

# LA EPISTEMOLOGÍA JUPITERINA DE NIETZSCHE

Iñaki Marieta Hernández  
imarieta@ull.es

«...giebt es keine beseligendere Lust als Das zu wissen, was wir wissen – wie der tragische Gedanke wieder hinein in die Welt geboren ist».

F. NIETZSCHE<sup>1</sup>

## RESUMEN

La obra de Nietzsche expresa un pensar cuya originalidad consiste en actualizar un modo de conocer en el que la alegría es criterio de científicidad. Risa y sabiduría son signos de una epistemología cuyo fin estriba en intensificar el placer por el conocimiento y la vida ascendente, de cuya *gran salud* resulta la sabiduría trágica con la que se dota de necesidad a la existencia.

## ABSTRACT

The work of Nietzsche expresses a thought whose originality lies on bringing a way to know up to date in which scientific criterion is joy. Laughter and wisdom are signs of an epistemology whose aim is based in intensifying the pleasure by the knowledge and the rising life from whose *great health* is the tragic wisdom which provides existence with necessity

## FRACTURA HISTÓRICA Y MUERTE DE DIOS

El pensamiento de Nietzsche significa para el universo espiritual del judeo-platonismo, y por extensión del cristianismo<sup>2</sup>, el mayor cataclismo histórico-filosófico en sus casi tres milenios de existencia<sup>3</sup>. Porque con la muerte-asesinato de Dios, tal como anuncia *el Insensato (der tolle Mensch)*<sup>4</sup> en *La gaya ciencia*, —«*Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet!*»<sup>5</sup>, no hubo nunca hecho más grande— y «cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda la historia precedente<sup>6</sup> a causa de este hecho (*und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!*)»<sup>7</sup>. De semejante cataclismo<sup>8</sup>, así como de su legitimidad bio-estética según la lógica de la consumación del nihilismo, da cuenta la heterodoxa escritura de Nietzsche<sup>9</sup>. Ya que su obra es, en su mayor parte, el instrumento crítico<sup>10</sup> que del modo más sutil

ha desenmascarado en la contemporaneidad las interesadas estrategias de poder<sup>11</sup>, que tras el disimulo<sup>12</sup> de la moral ascética y de su extensión epistémica<sup>13</sup> vienen activando *espiritualmente* desde sus orígenes<sup>14</sup> el conglomerado ideológico judeo-platónico y cristiano<sup>15</sup>.

## DE LA CRÍTICA AL JUDEO-CRISTIANISMO A LA AFIRMACIÓN DE LA GRAN SALUD

Antes de la *catástrofe* Nietzsche, en el sentido de «una inversión axiológica, valorativa»<sup>16</sup>, el universo espiritual del judeo-platonismo y del cristianismo, a saber,

---

<sup>1</sup> *Richard Wagner in Bayreuth* 4. Unzeitgemässe Betrachtungen IV. KSA I, p. 453. «No existe placer que produzca más alegría que el de saber lo que nosotros sabemos —que el pensamiento trágico ha nacido de nuevo en el interior del mundo» (la trad. es mía).

<sup>2</sup> «Los judíos son por cierto los inventores del cristianismo» [*El gay saber* II, 99 (trad. L. Jiménez Moreno)], que es «platonismo para el ‘pueblo’» [*Más allá del bien y del mal*, Prólogo, p. 21 (trad. A. Sánchez Pascual)].

<sup>3</sup> «[...] la lucha contra Platón o, para decirlo de una manera más inteligible, para el ‘pueblo’, la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos —pues el cristianismo es platonismo para el ‘pueblo’— ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu, cual no la había habido antes en la tierra: con un arco tan tenso nosotros podemos tomar ahora como blanco las metas más lejanas». *Más allá del bien y del mal* (trad. A. Sánchez Pascual), p. 21.

<sup>4</sup> Según Heidegger, «el loco es manifiestamente desde las primeras frases, y para el que es capaz de escuchar aún más claramente según las últimas frases del texto, aquel que busca a Dios clamando por Dios. ¿Tal vez un pensador ha clamado ahí verdaderamente de profundis? ¿Y el oído de nuestro pensar? ¿No se oye todavía el clamor? Seguirá sin oírlo durante tanto tiempo como no comience a pensar. El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar». La frase de Nietzsche «Dios ha muerto», en *Caminos del bosque* (trad. de H. Cortés y A. Leyte), Alianza, 1998, p. 198

<sup>5</sup> Para Deleuze en *Nietzsche y la filosofía* (Anagrama, 1994, 4ª ed., p. 214), «La fórmula «Dios ha muerto» no es una proposición especulativa, sino una proposición dramática, *la proposición dramática por excelencia* (las itálicas son mías), donde «dramática» hace referencia a la dimensión sintética de la proposición, lo que la hace ser «esencialmente pluralista, tipológica y diferencial». (*ibid.*) (Cf. M. FERRARIS, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, 2000, p. 8).

<sup>6</sup> «La muerte de Dios —escribe Vattimo— no es una teoría filosófica, ni el «descubrimiento» de una estructura objetiva del mundo —como si hubiésemos aprendido que Dios no existe—. Es un acontecimiento histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas; nosotros, hoy, aún más que él, que se considera sólo un profeta de ese acontecimiento». «Libertad y paz en la condición posmoderna», en *Nihilismo y emancipación* (trad. C. Revilla), Paidós, 2004, p. 72.

<sup>7</sup> KSA 3, p. 481 (*La gaya ciencia*, trad. de L. Jiménez Moreno, Espasa Calpe, p. 185). V.M. HAAR, «Métamorphose du divin», in *Nietzsche et la métaphysique*, TEL Gallimard, 1993, p. 195-ss.

<sup>8</sup> «Le moment de la dédivinisation complète du monde, la dissociation complète du devenir et du divin logico-moral constitue *la plus grave crise de l'histoire humaine*» (las itálicas son mías) M. HAAR, *op. cit.*, p. 209.

