facultades intelectuales bajo afecciones específicas, como es el caso de “un dolor cerebral ininterrumpido a lo largo de tres días”⁴¹.

Se podría objetar que, al comienzo del capítulo “Por qué soy tan sabio” el autor opta por exhibir un conocimiento de lo que él en realidad *es*, no sustentado en una experiencia cualquiera y su respectiva reacción corporal, sino en un autoexamen genealógico⁴² que dejaría en evidencia su condición de heredero fisiológico de sus padres: “yo —escribe Nietzsche—, para expresarme en forma de acertijo, como mi padre, ya estoy muerto; como mi madre, sigo vivo y voy envejeciendo”, y a partir de ahí hace un símil entre los rasgos de carácter de su padre y los propios que le permite asegurar que es por esa ascendencia que conoce la elevación y la decadencia, que él mismo *es* estas dos cosas⁴³ y que por ello solo a él le es posible la *transvaloración de los valores*⁴⁴. Empero, si examinamos un poco más adelante, en el cuarto párrafo

.....
 un lado, la filosofía como metafísica, ontología del alma, contemplación, etcétera; y, por el otro, la filosofía como arte de la vida, técnica de existencia, estética de sí (*Cfr.*, FOUCAULT, Michel, *El Coraje de la Verdad. El Gobierno de sí y de los Otros. II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, *op. cit.*).

39 “Fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima délfica se pusiera en práctica” (FOUCAULT, M, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, *op. cit.*, p. 51).

40 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 785.

41 *Ib.*

42 Sobre la “autogenealogía” nietzscheana: VIESENTEINER, Jorge Luis, “*Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a crítica da ‘razão da minha vida’*” en *Nietzsche, en Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, pp. 327-353.

43 “Conozco —escribe— ambas cosas, soy ambas cosas” (NIETZSCHE, Friedrich.: *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 785).

44 *Ib.*, p. 786.

de ese mismo capítulo, se sostiene que “todos los conceptos dominantes sobre grados de parentesco son un contrasentido fisiológico”, y que “con quienes *menos* emparentado se está es con los padres: estarlo sería un signo extremo de vulgaridad”⁴⁵. ¿Contradicción? Si entendemos el *Ecce homo* mismo como una *techne tou biou*, un ejercicio espiritual de “escritura de sí”⁴⁶ en donde el autor se articula narrativamente, autoconstruyéndose (lo que *es*) más que autoexplorándose, entonces la comparación con su padre, que cuenta con elementos tan novelescos como la coincidencia de que ambos habrían llegado a su grado de mayor debilidad a la edad de treinta y seis años, debe ser interpretada del mismo modo que debe serlo ese pasaje en el que dice que es “un aristócrata polaco *pur sang*” sin una sola gota de sangre alemana⁴⁷, a saber, como *mito*, como discurso mediador entre los mecanismos profundos e irracionales del instinto, por un lado, y la consciencia, por el otro, sin que aquellos sean reducidos por esta. Y mientras el *mito* se encuentre menos encerrado en un referente inmediato constatable –tal como los padres–, mientras indique un fenómeno de mayor *apertura* e *indeterminación* –tal como “un pasado infinitamente anterior”⁴⁸–, entonces el “trabajo y magisterio” del instinto podrá funcionar con mayor libertad, sin ser constreñido por una superpuesta y rígida racionalidad cientificista. La función *mediadora* del *mito de sí* está determinada por su propio origen, ya que éste surge del anudamiento entre el elemento superficial de la mismidad y su profundidad *inconsciente*, razón por la cual el *poeta*, el creador de mitos, el artista de la propia existencia, no puede explicar con claridad por qué lo que sostiene como verdadero lo es en efecto: “yo no lo entiendo –dice Nietzsche–, pero Julio César podría ser mi padre – o Alejandro, ese Dioniso encarnado...” y luego hace que la narración mitológica se apodere del presente vivido: “En el preciso momento en que estoy escribiendo esto, el correo me trae un busto de Dioniso...”⁴⁹.

3. Un inventario de autotecnificaciones. *Amor fati* y eterno retorno

Considerar el *Ecce homo* como una tecnología del yo, como un ejercicio ascético en pro de una determinada autoconstitución y como una herramienta para la

45 *Ib.*, p. 789.

46 *Cf.* FOUCAULT, Michel, “La escritura de sí”, en *Obras esenciales*, Paidós, Madrid, 2010, pp. 937-950.

47 NIETZSCHE, Friedrich: *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 788. “A pesar de tres «madres» alemanas” (NIETZSCHE, Friedrich, *Correspondencia*, 1014, “A Georg Brandes en Copenhague”, *op. cit.*, p. 143).

48 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 789.

49 *Ib.*

autoconstitución del lector, tal como lo fueron los *hypomnématas*, las *correspondencias* y los *manuales* helenísticos, nos permitiría entender que no haya en Nietzsche una pretensión de sistema y que en algunas ocasiones parezca que se dan incoherencias y contradicciones que los especialistas no se han cansado de señalar. No se trata apenas de que la elaboración de un *mito de sí* implique elementos irracionales de difícil o imposible explicación, tal como comentamos previamente, sino que la práctica discursiva se pone en función del tipo de dietética que el sujeto precisa para su salud⁵⁰ en un determinado momento, lo que explica que Nietzsche diga que en sus tiempos de mayor debilidad, época en la que se distanció de la filosofía schopenhaueriana, dejó de ser *pesimista*: “el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento...”⁵¹. Del mismo modo, los ejercicios espirituales que se brindan al lector, así como los conceptos que se ponen a su disposición (*superhombre*, *eterno retorno*, etc.), responden, como los recetarios médicos, a casos o momentos particulares de una dolencia, a fisiologías específicas, y deben ser tenidos en cuenta como ejemplos de autotecnificación, como formas posibles de experimentación de sí, que en el *Ecce homo* se aplican al cuerpo particular de su autor para tratar una dolencia característica de su contexto cultural: el *nihilismo*. Esta forma de construir el discurso filosófico es equiparable a la que Hadot descubrió en los textos de la Antigüedad cuando reflexionaba, justamente, sobre las presuntas contradicciones que allí se encontraban:

En el fondo, por más que cualquier escrito no sea sino mero monólogo, la obra filosófica presupone siempre implícitamente un diálogo; la dimensión del eventual interlocutor está siempre presente. Tal cosa explicaría esas incoherencias y contradicciones que los historiadores modernos descubren con sorpresa en las obras de los filósofos antiguos. En estas obras filosóficas, en efecto, el pensamiento no puede expresarse según las necesidades puras y absolutas de un orden sistemático, puesto que deben tener en cuenta el nivel del interlocutor y el tiempo concreto del *logos* en el cual se expresa.⁵²

Que el *Ecce homo* sea, al mismo tiempo, una *techné tou biou* y un inventario de ejercicios espirituales personales, explica esa particularísima retórica que lo caracteriza, en la que las ideas van avanzando sin anhelo de unidad sistemática, sino más bien como experimentos en los que se enlazan las propias vivencias del autor con creaciones conceptuales que se han desplegado en el resto de su itinerario intelectual,

50 Sobre el concepto de Salud en Nietzsche: FERREIRA FAUSTINO, Marta Sofia, *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia. Tesis de doctorado en filosofía. Faculdade de ciências sociais e humanas da Universidade Nova de Lisboa, septiembre, 2013.*

51 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 787.

52 HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, op. cit., p. 53.

o como *ensayos* (y aquí la influencia de Montaigne es crucial) donde el error y el cambio de parecer son necesarios para ejemplificar de la mejor manera posible el proceso mismo por el que pasa el sujeto para llegar a *ser lo que es*. En este sentido, Nietzsche se distancia de la canónica tradición filosófica doctrinal, para revitalizar, en cambio, esa otra tradición, más o menos marginal, que difunde el saber a través de la *ejemplaridad* –lo que Foucault denomina “tradicionalidad de existencia”⁵³–, tal como lo hicieron los pitagóricos, Sócrates, los cínicos, los cirenaicos o, en cierta medida, los estoicos y epicúreos. Pero esta *ejemplaridad* nietzscheana –que llega a tener una curiosa forma pseudoprofética en *Así habló Zaratustra*– en el *Ecce homo* abandona el viejo talante religioso y heroico, tan común en la Antigüedad, que invitaba a una mera imitación de la figura *ejemplar* (se tratara de Ciro, Heracles, Aquiles, Ulises, o los mismos Pitágoras, Sócrates, Epicuro y Diógenes), para adoptar, en cambio, un carácter médico, en el que, a través de la autorreferencialidad, el propio autor se presenta como modelo anatómico que debe ser tomado de forma relativa, como un ejemplo posible del modo en que un determinado sujeto puede emprender la labor de autoexperimentación.

Este poner, en pleno siglo XIX, como centro de gravedad de la labor filosófica las diferentes dinámicas espirituales por las que pasa el *yo concreto* para alcanzar lo que *es*, o sea, la verdad de sí mismo, supone un despojamiento de dos capas culturales que cubrieron la antigua concepción de la filosofía como *epiméleia*, como *inquietud de sí*⁵⁴ y como tecnificación de sí, tan característica de la mayor parte del pensamiento postsocrático. Por una parte, la capa de la concepción moderna de la filosofía, la cual, en su pretensión de objetividad, desvaloró la necesidad de que el sujeto efectuara un cambio fundamental en su ser para alcanzar la verdad⁵⁵; y, por la otra, una capa político-moral, que aún hoy tiene vigencia, tejida tanto por una tradición cristiana que profesaba el principio de la *renuncia de sí*, como por un paradigma moderno que puso sus esfuerzos en establecer un principio moral común. Para estas dos tradiciones, la *epiméleia* (y sus diferentes formulaciones: cuidado de sí, retirada hacia sí mismo,

53 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, op. cit., p. 226.

54 “La *epiméleia heautou* (inquietud de sí) designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad” (FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., p. 32).

55 “Creo que la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que (...) el filósofo (...) es capaz de reconocer, en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella” (*Ib.*, p. 33).

gozo de sí, acompañamiento de sí mismo, rendirse culto, respetarse, ser amigo de sí mismo, etc.) se presentaba como una inaceptable exaltación del egoísmo⁵⁶.

Ya en *Así habló Zaratustra*, Nietzsche vincula la “virtud” a una particular relación del sujeto consigo mismo, una relación, además, hedónica: “el goce de tales cuerpos y almas consigo mismos se llama «virtud»”⁵⁷. Pero en *Ecce homo* da un paso más allá en su reivindicación de esta tradición filosófica de la inquietud de sí, ya que transvalora el principal término con el que fue desacreditada: “En este punto ya no cabe eludir el dar la auténtica respuesta a la pregunta de *cómo llega uno a ser lo que es*. Y con ella toco la obra maestra en el arte de la autoconservación – del *egoísmo*”⁵⁸, y ya al final del texto, Nietzsche lamenta que “se haya buscado el principio del mal en la más profunda necesidad de desarrollarse, en el *estricto* egoísmo”⁵⁹. El egoísmo no será ya la inclinación negativa de nuestra existencia que tendríamos que controlar para ser moralmente correctos, muy por el contrario, se planteará como punto de partida para lograr ser sujetos realmente éticos –de esto se trata ponerse a sí mismo en las propias manos⁶⁰, cuidar de sí⁶¹, regresar a sí mismo⁶²–, es decir, libres y verdaderos;

56 *Ib.*, p. 28.