<sup>9</sup> Acerca de la escritura de Nietzsche, el texto de M. BLANCHOT, «Nietzsche et l'écriture fragmentaire» (*L'entretien infini*, Gallimard, 1969, pp. 227-255), puede ayudar a comprender el alcance filo-sófico que persigue la estrategia estilística de Nietzsche, «puisque l'écriture est différence, puisque la différence écrit» (*op. cit.*, 247).

los valores que lo sustentan, afirman y proyectan en su vocación de unidad eterna, ya había sido objeto de disputa y hasta de ruptura<sup>17</sup>. Pero la posición radicalmente atea de Nietzsche<sup>18</sup> posibilita un desenmascaramiento genealógico<sup>19</sup> cuya finalidad inmediata consiste en mostrar los subterfugios morales, teológicos y retóricos con que sus líderes, desde Pablo y Agustín hasta Hegel, pretenden legitimar la *trascendencia*<sup>20</sup> de la verdad de su posición. No obstante, su pensamiento tiene un alcance meta-crítico insoslayable, en la medida en que, si la finalidad crítica antes mencionada es un momento fundamental en su construcción filosófica, pues muestra genealógicamente cómo las argucias morales, teológicas y retóricas sirven de coartada teórico-existencial a los «débiles» para imponer *su* verdad, el *télos* último del pen-

---

<sup>10</sup> Para la cuestión de «la crítica» en Nietzsche, ver DELEUZE, *op. cit.*, III; G. CANO, *Nietzsche y la crítica de la modernidad*, Biblioteca Nueva, 2001.

<sup>11</sup> «Pues los actos de conocimiento están insertos en nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital, en el hablar y obrar», HABERMAS, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Tecnos, 1982, p. 38.

<sup>12</sup> «[...] la afirmación de Nietzsche de que la moral de la sociedad europea no ha sido, desde la edad arcaica griega, sino una serie de disfraces de la voluntad de poder y que la pretendida objetividad de tal moral no puede mantenerse racionalmente», A. MACINTYRE, *Tras la virtud* (trad. A. Valcárcel), Crítica, 1987, 2001, p. 316.

<sup>13</sup> «¡No! No se me venga con la ciencia cuando yo busco el antagonista natural del ideal ascético [...] Ambos, ciencia e ideal ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...] a saber, sobre la misma fe en la *inestimabilidad*, *incriticabilidad* de la verdad, y por esto mismo son necesariamente aliados [...]» *Genealogía de la moral*, III, 25 (trad. A. Sánchez Pascual) (V.U. GALIMBERTI, «La voluntad de dominar», en *El cuento de la ciencia*, Archipiélago, 20).

<sup>14</sup> En palabras de Habermas: «Nietzsche ha despojado de su pretensión teórica a las tradiciones de fe de la religión judeocristiana y asimismo de la filosofía griega, reduciéndolas a apelaciones de la legislación moral, a motivaciones del obrar y de la consolidación normativa del poder», *op. cit.*, p. 34.

<sup>15</sup> «[...] el cristianismo nos presenta una religión que no es la de Cristo», DELEUZE, *op. cit.*, p. 201.

<sup>16</sup> F. DUQUE, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Ed. Nobel, 2003, p. 36.

<sup>17</sup> V.E. MITRE y C. GRANDA, *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Istmo, 1999, 2ª ed.; M.D.W. JONES, *La Contrarreforma*, Akal, 2003.

<sup>18</sup> No todos los estudiosos de la obra de Nietzsche están de acuerdo en considerar su proyecto filosófico como esencialmente ateo. Pues con la muerte del Dios cristiano, de la divinidad que se consideraba *única*, no necesariamente ha muerto la divinidad. Pues «¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?», *Así habló Zaratustra*, III, De los apóstatas (trad. A. Sánchez Pascual, p. 256) (V. DELEUZE, *op. cit.*, p. 11 y 201, y J. QUESADA, «Nietzsche: risa, genealogía, carnaval. El teatro del 'yo'», en *Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos*, Fundación Paideia, 1994, pp. 59-60).

<sup>19</sup> «La genealogía es una empresa de desenmascaramiento crítico, es decir, racional, sólo que ve en el lenguaje el dominio que proporciona sobre los objetos y, en función de ello, sitúa el concepto de verdad esencialmente en el contexto de su eficacia práctica», D. SÁNCHEZ MECA, *El nihilismo*, Ed. Síntesis, p. 282. Para la genealogía como (anti-)método de Nietzsche, v. DELEUZE, *op. cit.*, p. 7, y FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, 1997, 3ª ed.

<sup>20</sup> Entendemos que los pensadores en cuestión pretenden legitimar sus posiciones ontognoe-lógicas a partir de elementos y principios *a priori* del conocer, los cuales por ser anteriores e independientes del conocimiento le proporcionan un fundamento objetivo (V.D. SÁNCHEZ MECA, *Teoría del conocimiento*, Dykinson, 2001, p. 275-ss).

sar nietzscheano, tras diagnosticar la nocividad de dichas argucias para quienes aspiran a vivir de acuerdo con el *Lógos*<sup>21</sup> que rige el destino de la vida ascendente, consiste en teorizar *la gran salud*<sup>22</sup> bio-existencial<sup>23</sup> que hace de la inmanencia, ámbito del devenir y del cambio, el valor que, en cuanto inocencia del devenir<sup>24</sup>, justifica la tesis filosófica por excelencia de Nietzsche: el eterno retorno<sup>25</sup>. Tanto es así que el núcleo del pensamiento de Nietzsche se construye a partir del contacto con aquellas experiencias gnoseo-existenciales en las que se muestra el «triunfo» del hombre sobre la finitud<sup>26</sup>, dando lugar al proyecto vital y post-metafísico del *Übermensch*<sup>27</sup>. Un triunfo que obliga a situarse en la inmanencia, en el devenir, y más precisamente en la dimensión temporal que constituye el instante, el *vôv*, el cual dota de contenido físico a lo inmanente. Del lado pues de la vida ascendente, contra la falsa conciencia como ilusión que en su esencial negatividad debilita la experiencia del placer vital que busca, en Nietzsche, ser intensificada por el conocimiento.