57 NIETZSCHE, Friedrich, *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, op. cit., p. 188.

58 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 806. Es cierto que en el quinto párrafo de “Por qué escribo tan buenos libros”, Nietzsche escribe que el *ego* es una «patraña superior», un «ideal»; “No hay –dice– *ni* acciones egoístas *ni* no egoístas: ambas nociones son un contrasentido psicológico” (*Ib.*, p. 814). ¿Qué sentido tendría, entonces, ese “arte del egoísmo” si las acciones egoístas no existen? Sugerimos por el momento que la transvaloración del egoísmo pasa por quitarle a éste su connotación moralizante para entenderlo, tal como vemos en la cita, como “autoconservación”. En ese sentido, la distinción entre “acciones egoístas” o “no egoístas” no tiene lugar, ya que toda acción de un organismo sano estaría mediada por ese *instinto* de autoconservación, incluso las que en apariencia parecen ir contra él: “Expresado en términos morales: amar al prójimo, vivir para otros y para otra cosa *pueden* ser la medida protectora para preservar la más firme mismidad. Ésta es la excepción en la que, contra mi regla y convicción, tomo partido por los impulsos «desinteresados»: ellos trabajan aquí al servicio del **egoísmo**, de la cría de uno mismo” (*Ib.*, p. 806. Las negritas son nuestras). Ahora bien, cuando las acciones efectivamente van en contra del principio de autoconservación –también denominado “instinto de *autodefensa*” y “*gusto*” (*Ib.*, p. 805)– esto no se debe a la voluntad de ser correcto respecto a una determinada normativa moral (ausencia de egoísmo) ni a una pasión amorosa que pone al prójimo por encima del yo (compasión), sino, en primer lugar, a una enfermedad fisiológica que atrofia las inclinaciones del *instinto*. El “arte del egoísmo” consistiría, sencillamente, en conseguir las técnicas más adecuadas para la autoconservación, “la cría de uno mismo” y la potenciación de nuestra naturaleza, incluso si dichas técnicas implican actos que desde el punto de vista de la moral (es decir, de la falsedad) serían tildados de no-egoístas.

59 *Ib.*, p. 857.

60 *Ib.*, p. 786.

61 *Ib.*, p. 799.

62 *Ib.*, p. 794.

y será el fenómeno que habrá que fortificar ascéticamente⁶³ –desarrollando un cierto pudor, practicando una higiene, seleccionando espacios, etc.– para no ser arrastrado hacia todo aquello que fácilmente nos aleja de nosotros mismos, como, por ejemplo, la compasión, que, como ya señalamos, está vinculada a la *stultitia*, a un no poseerse, a un dejarse llevar por los estímulos, a una negligencia respecto a sí mismo que lleva al sujeto a perder “el respeto” y “el delicado sentimiento de las distancias”⁶⁴.

Nosotros hemos logrado distinguir en el *Ecce homo* –el cual, como ya hemos advertido, podemos entender como un detallado inventario de ejercicios espirituales– las siguientes autotecnificaciones contra dicha estulticia: en primer lugar, una *desidolatración* al nivel de la consciencia, o, para decirlo de otro modo, una catártica de los ideales⁶⁵. Ésta se lograría a través de la práctica de la soledad representada como valerosa elevación *alpinista*, desde la cual la mundanidad es contemplada con higiénica distancia⁶⁶. Habría que relacionar esta tecnificación de sí con una de las estrategias diatrínicas de la literatura menipea⁶⁷, que en alguna ocasión emprendió su crítica de lo social a través de una *salida del mundo para reubicar la mirada*⁶⁸, y con una práctica típicamente senequiana⁶⁹ que invita a la *mirada desde lo alto*⁷⁰. Ahora bien, nos percatamos que este trabajo ascético está siempre en relación con cierto *coraje de la verdad*; la falsedad no sería, por tanto, el fruto de un error lógico, de un mecanismo inadecuado de nuestro intelecto, sino de un elemento ético, la cobardía⁷¹, en este sentido, las tecnologías del yo nietzscheanas se efectúan en pro de la valentía

63 Hablar de fortificación ascética en la filosofía de Nietzsche puede producir cierto ruido, considerando lo muy conocida que es la crítica de éste al “ideal ascético” –especialmente la que se encuentra en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*– haciendo continua referencia a la tradición platónico-cristiana. No obstante, se puede hallar en la obra de Nietzsche la defensa de una ascesis de muy otro tipo, una “ascesis dionisiaca”, una ascesis que es el instrumento para la creación de nuevos valores. Al respecto, revisar: DE SOUSA, Mauro Araujo.: *Nietzsche Asceta*, Unijui, Ijuí, 2009.

64 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 790.

65 *Ib.*, p. 782.

66 *Ib.*

67 Al respecto, es especialmente ilustrador el diálogo *Icaromenipo* de Luciano el samosatense: LUCIANO, “Icaromenipo, o por encima de las nubes”, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 1981., pp. 407-433.

68 HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, op. cit., pp. 288-295.

69 SÉNECA, “Consolación a Marcia”, en *Consolaciones – Diálogos – Apocolocintosis – Epístolas morales a Lucilio*, Gredos, Madrid, 2013., p. 87.

70 FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., p. 270.

71 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 782.

y el “endurecimiento”⁷² como medios para la verdad. También encontramos toda una ascética de carácter médico⁷³ que, precisamente por sostenerse en un paradigma asclepiade, rastrea en sí las circunstancias críticas (*krisis*) y aplica, en los momentos oportunos (*kairós*), procedimientos particulares, tales como adaptar la forma de filosofar al estado de salud (evitar el pesimismo en momentos de vulnerabilidad), sacar placer solo de lo provechoso, procura de remedios fisiológicos, desprendimiento de cargas debilitantes, saber *olvidar*, reaccionar con lentitud⁷⁴ y aprender a meditar solamente sobre asuntos que vigoricen⁷⁵. En esta dietética se incluye la importancia de las caminatas ligeras para el pensamiento; asimismo, habría que prestar atención al *lugar* y el *clima* y su relación con el *metabolismo*, procurando una vitalización de nuestra naturaleza animal, nuestra *physis* entendida como *zoe*, base sobre la que es posible conseguir un auténtico refinamiento del espíritu⁷⁶. No menos relevante para este trabajo terapéutico son las recreaciones: la lectura como forma de liberarse de sí mismo⁷⁷ –entre estas Nietzsche incluye un estudio sobre los escépticos helenísticos, “el único tipo *digno de respeto* entre el pueblo de los filósofos”⁷⁸ –, la música entendida como narcótico⁷⁹ y el *juego*⁸⁰. Tenemos también una serie de ejercicios en relación con las afrentas de los adversarios, ante las cuales Nietzsche se prohíbe protegerse, proponiendo más bien un arte del “desquite”, en el que la grosería tendría más valor que el silencio⁸¹ –lo que supone un claro distanciamiento respecto a la *indiferencia* helenística⁸². También se presenta una serie de *reglas parresiásticas*⁸³ –que toman la forma de normativas de combate– contra ciertas causas, siempre que

72 *Ib.*, p. 813.