### CIENCIA, PLACER Y ETERNO RETORNO, O LA TEMPORALIDAD SUBVERTIDA

El contenido de los signos que constituyen la obra de Nietzsche es expresión<sup>28</sup> de una experiencia cognitiva *única* en su plurivocidad, y que denomino con

---

<sup>21</sup> No nos cabe duda de que Nietzsche aceptaría este término si lo pensamos en relación con el pensamiento de Heráclito, del cual siempre se sintió próximo, más que de ningún otro preplatónico, y quizá más que de ningún otro pensador.

<sup>22</sup> «*la gran salud* -una salud que no sólo se tenga, sino que también se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, ¡puesto que una y otra vez se abandona, se tiene que abandonar!...», *La ciencia jovial*. 382. La gran salud (trad. de G. Cano, Biblioteca Nueva, 2001, p. 403). Para toda esta cuestión de la salud en Nietzsche, el trabajo de E. RUIZ CALLEJÓN, *Nietzsche y la filosofía práctica. La moral aristocrática como búsqueda de la salud* (Universidad de Granada, 2004), analiza y echa suficiente luz sobre un tema no siempre bien entendido.

<sup>23</sup> «Verse obligado a luchar con los instintos, es la fórmula de la decadencia, mientras que, en la vida ascendente, felicidad e instinto son idénticos», *El crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», XI, (trad. P. González Blanco).

<sup>24</sup> V.J. HERRERO SENÉS, *La inocencia del devenir*, Biblioteca Nueva, 2002.

<sup>25</sup> Tanto Deleuze como Heidegger tratan detalladamente el pensamiento del eterno retorno. El primero en *Nietzsche y la filosofía*, I,12; II,5, 14,15, y el segundo en *Nietzsche I*, «El eterno retorno de lo mismo», y en *Nietzsche II*, «El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder». Aunque quizá sea Löwith, quien en *Nietzsche: filosofía del eterno retorno de lo mismo* (1935, 1ªed.), haya insistido más en el carácter central de este pensamiento en la filosofía de Nietzsche.

<sup>26</sup> El ejemplo más destacado de esto lo recoge la alabanza sin sombra de sospecha que Nietzsche hace de los Σοφοί preplatónicos en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, 1999.

<sup>27</sup> «En vérité, qu'est-ce que le surhomme? Nous ne le savons pas et Nietzsche, à proprement parler, ne le sait pas. Nous savons seulement que la pensée du surhomme signifie: l'homme disparaît, affirmation qui est poussée au plus loin, lorsqu'elle se redouble en question: l'homme disparaît-il?», M. BLANCHOT, *op. cit.*, pp. 236-237.

<sup>28</sup> Queremos reconocer aquí nuestra deuda filosófica con G. Colli, quien en *Filosofía de la expresión* reflexiona acerca de este concepto, especialmente en el texto titulado «El eterno retorno».



Nietzsche, *fröhliche Wissenschaft*<sup>29</sup>: ciencia jovial<sup>30</sup>, ciencia alegre<sup>31</sup>, y de un modo más libre, ciencia placentera<sup>32</sup>. Algo que, en la secular tradición judeo-platónica y cristiana, suena a oxímoron: «La ciencia es algo de rango secundario, no es lo último, lo incondicionado, no es un objeto de la pasión», ese juicio se quedó sin decirlo en el alma de León X, ¡el juicio propiamente cristiano sobre la ciencia!<sup>33</sup>. Contra la concepción cristiana de la ciencia<sup>34</sup>, el programa epistemológico nietzscheano hace del conocer y de la ciencia que lo expresa un fin en sí mismo, y su intención es hacer que con esta ciencia se intensifique el placer por existir hasta la *Fröhlichkeit*<sup>35</sup>, la cual justificaría somatológicamente la propuesta anti-metafísica por excelencia de Nietzsche: el eterno retorno<sup>36</sup>. De modo que si éste «es el ser del devenir»<sup>37</sup>, el

---

<sup>29</sup> «'Gay saber' (*Fröhliche Wissenschaft*): significa las fiestas saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una terrible presión durante mucho tiempo —paciente, rigurosa, fríamente y sin sucumbir, pero sin esperanza—, de un espíritu que ahora se ve sorprendido de repente por la esperanza, por la esperanza de salud, por la embriaguez (*Trunkenheit*) de la convalecencia». F. NIETZSCHE, *El gay saber* (trad. L. Jiménez Moreno), Espasa Calpe, Madrid, 2000, 2ª ed., pp. 51-52 (V. *Más allá del bien y del mal*, 260; Poesías de *La gaya ciencia*, in «F. Nietzsche poesía completa», Trotta, 1998, pp. 23-57).

<sup>30</sup> El adjetivo «jovial» en castellano, sinónimo de alegre y de buen humor, remite al latino «jovialis» ('perteneciente a Júpiter', porque se atribuía un influjo benéfico de este planeta sobre los que nacían bajo su signo) (*Nuevo diccionario etimológico Latín-Español y de las voces derivadas*, S. SEGURA MURGUÍA, Universidad de Deusto, 2001). Con esta breve explicación etimológica queda aclarada, en parte, la *erudítica* construcción greco-latina que da título a este escrito: *La epistemología jupiterina de Nietzsche*.

<sup>31</sup> «[...] la alegría nietzscheana es necesariamente sabia, o «sapiante», porque se mide por la amplitud de lo que le está permitido conocer sin daño alguno; y, de manera recíproca, el saber nietzscheano es necesariamente alegre, porque no existe más que en proporción a la alegría que lo hace posible», C. ROSSET, *La fuerza mayor* (trad. R. del Hierro), Acuarela, 2000, p. 84.

<sup>32</sup> Queremos señalar la crítica de Adorno a cierta concepción del placer en Nietzsche desde Nietzsche. Pues tal es, a mi entender, el significado del párrafo 61, «Instancia de apelación», recogido en *Mínima moralía*.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, *El gay saber* III, 123, El conocimiento es más que un medio (trad. L. Jiménez Moreno, pp. 183-4); *La genealogía de la moral*, III, 25.

<sup>34</sup> Dicha concepción contenida en el escrito citado de U. Galimberti, que no por azar lleva por título *La voluntad de dominar*, puede sintetizarse con el párrafo siguiente: «Occidente, al proseguir impertérrito a lo largo del camino entreabierto por la ciencia, y a pesar de la explícita advertencia de esta última acerca de su propia incapacidad para alcanzar la verdad, continúa ocultando la voz que nace del fondo de su ser o que desciende desde lo alto del cielo para hacer así lo más segura posible la posesión de las cosas que están bajo el cielo» (*art. cit.*, p. 43).

<sup>35</sup> «¡Para ser feliz, con qué poco basta para ser feliz!» [...] Justamente la menor cosa, la más tenue, la más ligera, el crujido de un lagarto, un soplo, un roce, un pestañeo, *lo poco* constituye la especie de la mejor felicidad (*Wenig macht die Art des besten Glücks*). ¡Silencio!» A mediodía, *Así habló Zaratustra* (trad. A. Sánchez Pascual, p. 370).

<sup>36</sup> «Vamos a suponer que cierto día o cierta noche un demonio se introdujera furtivamente en la soledad más profunda y te dijera: [...]», así comienza el aforismo 341 de *El gay saber*, donde Nietzsche explica mediante una parábola su pensamiento más profundo, el pensamiento trágico por excelencia: el eterno retorno. Pues en él, lógica y moral son lo mismo, planteando así la exigencia trágica de que nuestras elecciones devengan necesarias, de manera que nuestra voluntad, la de cada cual, conecte con el ámbito en el que el actuar, por ser divino, no podría ser de otra forma a como es.

eterno retorno debe estar en condiciones teórico-prácticas de anular, de convertir en nada, al concepto que la metafísica, como actitud teórica del espíritu judeo-platónico y cristiano, ha venido legitimando desde Parménides, el tiempo continuo, así como a las consecuencias de todo orden que derivan de este modo de concebir el tiempo.

## HEDONISMO MATERIALISTA-INSATISFACCIÓN METAFÍSICA: DOS PERSPECTIVAS SOBRE EL TIEMPO

Tenemos, pues, en el ámbito filosófico de la tradición occidental, al menos dos concepciones sobre el misterioso asunto de la temporalidad que se sustentan respectivamente en otras tantas comprensiones del ser. Pues ambas cuestiones, tiempo y ser, son absolutamente solidarias en cuanto a su concepción y comprensión. Una concepción del tiempo fundada en la comprensión continua del ser (la parmenídeo-platónico-aristotélica), opuesta, por lo tanto, a la alternativa discontinua que representa la ontología del *atomismo* de Leucipo y Demócrito<sup>38</sup>, que dio origen al «materialismo»<sup>39</sup> en el que la ἡδονή, tanto en Epicuro<sup>40</sup> como en Lucrecio<sup>41</sup>, está considerada de manera altamente positiva. Es evidente que para la moral ascética propia del universo judeo-platónico, así como para la moral del renunciamiento propia del cristianismo, la concepción del tiempo que deriva de la tesis ontológica contenida en el *Poema de*

---

Pues «el individuo debe (*soll*) consagrarse a algo suprapersonal —eso es lo que la tragedia quiere; debe (*soll*) olvidar la terrible angustia que la muerte y el tiempo le producen: porque incluso en el más breve instante, en el más diminuto átomo del curso de su vida puede sobrevenirle algo sagrado (*kann ihm etwas Heiliges begegnen*) que compense con creces toda la lucha y todas las necesidades vitales— eso significa *poseer un sentido trágico (das heisst tragisch gesinnt sein)*», *Richard Wagner en Bayreuth* (Consideraciones intempestivas. Cuarto volumen), in *Escritos sobre Wagner* (trad. Joan B. Llinares), (Biblioteca Nueva, p. 111). Este texto expresa *el imperativo trágico nietzscheano*, que se vincula, cómo no, con la experiencia filosófica por excelencia: el eterno retorno de lo mismo.

<sup>37</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 103.

<sup>38</sup> «De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente. Presupone en todas las cosas la más rigurosa necesidad [...] Sólo ahora acaba por superarse la visión antropomórfica propia del mito [...]», NIETZSCHE, «Los filósofos preplatónicos», en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 157.

<sup>39</sup> *Id.*, p. 164-165.

<sup>40</sup> «Estoy orgulloso de entender el carácter de Epicuro tal vez de manera distinta a como lo entiendan los demás, y, sobre todo, de cuanto oigo y leo sobre él, al gozar la dicha de la tarde de la antigüedad. [...] No hubo nunca en otro tiempo tanta moderación del placer», NIETZSCHE, *El gay saber*, I, 45, (trad. cit., pp. 107-8). Cf. G. RODIS-LEWIS, *Épicure et son école*, cap. IV, «La morale du plaisir», Gallimard, 1975.

<sup>41</sup> «¡Oh desdichadas mentes de los hombres!, ¡oh espíritus ciegos! ¿En medio de qué tinieblas y de cuán grandes peligros transcurre el tiempo de la vida tan breve como es!, ¿cómo no reconocer que la naturaleza no reclama otra cosa sino que el dolor se halle lejos del cuerpo y que el espíritu goce con agradables sensaciones, alejado de toda inquietud y temor? Así, pues, vemos que muy pocas cosas son necesarias para nuestra naturaleza corpórea: todas aquellas que suprimen el dolor y que pueden procurarle, asimismo, abundantes delicias», LUCRECIO, *La naturaleza*, II, vv. 14-22 (trad. de I. Roca Melia).