73 Sobre la relación entre técnica de sí filosófica y medicina: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., pp. 105- 109.

74 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 787.

75 *Ib.*, p. 796.

76 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 796.

77 *Ib.*, p. 799.

78 *Ib.*, p. 800.

79 *Ib.*, p. 803.

80 *Ib.*, p. 808.

81 *Ib.*, p. 791.

82 Sobre la indiferencia (*adiaphoria*) como técnica de sí en la época helenística: PAJÓN LEYRA, Ignacio, “Anaxarco de Abdera: Adiaphoria y criterio de verdad en el umbral de la época helenística”, en *Rev. Archai*, no. 27, Brasília, 2019.

83 Si bien el lugar donde más ampliamente Foucault habla de la parrhesía es en *El gobierno de sí y de los otros* y, luego, en *El coraje de la verdad*, es en *La hermenéutica del sujeto* en donde habla con más precisión de la práctica parresiástica como técnica de sí: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit., pp. 355.367.

éstas tengan unas determinadas características⁸⁴. Otro tanto habría de hacerse contra el resentimiento, que tiene como único remedio el *fatalismo ruso*, esto es, una especie de autorreducción de la fuerza vital con la que, paradójicamente, se busca preservar la vida en las condiciones más peligrosas⁸⁵. Finalmente, nos encontramos en *Ecce homo* con una singular postura en lo referente al azar, que implica una transvaloración de la forma helenístico-imperial de hacerle frente: Nietzsche sostiene que el estar dispuesto para el azar requiere un estado de *desprevenición* que sería la condición necesaria para conseguir esa virtud clásica que es la *enkrateia*, el ser dueño de sí mismo⁸⁶.

Ahora bien, de entre todas las prácticas expresadas en el *Ecce homo* pensadas, en general, para enfrentar el peligro del idealismo⁸⁷, hay dos que nos parecen particularmente relevantes, sobre todo porque son, a su vez, dos de las más celebres nociones expuestas por Nietzsche, si bien estas no suelen ser entendidas como ejercicios espirituales: el *amor fati*⁸⁸ y, vinculado a éste, el eterno retorno. Sobre la primera de estas nociones, encontramos lo siguiente en *Ecce homo*:

Mi fórmula para la grandeza en el hombre es *amor fati* [amor al destino]: no querer que nada sea distinto, ni en adelante, ni en el pasado, ni por toda la eternidad. No solo soportar lo necesario, menos aún disimularlo –, sino *amarlo*...⁸⁹

Aquí se define el objetivo y el sentido del *amor fati*: se trata de conseguir “la grandeza” a través de la ausencia del deseo de la diferencia, y no solo de la diferencia de lo que rodea al sujeto, sino sobre todo de éste mismo. Al final del sexto párrafo de “Por qué soy tan sabio”, dice Nietzsche: “Tomarse a sí mismo como un *fatum* [destino], no quererse «distinto» – esto, en semejante circunstancias, es la *gran razón*

84 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 793. Sobre la parrhesia en Nietzsche: LEMM, Vanessa, “Verdad, incorporación y probidad (Redlichkeit) en Nietzsche”, en *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, N° 2, 15, 2015.

85 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 791.

86 *Ib.*, p. 789.

87 “Faltaba todo **cuidado de sí** algo más sutil, toda *protección* derivada de un instinto dominante, era un equipararse a cualquiera, un «desinterés», un olvido de la propia distancia, que jamás me perdonaré. Cuando estaba casi en las últimas, precisamente *porque* estaba casi en las últimas, me puse a pensar sobre esta radical sinrazón de mi vida – el «idealismo»” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 799. Las negritas son nuestras).

88 Sobre el concepto de *amor fati* en Nietzsche: GARCÉS BRITO, Maybeth, “Nietzsche contra la Stoa: La afirmación de la vida contra la renuncia estoica”, en *THÉMATA. Revista de Filosofía* N°51, Enero-junio (2015), pp. 189-206; conviene atender, sobre todo, el diálogo que establece con Ure (URE, Michael, “Nietzsche’s Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy”, en *Journal of Nietzsche Studies*, No. 38, 2009, pp. 60-84) al respecto.

89 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 808.

misma”⁹⁰. Y en el párrafo nueve de “Por qué soy tan inteligente”: “«Querer» algo, «aspirar» a algo, tener en mente un «objetivo», un «deseo» – nada de esto lo conozco por experiencia. (...) No tengo el más mínimo deseo de que algo se vuelva distinto a como es; yo mismo no quiero volverme distinto”⁹¹. No obstante, este no querer el cambio es más el fruto de una pasión afirmativa –aunque se diga de él que puede llegar a ser “la *gran razón*”– que un mecanismo intelectual de negación; si bien la idea se plantea primero de forma negativa, como un “no querer”, de inmediato vemos que se trata más bien de un amor que asiente, de un *pathos* que en su eterno decir sí, incluso en los “más extraños y duros problemas”⁹², excluye como consecuencia de su propio asentimiento a cualquier otro interés y arremete contra todo aquello que pone en peligro la afirmación de lo amado⁹³. Autotecnificarse para “la grandeza” será, entonces, crear las condiciones fisiológicas que permitan no solo afirmar el destino por medio de un acto racional –lo que sería en sí mismo una *techne tou biou*–, sino, sobre todo, sentir amor por ese destino. Pero si se trata de una pasión amorosa, el *amor fati* no puede ser considerada una técnica –como sí lo es la disciplina lógica del asentimiento que practicaban los estoicos⁹⁴–, sino la consecuencia de una salud y de un fortalecimiento del cuerpo conseguidos a través, estos sí, de una serie de ejercicios ascéticos; no puede no amar el destino el hombre fuerte y saludable.