Parménides<sup>42</sup>, desarrollada por Platón<sup>43</sup> en el *Timeo* y por Aristóteles<sup>44</sup> en la *Física*, constituye la solución teórica idónea al problema del cambio y del devenir que necesita semejante perspectiva onto-teológica. Pues la teorización del tiempo como lo infinitamente divisible, siendo por lo tanto algo del orden del continuo<sup>45</sup>, sólo se hace verdaderamente inteligible si existe una voluntad infinita, Dios, que dirija la temporalidad en la dirección *alógica* de la unidad de lo eterno. De modo que la dimensión de futuro que incluye esta concepción del tiempo no alcanza su pleno sentido si no es desde una comprensión del ser como continuo. Ya que al posibilitar su división al infinito, algo irracional en la perspectiva gnoseológica griega, abre a su vez la posibilidad de extenderse ilimitadamente en el espacio mediante dicha división. Pues lo futuro<sup>46</sup> siempre es lo por llegar, en cuanto es lo que ha de ser, pero que aún no es.

Desde esta perspectiva onto-teo-lógica, el sustantivo castellano «tiempo» cobra todo su sentido conceptual, pues remite a la acción de dividir cortando que significa la primera acepción del verbo griego *τέμνω*, el cual se encuentra en la raíz del sustantivo neutro latino *tempus, -oris*, del que deriva el castellano.

Por su parte, la temporalidad, tal como la concibe el atomismo de Leucipo y Demócrito<sup>47</sup>, tiene relación con un concepto que seguramente agradecería al propio

<sup>42</sup> Es en el verso 5 del fragmento VIII del *Poema*, donde Parménides explicita su (no) concepción del tiempo en relación al ser: 5 «No fue jamás ni será, pues ahora es todo junto, /6 uno, continuo», (trad. A. Gómez-Lobo). Para una detallada discusión de este texto así como del resto del *Poema*, v. B. CASSIN, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?* (Seuil, 1998). De especial interés para la comprensión de la (no) concepción parmenídea del tiempo en relación con el ser es la reflexión que la autora lleva a cabo en las pp. 229-230, donde al tratar los versos 36-37 del fragmento VIII, se plantea un problema textual del cual va a depender toda la comprensión posterior de la (no) concepción parmenídea del tiempo.

<sup>43</sup> «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo», *Timeo*, 37c-e (trad. F. Lisi). Para una discusión detallada de la problemática del tiempo en Platón y Aristóteles, v. R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et chez Aristote*, Paris, PUF, 1982, en especial las pp. 11-71 «Pour en finir avec le 'temps', image mobile de l'éternité (Platon, *Tim.* 37d)».

<sup>44</sup> Aristóteles trata el problema del tiempo en los capítulos 10-14 del libro IV de la *Física*, ofreciendo en el cap. 11 la famosa definición del tiempo como «número del movimiento según el antes y el después» (219b 1) (trad. G.R. de Echeandía).

<sup>45</sup> «De lo *cuanto*, por su parte, lo hay discreto y lo hay continuo; [...] Es discreto, por ejemplo, el número y el enunciado, continua la línea, la superficie, el cuerpo y aun, aparte de esto, el tiempo y el lugar. En efecto, no hay ningún límite común a las partes del número, en el que coinciden dichas partes [...] La línea, en cambio, es continua; en efecto, es posible tomar un límite común en que coincidan sus partes [...] Son también de este tipo de cosas el tiempo y el lugar: en efecto el tiempo presente coincide con el pretérito y con el futuro», Aristóteles, *Categorías* 6, 4b 20-5a 8 (trad. M. Candel Sanmartín).

<sup>46</sup> *Futurus, -a, -um*, es el participio de futuro (el, la, lo que ha de ser), del verbo latino *esse* (ser).

<sup>47</sup> V. *Démocríte. L'atomisme ancien* (trad. M. Solovine; intr. y com. P.-M. Morel), Pocket, 1993, p. 77.

Nietzsche, pues se trata del concepto de *ritmo*. Término griego, ῥυθμός, que la cultura latina sólo ha sabido transcribir con sus propios caracteres, evitando toda confrontación conceptual con dicho término y con su introductor en la lengua de la filosofía, el antagonista del platonismo si creemos a Diógenes Laercio<sup>48</sup>, Demócrito de Abdera. Pues «on peut dater des atomistes la véritable naissance du concept de rythme en philosophie»<sup>49</sup>. El ritmo está condicionado a los átomos como el tiempo lo está al ser, pues para Demócrito los átomos *son* el ser. De este modo la relación entre ritmo y tiempo tiene que ver con la *forma* que toman los átomos en sus conjunciones efímeras, siempre cambiantes en la inmanencia que los agota. «Le rythme des atomistes —escribe P. Sauvanet— est le schéma instantané de la structure sous-jacente du monde, par combinaison incessante d'atomes de matière»<sup>50</sup>.

## Ἡδονή E INVERSIÓN DE VALORES

La condición de placentera, en cuanto alegre y jovial, atribuida a uno de los términos mayores del conglomerado espiritual judeo-platónico, la ciencia (*episteme, scientia, scienza, Wissenschaft*), da la medida de la intención que guía el proyecto filosófico y ateo de Nietzsche: la inversión de los valores del universo espiritual judeo-platónico<sup>51</sup>. Y sin duda el placer, la ἡδονή<sup>52</sup>, ha sido desde Platón, y ya no digamos en el ámbito judeo-cristiano, el anti-motivo mismo de la moralidad, es decir, del valor por excelencia, en cuanto que el ser moral<sup>53</sup>, el referente ontológico

<sup>48</sup> *Vidas de filósofos ilustres* (trad. J. Ortiz y Sainz), Iberia, 2000, p. 351.