Ahora bien, es necesario saber si dicha pasión es auténtica en el sujeto que afirma el destino, se debe examinar si el asentimiento del propio *fatum* brota de un amor verdadero, de un *eros alethés*, no basta con una certeza lógica, con una evidencia intelectual, y para esto es fundamental aplicarse a sí mismo una técnica de sí: la idea de *eterno retorno*, “esa fórmula suprema de la afirmación”⁹⁵. Veamos cómo funciona esta ascesis; dice Nietzsche en el célebre aforismo 341 de *La gaya ciencia*:

El peso más grave. – Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más (...) ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el

90 *Ib.*, p. 792.

91 *Ib.*, p. 807.

92 *Ib.*, p. 819. Justo esta voluntad afirmativa que acepta complacida toda la crueldad del devenir, es lo que Nietzsche llamará *dionisiaco*.

93 Esto explicaría la paradoja, en la que insiste Nietzsche, de que el mayor de los negadores de todo aquello a lo que se ha dicho sí hasta ahora (Zarathustra) sea, a su vez, “la antítesis de un espíritu negador” (*Ib.*, p. 839).

94 Sobre la disciplina del asentimiento, especialmente en Marco Aurelio: HADOT, Pierre, *La ciudadela interior*, op. cit., pp. 187-224.

95 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 833.

que le hubieras respondido: «¿eres un dios y nunca escuché algo más divino!»? Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? —⁹⁶

Podemos percibir el mecanismo. Primero se forma la idea de una criatura sobrenatural, de un *demonio*, tal como los demonios tentadores que aparecen en los corpus hagiográficos poniendo a prueba la santidad de los mártires, o como el genio maligno cartesiano, que permite comprobar la indubitabilidad de todo aquello que se da por verdadero; no obstante, el demonio de Nietzsche sirve como *pedra de toque* de algo muy distinto, pone a prueba la autenticidad de una pasión, del *amor fati*. Y su forma de hacerlo es compartiéndonos, en nuestra *hora más silenciosa*⁹⁷, un inquietante principio de la cosmología estoica: la repetición eterna de lo mismo⁹⁸. En efecto, el padre del estoicismo, según cuenta Taciano, manifestaría “que, gracias al incendio universal, los mismos [individuos] volverán a encontrarse de nuevo en las mismas [circunstancias]”⁹⁹, y Nemesio, comentando esta idea, sostiene que dicha repetición no se producirá una sola vez, sino eternamente¹⁰⁰. Pero si para los filósofos del pórtico este principio cosmológico, en donde el fuego del *Lógos* lo consume todo (*ekpyrosis* – *conflagración*) para luego recrearlo (*palingénesis*) exactamente igual, funciona como ejemplo de cómo debe actuar el sabio, a saber, siendo armónico con la acción de la Razón universal que lo quiere todo tal cual como es¹⁰¹; para Nietzsche, el eterno

96 NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, trad. Juan Luis Verma, en *Obras Completas. Vol. III*, Tecnos, Madrid, 2017, p. 857.

97 NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, op. cit., pp. 161-162.

98 El mismo Nietzsche pone el gen de la idea del eterno retorno en el estoicismo. Escribe en el capítulo de *Ecce homo* dedicado a *El nacimiento de la tragedia*: “La doctrina del «eterno retorno», es decir, del ciclo incondicional e infinitamente repetido de todas las cosas – esta doctrina de Zaratustra bien *podría* haber sido ya enseñada también por Heráclito. Al menos la Estoa, que heredó de Heráclito casi todas sus nociones fundamentales, guarda huellas de la misma” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 819).

99 TACIANO, *Discurso contra los griegos* 5 [S.V.F. I 109], en *Los estoicos antiguos*, trad. Ángel Capelletti. Gredos, Madrid, 1996, p. 87.

100 Cfr., NEMESIO, *Sobre la naturaleza del hombre* 38 [S. V. F. II 190], en <https://archive.org/details/stoicorumveterum02arniuoft/page/190/mode/2up> (consultado el 02/04/2020).

101 No deja de ser cierto, tal como dice Hadot en su estudio sobre las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que no se encuentra ni en el emperador ni en Epicteto (y nosotros podríamos agregar que tampoco en el primer estoicismo) ningún vínculo directo entre el amor al acontecimiento que nos sobreviene y la doctrina cosmológica del eterno retorno (HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las*

retorno aparece como la más abrumadora prueba de amor, difícilmente superable, no siendo siquiera superada por él mismo¹⁰². Cabría preguntarse por qué la misma idea, la de la repetición perenne de cada acontecimiento, es para los estoicos un principio de imitación, mientras que para el filósofo alemán es motivo para echarse al suelo, castañear los dientes y maldecir. La razón de esto debe encontrarse en la visión general que aquéllos y éste tienen del mundo: los estoicos, en tanto herederos de Heráclito – como de hecho se señala en *Ecce homo*– son filósofos apolíneos¹⁰³, ya que conciben el cosmos bajo el estricto régimen de una gran Razón que en su soberanía absoluta mantiene todo en perfecta armonía; en cambio Nietzsche sostiene que, además del elemento racional que individualiza y ordena, existe una realidad profunda, caótica, cruel e irracional que subyace a todo lo viviente. Dice Hadot al respecto:

Entre el estoicismo y Nietzsche se abre un abismo. Mientras que el «sí» estoico es consentimiento a la racionalidad del mundo, la afirmación dionisiaca de la existencia de la que habla Nietzsche es un «sí» dado a la irracionalidad, a la crueldad ciega de la vida, a la voluntad de poder más allá del bien y del mal.¹⁰⁴