<sup>49</sup> P. SAUVANET, *Le rythme grec d'Héraclite à Aristote*, PUF, 1999, p. 39 («podemos datar de los atomistas el verdadero nacimiento del concepto de ritmo en filosofía», la trad. es mía).

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 44 («El ritmo de los atomistas es el esquema instantáneo de la estructura subyacente del mundo, por combinación incesante de átomos de materia», la trad. es mía).

<sup>51</sup> Comparar la posición de Heidegger en *La inversión nietzscheana del platonismo* (Nietzsche I, Destino, 2000), con la opuesta de Deleuze, en *Platón y el simulacro* (Lógica del sentido, Paidós, 1989).

<sup>52</sup> Es en el *Filebo* (67b-c) donde Platón, por boca de Sócrates, concluye su análisis *dialéctico* de la ἡδονή: «la masa estima que los placeres son lo más importante para nuestro bien vivir y creen que los amores de las bestias son testimonios más poderosos que los de los discursos emitidos en cada caso en el oráculo de la musa filosófica» (trad. M.<sup>a</sup> Ángeles Durán).

<sup>53</sup> «La aportación propia del socratismo (en lo referente a la filosofía moral) se encuentra considerablemente ampliada y transformada en los diálogos de madurez y vejez de Platón. Pero la decidida creencia que animaba a Sócrates, según la cual la racionalidad es el mejor modo de progresar hacia la virtud y que el mejor argumento, el mejor justificado racionalmente, posee una autoridad moral intrínseca guía también toda la filosofía moral de Platón. De lo cual deriva el estilo de la investigación ética que Platón concibió: un modo reflexivo y analítico, conducido mediante una discusión dialéctica y que ilustra perfectamente la idea socrática de un examen sistemático de sí mismo, de su vida y de sus creencias. Igualmente intacta se encuentra en Platón la certeza socrática de que la moralidad está inscrita en la naturaleza del alma humana, que induce a romper con la moralidad común y a defender realidades morales objetivas que no dependen ni del deseo de los hombres ni de una convención», *Philosophie grecque, Platon*, par M. CANTO-SPERBER, PUF, 1998, 2ªed., p. 253 (la trad. es mía).





del deber referido al actuar y al comportarse, se identifica con el rechazo y hasta con la negación del placer<sup>54</sup>. De este modo, el valor supremo que sustenta, afirma y proyecta el universo espiritual judeo-platónico lo hace desde la reacción contra una respuesta *fisio*-lógica del entramado somato-psíquico a ciertos estímulos que dicha tradición se ocupa en reprimir y condenar utilizando todos los medios para ello, desde los más brutales a los más civilizados y refinados<sup>55</sup>. Una respuesta cuya expresión visible es la alegría y la jovialidad, y cuyo signo de identidad es la salud, pensada como unidad somato-noética cuyo ámbito de experiencia es la inmanencia biológica. Si esto que venimos diciendo es así, ¿cómo el proyecto filosófico ateo por excelencia de la contemporaneidad no iba a reivindicar como su valor supremo aquel que los reactivos y los resentidos identifican al anti-valor, y que a cada momento les pone a prueba en su falta de salud, en su voluntad de trascendencia: una astenia de la que su dios no hace más que acrecentar el *quantum* hasta el nihilismo más total, hasta su desaparición en la nada, al ordenarles sobrellevar con resignación el paso por este valle de lágrimas en la esperanza de que la otra vida será la buena?

#### DESENMASCARAMIENTO DE LA ESTRATEGIA DE PODER DE LA MORAL JUDEO-PLATÓNICA Y CRISTIANA

En el universo de valores judeo-platónico y cristiano, el placer se identifica a lo otro del conocimiento, asimilándolo normalmente a una consecuencia de lo corporal, frente a lo superior que representan el alma y lo espiritual; se ha representado «siempre» unido a las desviaciones que son la lujuria y el vicio. Pues la perspectiva desde la que se ha analizado, juzgado y valorado el placer, así como la alegría que produce, ha sido una perspectiva moral; la cual a su vez atendía, y atiende, a un modelo gnoseológico y epistemológico que aspira a conocer lo trascendente, en cuanto lo estable y lo idéntico a sí mismo por excelencia. De manera que este modo de conocer y la ciencia que lo expresa están condicionados por una onto-teo-logía cuyo objeto propio constituye la máxima aspiración identificativa del sujeto cognoscente y cuya razón última, por parte de sacerdotes y científicos, estriba en gestionar la frustración que produce en el ser humano el mundo del cambio y del devenir, la inmanencia. Pues, si placer y dolor son inseparables<sup>56</sup>, los gestores de la frustración humana no tienen más que administrar la falsa conciencia sobre la iden-

---

<sup>54</sup> Para un sugerente análisis de las experiencias del placer, el libro de G. SISSA, *El placer y el mal. Filosofía de la droga*, en especial el cap. II, «El deseo es insaciable» (Península, 2000), donde la autora crítica la perspectiva antihedonista de Platón entre otros griegos.

<sup>55</sup> La teoría freudiana de la sublimación como explicación en clave psicoanalítica de la metamorfosis de la pulsión sexual, la cual es derivada y dirigida hacia actividades que la sociedad valora, daría cuenta del nivel de *represión* más refinado y de cómo la represión es un proceso estructurante de la psique humana, sin la cual desapareceríamos como especie. V. *La sublimation, les sentiers de la création. Les grandes découvertes de la psychanalyse*, Tchou, 1979.

<sup>56</sup> *El gay saber*, I, 12. Sobre la meta de la ciencia.



tividad lógico-constitutiva del ser como lo otro del devenir, dando lugar a las ideologías, «con las que los individuos se forman convicciones engañosas sobre sí mismos y sobre su situación»<sup>57</sup>. De este modo impiden el surgimiento de las condiciones para la emancipación de la ignorancia que condena el placer porque el dolor y sus consecuencias pesimistas nos esperan tras cada espasmo placentero, utilizando para ello el recurso ético de la moral ascética aplicada también al ámbito de la ciencia. Lo cual no es sino una estrategia de control y de poder que promete, negando el aquí y el ahora, un allí y luego libre del dolor y del «mal» al que necesariamente se confronta quien se afirma en la existencia. Pues, dicen, «la existencia es dolor»<sup>58</sup>.