Para el sujeto que habita un mundo ordenado, perfecto y necesariamente bueno, la repetición eterna de los acontecimientos no tendría por qué producir mayor angustia, no solo porque incluso el mayor de los padecimientos se consolaría a través de un trabajo racional que mostraría la naturalidad y, por tanto, la bondad de lo padecido; sino porque cada suceso se interpretaría como parte de esa armonía preestablecida que lo ampara todo. Pero para el hombre decimonónico, que da por sentada la muerte de Dios, que desconfía de los grandes sistemas racionales omniabarcantes y que da cuenta de un fondo violento y caótico que subyace a la vida, la idea del eterno

Meditaciones de *Marco Aurelio*, *op. cit.*, p. 249). Sin embargo, bien sabemos que en el pensamiento helenístico las propuestas cosmológicas, así como las físicas, lógicas, metafísicas, etc., se encuentran estrechamente vinculadas a prácticas éticas, y el mismo Hadot se anima en un momento de este mismo texto a explicitar la relación que tiene el eterno retorno con el amor al instante y al destino. Dice Hadot, después de comentar el sentido del eterno retorno estoico: “Por eso, el sabio debe, como la Razón universal, querer con intensidad cada instante, querer con intensidad que las cosas lleguen eternamente tal y como llegan” (*Ib.*, p. 151).

102 “(...) reconozco –afirma Nietzsche– que la objeción más profunda contra el «eterno retorno», mi pensamiento propiamente *abismal*, la constituyen siempre mi madre y mi hermana” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, *op. cit.*, p. 788).

103 “Heráclito en su odio contra el elemento dionisiaco, también contra Pitágoras y contra la erudición. Es un producto apolíneo (...) No siente el sufrimiento, sino la estupidez” (NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos. Volumen I (1869-1874)* 19 [61], trad. Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2010, p. 359).

104 HADOT, Pierre, *La ciudadela interior. Introducción a las Meditaciones de Marco Aurelio*, *op. cit.*, p. 250.

retorno se hace desesperante y tortuosa, una condena equiparable a la de Sísifo: la de la reiteración incesante del mismo absurdo. Pero es justo porque se trata de un mundo caótico y sin amparo que el tomarse seriamente la pregunta del demonio en un contexto decimonónico implica un resurgimiento de esa concepción *espiritual* de la filosofía tan propia de la época helenística, dado que, tal como se ve en la cita de *La gaya ciencia*, causaría en el filósofo que procura la verdad una transformación de su ser, incluso su destrucción. Y justo por estas circunstancias solo un suceso, solo una vivencia extraordinaria —y no el conjunto de la vida que de por sí se encuentra inmersa en el *nihilismo*—, permitiría decir sí *a pesar* de todo; solo ese gran acontecimiento bastaría para llamar “dios” al *daimon* que nos ha traído el más grave, pesado y abrumador de los mensajes. Así pues, el *amor fati* auténtico es la afirmación plena y pasional de todos los eventos que hicieron posible un único instante que, aunque fugaz, redime todo sufrimiento —en tanto condición de posibilidad de dicho instante—, además de brindar sentido a todo lo pasado y por venir. Y la técnica espiritual del eterno retorno, la que se expresa en la pregunta “¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?”, será la que permitirá confirmar si contamos con ese instante a partir del cual se articula toda la existencia del individuo como algo deseable; en caso de que la respuesta a la interrogante fuera negativa, surgiría entonces una nueva pregunta, una nueva *techne tou biou*: “¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* (...)?”.

4. Autotransparenciación y encarnación cínica. A modo de conclusión

Hasta ahora hemos podido ver cómo el *Ecce homo* puede ser entendido como la recuperación de una tradición filosófico-espiritual que pone el acento en la tecnicificación de sí. Lo hemos hecho explicitando las intenciones que se concentran en el subtítulo de la obra, contraponiendo el texto a una tradición metafísica que pone el acento sobre el *gnothi seautón* —entendido como conocimiento del alma—, analizando su reivindicación del egoísmo en tanto *epiméleia heautou* y analizando dos de los conceptos fundamentales de Nietzsche, el *amor fati* y el eterno retorno, desde la noción de *techne tou biou* (técnica de vida). Ahora bien, creemos que uno de los elementos que mejor evidencian el carácter ascético del *Ecce homo* es la forma en la que en él se hace referencia al cinismo, movimiento filosófico que, tal como explica Foucault en *El coraje de la verdad*, redujo al máximo su marco teórico para así convertir el quehacer filosófico en pura autotecnificación ascética¹⁰⁵.

105 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, op. cit., pp. 177, 218.

En el texto se hacen dos alusiones explícitas a dicho fenómeno, ambas en el capítulo “Por qué escribo libros tan buenos”, lo que nos invita a pensar que el cinismo se encuentra aquí vinculado al quehacer filosófico escritural, al modo en que se crea una obra de filosofía, lo que no deja de ser paradójico, considerando que la filosofía cínica, al menos en su diogénico origen, no se caracterizaba precisamente por la realización de textos, sino, más bien, por una expresión dramática, una enseñanza pantomímica. La primera alusión se encuentra en el parágrafo tres, en el cual se dice:

No existe en modo alguno una especie de libros más altiva y, al mismo tiempo, más refinada: – éstos alcanzan por doquier lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra, *el cinismo*; hay que conquistarlos tanto con los dedos más delicados como con los puños más intrépidos. Todo achaque del alma, al igual que toda dispepsia, deja fuera de ellos para siempre: no hay que tener nervios, hay que tener un bajo vientre jovial. No solo la pobreza, también el aire viciado de un alma excluye de ellos, mucho más aún la cobardía, la suciedad, el ansia secreta de venganza metida en las tripas: una palabra mía pone en evidencia todos los malos instintos.¹⁰⁶