## JOVIALIDAD Y TRAGEDIA EN LA PROPUESTA EPISTEMOLÓGICA NIETZSCHEANA

«La Ciencia jovial» que propone Nietzsche no es una ingenuidad excitada y juvenil, incapaz de confrontarse a los retos del existir sin la tutela paternalista de alguna divinidad que se pretende única. La ciencia placentera asume la exigencia *onto*-lógica del dolor, pero no con miedo pesimista, sino con el valor de quien se confronta trágicamente al existir, reconociendo así en la irreductible dimensión azarosa del ser una *onto*-logía del dolor<sup>59</sup>. Y no como pretende la excrecencia racionalista del universo espiritual judeo-platónico, que fundada en una moral superficial hace de la ignorancia, como déficit de la voluntad de conocer, la causa del mal y del dolor del mundo. De manera que habría alguna esperanza para acabar con la negatividad que conllevan el dolor y el mal, en la medida en que el ser es racional, aun cuando se ha demostrado una y mil veces que la dimensión racional del ser es *siempre* un instrumento en beneficio de aquellos que en ese momento detentan el poder. De modo que dicha racionalidad del ser no es una esperanza para solucionar el conflicto «entre lo necesario y lo imposible»<sup>60</sup>, sino el mecanismo mediante el cual los *líderes* han administrado y administran el terror de los *débiles* ante la dimensión azarosa y necesariamente inconclusa del existir.

---

<sup>57</sup> D. SÁNCHEZ MECA, *El nihilismo*, Síntesis, 2004, p. 278.

<sup>58</sup> Enseñanza tanto del pensamiento pesimista griego asimilado a la figura de Sileno, como del budismo y de su introductor en la filosofía europea, Schopenhauer, maestro alabado por Nietzsche; no hay más que recordar los elogios que sobre él vierte en la tercera *Consideración intempestiva*, para convertirse luego en la denostada figura pesimista y cristiana de la que se distanciará mediante su filosofía trágica.

<sup>59</sup> «C'est la grande gloire de Nietzsche que d'avoir été le premier à mettre l'accent sur ce trait fondamental de l'histoire de la vie de l'homme, trait que toutes les psychologies ignoraient ou voulaient ignorer... que la joie doit être recherchée, non dans l'harmonie, mais dans la dissonance», C. ROSSET, *La philosophie tragique*, Quadrige/PUF, p. 50.

<sup>60</sup> R. ÁVILA CRESPO, *Actualizar a Nietzsche: a propósito de la voluntad de poder*, in Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos, Fundación Paideia, 1994, p. 32 («La conciencia de la necesidad —e imposibilidad a la vez— de resolver las contradicciones caracteriza al más eximio pensamiento y la más alta poesía de nuestro siglo», *ibid.*, p. 33).



## EL SABER REÍR TRÁGICO<sup>61</sup>: CONTENIDO DE LA EPISTEMOLOGÍA JUPITERINA DE NIETZSCHE

Toda esta trama moral, epistémica y onto-teo-lógica ha funcionado de manera continua, a pesar de sus muchas transformaciones, desde su primer teórico, el socrato-platonismo, hasta su último gran valedor filosófico, Hegel y el hegelianismo, manteniendo el gen característico del racionalismo, a saber, la creencia de que lo real es racional, expresado por primera vez por Parménides, «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»<sup>62</sup>.

Pero no será hasta la primera mitad del siglo XIX, época de grandes transformaciones en todos los ámbitos, cuando la continuidad onto-teo-lógica en la tradición del pensamiento europeo, entre en crisis de un modo radical, llegando a constituir dicha crisis la esencia misma de la filosofía contemporánea. Y Nietzsche será, entre los pensadores de la crisis, el elegido por el *destino*<sup>63</sup> para experimentar en carne propia su alcance y profundidad abismática, logrando así la legitimidad necesaria para denunciar las estrategias de poder que usando de la razón como instrumento, como medio para conseguir fines no precisamente racionales, ha presidido y preside los avatares de la aventura de la verdad y luego de la certeza, desde que Sócrates hiciera creer a su «creador», Platón, que la verdad, por serlo, es buena y es bella<sup>64</sup>. Esta gran falsificación triádica está fundada en la creencia de que el ser es racional y que por lo tanto lo irracional no es<sup>65</sup>, que es tanto como decir que no debe ser. Pues de lo contrario, ¿qué podría legitimar un comportamiento ético correcto, es decir, guiado en su acción por la virtud, máxima expresión de la racionalidad ética del ser para Sócrates y Platón, así como para todo el racionalismo ético?<sup>66</sup>. Sin embargo, a Nietzsche esta posición ética le pareció falsa, puesto que con ella no se puede dar cuenta de los avatares que constituyen el irreductible fondo azaroso de la vida humana. El racionalismo ético socrato-platónico es una respuesta al problema que plantea la cuestión del valor y del sentido de la existencia, que parte del supuesto onto-teo-lógico de la identidad y estabilidad del ser, lo cual para Nietzsche es absolutamente falso. Pues lo real en cuanto verídico no es el

---

<sup>61</sup> El siguiente texto de C. Rosset explica el sentido de este título: «Se peut-il que l'on ignore la profonde analogie entre le rire et le tragique? Ne voit-on pas que la communion tragique est la même qu'il s'agisse d'une comédie ou d'une tragédie? Que dans les deux cas, le voile se déchire, l'inessentiel est aboli? Ne voit-on pas que le rire est d'essence tragique? Que le rire est une joie, un enthousiasme en face d'un tragique affirmé dans toute sa pureté? Un consentement enthousiaste, et un *contentement* au tragique? Que le rire est amoureux de ce dont il rit, c'est-à-dire du tragique?», *op. cit.*, p. 56.

<sup>62</sup> DK. B 28 [18] 3.

<sup>63</sup> F. NIETZSCHE, «Por qué soy un destino», in *Ecce homo* (trad. A. Sánchez Pascual).

<sup>64</sup> «[...] la esencia de la *estética socrática*, cuya suprema ley reza más o menos así: 'todo ha de ser comprensible para ser bello', en cuanto principio paralelo al principio socrático de que sólo el sabio es virtuoso». Nietzsche, «Sócrates y la tragedia griega», in *El pensamiento trágico de los griegos*, Biblioteca Nueva, 2004, p. 173 (V.R. del Águila, *Sócrates furioso*, Anagrama, 2004, p. 21).

<sup>65</sup> V.F. BONARDEL, *L'irrationnel*, PUF, 1996, pp. 22-35.

<sup>66</sup> V.M. CANTO-SPERBER, *op. cit.*, p. 257-ss (V.P. HADOT, *Éloge de Socrate*, Ed. Allia, 2004).



ser en su dimensión estable e idéntica, sino el devenir. En esto reside la diferencia entre la perspectiva onto-lógica de Platón y la onto-kinética de Nietzsche. Lo que hace que la perspectiva nietzscheana<sup>67</sup> tenga que ver con el *Lógos* de Heráclito, el cual expresa en los fragmentos que nos han llegado la lógica contradictoria de la vida, dando lugar a una suerte de sabiduría trágica<sup>68</sup> que siglos más tarde recogió la *gaya scienza* como unión de risa<sup>69</sup> y sabiduría: «*Vielleicht wird sich dann das Lachen mit der Weisheit verbündet haben, vielleicht giebt es dann nur noch 'fröhliche Wissenschaft'*»<sup>70</sup>.

Pero si esa unidad tiene su momento meta-histórico, y por ello quizá metafísico, en el *tópos* paradigmático de la *τραγική σοφία*, que se narra en *La visión dionisiaca del mundo*, es porque Nietzsche gracias a su trabajo de arqueólogo ha sido capaz de desenterrar el tesoro que las toneladas de tierra *filo-sófica* cubrían desde hacía ya tres milenios. Un tesoro cuyo contenido es la *τραγική σοφία*, y cuya actualización va a permitir reír y conocer como consecuencia catártica de la saludable existencia de quienes no hacen del azar y de la necesaria inconclusión del existir la razón para despreciar y temer al más acá y al devenir.

«El intelecto para la mayoría —escribe Nietzsche— es una máquina lenta, oscura y chirriante que resulta fastidioso hacerla funcionar. Dicen 'tomar la cosa en serio' cuando trabajan con esta máquina y quieren pensar bien —¡qué incómodo tiene que ser para ellos pensar!—. La amable bestia hombre pierde a cada paso su buen humor, según parece, cuando piensa bien, se hace *serio*. Y 'donde hay risa y alegría no brota el pensamiento' (*Und «wo Lachen und Fröhlichkeit ist, da taugt das Denken Nichts»*) —así suena el prejuicio de esta bestia seria contra todo *gay saber* («*fröhliche Wissenschaft*)». —¡Ánimo! Mostremos que eso es un prejuicio (*Wohlan! Zeigen wir, dass es ein Vorurteil ist!*)»<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> Esta perspectiva tiene su horizonte histórico en el siglo VI a.C., que es para Nietzsche el paradigma civilizatorio de lo griego pagano y jovial (Cf. *Sócrates y la tragedia griega*, p. 153).

<sup>68</sup> «[...] le sentiment dionysiaque est davantage le sentiment joyeux de la *nécessité du lien universel* que la volonté qui en découle. Le sentiment dionysiaque qui est aussi appelé 'sagesse tragique' est celui d'une *nécessité* de la coexistence et de la corrélation des contraires que sont perfection/imperfection, joie/peine, création/destruction: 'le fait de ressentir la *nécessité* de l'imperfection elle-même à partir de la surabondance de la force façonnante, dionysiaque'. M. HAAR, *op. cit.*, p. 215.

<sup>69</sup> V.M.B. CRAGNOLINI, «De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana», en *Nietzsche actual e inactual*, vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones CBC, 1996.

<sup>70</sup> KSA 3, p. 370, «Tal vez se unan entonces la risa y la sabiduría, tal vez exista entonces una 'ciencia jovial'» (trad. G. Cano). Un texto de J. QUESADA, contenido en «Nietzsche: risa, genealogía, carnaval. El teatro del 'yo'» (*Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos*, Fundación Paideia, 1994, p. 62), conecta con el propósito que guía mi contribución a la investigación sobre el pensamiento de Nietzsche: «Si la 'revitalización' de la filosofía le debe algo al profesor Nietzsche indudablemente tiene que ver con su actitud frente a la seriedad de las cabezas 'espinosas' y 'cavilosas', y políticamente frente a la seriedad que pretende arruinarlos: como la de Hobbes, que defiende la necesidad de superar el reír como 'grave defecto' de la naturaleza humana. De ahí el respeto y la inmensa ternura que me infunde la *paradoja final*. Nietzsche —santificador de la risa— comienza a morir desde el onanismo de una risa que le llevará en Turín a abrazarse, lleno de lágrimas, al cuello de un caballo que estaba siendo maltratado».

<sup>71</sup> *El gay saber*, 327 (trad. L. Jiménez Moreno). KSA 3, p. 555.



El contenido que recoge este último texto da la medida tanto de la dimensión crítica del pensamiento de Nietzsche como de lo que es, creo, más importante, su propuesta constructiva en torno a una ciencia desprejuiciada ya del valor secular de lo serio, por cuanto que su criterio de científicidad está regido por un pensamiento surgido, contra todo pronóstico metafísico, de la risa y la alegría.