La segunda referencia al cinismo la encontramos dos párrafos después: “En todas las llamadas «almas bellas» hay un defecto fisiológico, – y no lo digo todo, pues, de lo contrario, me convertiría en un *medi-cínico (medicynisch)*”¹⁰⁷. Comencemos comentando esta segunda cita. El término *medi-cínico*, tal como Manuel Barrios traduce *medicynisch*, es una palabra valija que contiene los vocablos médico y cínico. Esta conjunción entre la labor de percibir las inclinaciones fisiológicas tras una determinada expresión humana, sea filosófica o artística –justo a esto se refiere Nietzsche cuando habla de *medicina*–, y la actividad del cínico, es algo que se repite en diferentes momentos de su *corpus* intelectual. Por ejemplo, en el aforismo 368 de *La gaya ciencia*, titulado “Habla el *cínico*”, lo que se hace es una crítica de las consecuencias fisiológicas de la música wagneriana partiendo de los padecimientos del propio cuerpo que la percibe¹⁰⁸; y en *Más allá del bien y del mal*, en el parágrafo 26, cuando se describe al cínico, nos topamos con lo siguiente: “Ocurre a menudo que, como ya hemos apuntado, la cabeza científica se asienta sobre un cuerpo de mono, un sutil entendimiento de excepción sobre un alma vulgar, – algo que particularmente entre *médicos* y fisiólogos de la moral no es rara excepción”¹⁰⁹. Nos percatamos, entonces, de que para Nietzsche hay una identificación entre los cínicos y cierto tipo de “médicos de la moral”, en tanto que practican una crítica que no es sino la

106 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 812.

107 *Ib.*, p. 814.

108 NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*, op. cit., pp. 882-883.

109 NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. Kilian Lavernia, en *Obras completas IV*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 316.

transparentación de las dinámicas del propio cuerpo, concibiéndolo a éste como partícipe de una naturalidad –entendida como animalidad– que es propia de todos los cuerpos. En el mismo párrafo 26 de *Más allá del bien y del mal*, dice Nietzsche: “(...) me refiero a los llamados cínicos, es decir, a aquellos que simplemente reconocen dentro de sí el animal, la vulgaridad o la regla, pero que poseen, a su vez, ese grado de espiritualidad y prurito necesarios para poder hablar sobre sí mismos y sus iguales (...)”¹¹⁰.

Si Nietzsche no se convierte en un *medi-cínico*, tal como expresa en la cita de *Ecce homo*, es tan solo porque en ese momento él se rehúsa a *decirlo todo*, a ser *parresiasta* (*pan* = todo / *rema* = discurso), que es uno de los rasgos fundamentales del cínico, porque de resto, él, al igual que el cínico, emprende una crítica fisiológica de su tiempo partiendo de su propio cuerpo, de su propio estado de salud –como de hecho explica en “Por qué soy tan sabio”–, meditando sobre aquello que debilita o vigoriza su condición animal –sobre lo que reflexiona en “Por qué soy tan inteligente”– y dando una radical importancia a lo *natural*. En este punto es llamativamente cercano a la filosofía perruna: justo en el párrafo en el que usa el término *medicynisch*, Nietzsche sostiene que tiene un “código moral contra el vicio”, y que con el nombre de «vicio» combate “toda clase de contranaturaleza (*widernatur*)”, a la que también llama “idealismo”¹¹¹. En los últimos párrafos del último capítulo del *Ecce homo*, intitulado “Por qué soy un destino”, se insiste en esta idea: “No es el error en cuanto tal lo que a mí más me horroriza de este espectáculo (la moral cristiana) (...) ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente espantoso de que la *contranaturaleza* misma, tomada como moral, haya recibido los máximos honores”¹¹². En su invectiva contra el idealismo y el cristianismo, Nietzsche revive la antigua disputa entre el materialismo pantomímico de Diógenes y la metafísica de Platón, entre la cínica defensa de la *physis* en su relación con lo animal y la platónica concepción del alma inmaterial como lo auténticamente verdadero en el hombre¹¹³, y al igual que el filósofo perruno lo hace en pro de la salud (no es casual la habitual asociación entre el cínico antiguo y el médico¹¹⁴), del ascético fortalecimiento, imprescindibles para la verdad.

110 *Ib.*, p. 315.

111 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 815.

112 *Ib.*, p. 857.

113 “¡El concepto de «más allá» –escribe Nietzsche–, de «mundo verdadero», inventado para desvalorizar el único mundo existente, – para no dejar ni una sola meta, ninguna razón, ninguna tarea a nuestra realidad terrena! ¡el concepto de «alma», el de «espíritu», y, en fin, hasta el de «alma inmortal», inventados para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar –hacerlo «santo»–, para contraponer una espantosa despreocupación a todas las cosas merecedoras de seriedad en la vida, la cuestión de la alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima!” (*Ib.*, p. 858).

114 Es un lugar común la asociación entre los cínicos (y gran parte de los filósofos de la época helenística)

Para concluir, volvamos a la cita del párrafo tercero de “Por qué escribo tan buenos libros”. Cuando Nietzsche afirma que el *cinismo* es “lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra”, lo hace en un momento en el que está describiendo lo más característico de sus libros. De este modo, Nietzsche nos invita a interpretar sus obras como gestos cínicos, y vemos que, según su parecer, lo cínico estaría vinculado a una mezcla de altivez y refinamiento, que nos hace pensar en esa condición centáurica (o más específicamente, quironiana¹¹⁵) del *medicynisch*, el cual pone en juego su orgullosa animalidad con ese “grado de espiritualidad” que le permite articularla discursivamente para así anatomizarse con la palabra. No obstante, vemos que en ese pasaje se habla, no tanto de las características de una obra cínica, sino, sobre todo, de las condiciones para acceder a ella. En primer lugar, habría que tener “puños intrépidos”, lo que parece indicar que frente al texto cínico hay que tener cierta actitud de combate, pero también serían necesarios unos “dedos delicados”, esto es, tomar las ideas expuestas con particular precaución, como si para la comprensión de estas fuera necesario deshacerse de la tosquedad de la literalidad y se exigiera un sutil trabajo de interpretación. Este tipo de condiciones técnicas para ser capaz de recibir una enseñanza eran comunes en la Antigüedad, por lo que encontramos allí toda una tecnificación de la escucha y la lectura¹¹⁶.

En segundo lugar, para tener acceso a estos libros sería absolutamente necesario tener un “bajo vientre jovial” y carecer por completo de ansias vengativas. Sabemos que para Nietzsche la moral cristiana y el idealismo son fruto del sentimiento de venganza contra la vida¹¹⁷, y también sabemos lo importante que para él es la jovialidad y la hilaridad –tan propias del cinismo–, en contraposición al carácter indignado. El ya antes citado párrafo 26 de *Más allá del bien del mal*, en donde se describe al cínico, termina de este modo: “(...) puede ser que, de acuerdo al cálculo de la moral, (el indignado) sea más elevado que el sátiro risueño y autosatisfecho, pero

y el médico. Dice el Diógenes de Luciano de Samosata: “Soy liberador de los hombres y médico de las pasiones” (LUCIANO, *Subasta de vidas*, 7, en *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, José Martín García (ed.), Akal, Madrid, 2008, p. 251).

115 Alusión al personaje mitológico Quirón, centauro especialmente reconocido por haber sido maestro de Aquiles, pero que es, sobre todo, una de las figuras más representativas del conocimiento médico, lo que la tradición representa perfectamente al considerarlo tutor del mismísimo dios de la medicina, Asclepio (Cfr: APOLODORO, *Biblioteca III*, 10, 3, trad. Margarita Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, Gredos, 1985, p. 170).

116 Cfr: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1982)*, op. cit.; sobre la técnica de la buena escucha en el pensamiento alejandrino: pp. 323-330.; sobre las técnicas para la lectura apropiada: pp. 331-338.

117 “Definición de la moral: moral – la idiosincrasia de *décadents*, con la secreta intención de vengarse de la vida – y una intención coronada por el éxito” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 858).

en cualquier otro respecto es el caso más habitual, más indiferente, menos instructivo. Y nadie *miente* tanto como el indignado¹¹⁸. Si la crítica no se hace con un espíritu jovial, si no brota junto a una risa (“*ridendo dicere severum*”¹¹⁹), sino que parte de la grave indignación moral, que en realidad es un enmascaramiento de la incapacidad de hacerse cargo de la verdad de sí¹²⁰, entonces el fin mismo de la empresa nietzscheana, la *transvaloración de los todos valores*, que requiere una ligereza creativa y un saber vagar por lo indeterminado, será imposible. No por casualidad el primer gran heraldo de la *transvaloración de todos los valores* –si bien con inspiración pítica– fue el más lúdico, desfachatado y jovial de los filósofos griegos, ese Diógenes de Sinope abanderado con la máxima “*parakharattein to nómisma*”¹²¹. Ambos, el sinopense y Nietzsche, aparecen en la historia de la filosofía como los “alegres mensajeros”¹²² de la transvaloración, gracias a que ni uno ni otro basaron el *autonocimiento* en el *gnothi seautón* platónico, sino más bien en la *autoexperimentación* transformadora; también porque han sostenido su saber sobre las indicaciones de la propia corporalidad¹²³ y porque ambos han procurado que ese saber se haga carne¹²⁴. Así como el cínico llega a ser tal mostrando su saber a través de la ascética transparentación de toda su existencia e iluminándose con su propia lámpara cuando busca al hombre¹²⁵, asimismo

118 NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 316.

119 “Decir lo severo riendo”, epígrafe de *El caso Wagner.*, en: *Obras completas IV*, Tecnos, Madrid, 2018, p. 575.

120 “Y se amenaza, se está enojado, se maldice; se llega a ser virtuoso por indignación (...) Esta pose, una invención de nuestras últimas décadas, se llama, por lo que he oído, incluso pesimismo, más en concreto, pesimismo de la indignación. Aquí se tiene la pretensión de juzgar a la historia, de despojarla de su fatalidad, de encontrar tras ella una responsabilidad y de encontrar en ella unos *culpables*. Pues de eso se trata: se tiene necesidad de culpables. (...) En resumen, el pesimismo de la indignación *inventa* responsabilidades para crearse un sentimiento *agradable* – la venganza (...)” (NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos IV*, 15 [30], Tecnos, Madrid, 2008, p. 635).

121 Literalmente “alterar la moneda”. No obstante, hay un parentesco entre *nómisma* (moneda) y *nómos* (norma, ley, convención). Sobre el *parakharattein tou nómisma* revisar el conjunto de anécdotas en: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, op. cit., pp. 215-221.

122 NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 853. En las *Disertaciones por Arriano*, también se habla del cínico en tanto mensajero, en su caso, de los dioses (Cfr. EPICTETO, *Disertaciones por Arriano III*, 22, op. cit., pp. 319-336).

123 “(...) éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro. Ahora poseo esa habilidad, tengo mano para *dar la vuelta a las perspectivas*: primera razón por la que quizás tan solo a mí me sea posible cabalmente una «transvaloración de los valores»” (NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce homo. Cómo llegar a ser lo que se es*, op. cit., p. 786).

124 “*Transvaloración de todos los valores*: ésta es mi fórmula para un acto de supremo autoconocimiento de la humanidad, que en mí se ha hecho **carne** y genio” (*Ib.*, p. 853. Las negritas son nuestras).

125 Sobre la anécdota de Diógenes y la lámpara: *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca*, Op. cit., p. 374. Nietzsche reformula el famoso pasaje en el aforismo 18 de *El caminante y su sombra*:

el *Ecce homo* alcanza las alturas del cinismo cuando su autor, al diseccionarse desvergonzadamente frente a nuestros ojos con la técnica rigurosa de un anatomista, no hace otra que decir: ¡He aquí el hombre!

.....
“*El Diógenes moderno*. – Antes de buscar al hombre, habría que haber encontrado la linterna – ¿Tendrá que ser la linterna del cínico?” (NIETZSCHE, Friedrich, *Humano demasiado humano*. Volumen segundo, trad. Marco Parmeggiani, en *Obras completas*. III, Tecnos, Madrid, 2017, p. 380).



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 94-1 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en abril de 2020, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org