

El legado escéptico en *Humano, demasiado humano*

Federico Uanini

fede11235@gmail.com

Licenciatura en Filosofía

Director de TFL: Sergio Sánchez

Beca de iniciación a la investigación, 2018. SeICyT FFyH UNC

Recibido: 22/05/19 - Aceptado: 02/09/19

Resumen

Las posibles relaciones entre Nietzsche y el pirronismo no siempre han sido fáciles de trazar debido a que el pensamiento del filósofo alemán fue objeto de imposturas intelectuales por parte del Archivo Nietzsche, que hizo de su obra una estructura dogmática ligada al nacionalismo alemán. El filósofo de Röcken leyó las fuentes antiguas y modernas del escepticismo pirrónico, y es fundamental poder comprender la reapropiación del escepticismo en su obra no sólo como una tarea ligada a profundizar las fuentes filosóficas de las cuales se nutrió un pensador, sino también para mostrar la presencia del pirronismo en el escenario filosófico contemporáneo. La propuesta de este trabajo es interpretar parte del legado escéptico en *Humano, demasiado humano* (1878/1880) remarcando coincidencias teóricas entre Nietzsche, Sexto Empírico y Michel de Montaigne, y pudiendo mostrar cómo el pirronismo se vuelve una herramienta crítica central en el pensamiento del filósofo alemán en su análisis de la Europa del siglo XIX.

Palabras claves: Sexto Empírico, Montaigne, Nietzsche.

1. Introducción

En la época de sus clases en Basilea (1869/1879), Nietzsche tuvo contacto con el escepticismo¹. Dio cursos sobre los *Académica* de Cicerón, donde se nutrió sobre el escepticismo académico (Janz, 1981). Pero fueron sus lecturas de las *Hipótiposis Pirrónicas* de Sexto Empírico, unido a su contacto con la obra de Diógenes Laercio, lo que lo acercó a conocer a Pirrón de Elis y, por tanto, al escepticismo pirrónico. En esta línea, y desde la primera vez que lo lee en 1870 (Campioni, 2004), Nietzsche también congenió con un filósofo francés cercano al pirronismo: Michel de Montaigne, quien le aportó un enfoque del pirronismo actualizado a la época de la cristiandad y sobre el cual llegó a decir que "por el hecho de que un hombre así haya escrito, ha aumentado el placer de vivir en esta tierra [...] Con él me entendería si me fuera impuesta la tarea de encontrar una patria sobre la tierra" (Campioni, 2004, p.17). El objetivo de mi trabajo será trazar conexiones entre elementos del pensamiento de Sexto Empírico y Montaigne y *Humano, demasiado humano*². Limitándome a remarcar algunos elementos claves del escepticismo reapropiados por Nietzsche, entre los cuales destaca la crítica al conocimiento, la presencia de la equipolencia al hablar sobre la complejidad del mundo, el concepto pirrónico de *epojé* y la apuesta a una forma de vida no violenta en la búsqueda por la verdad, como factores

fundamentales para entender la crítica que Nietzsche realiza, en su obra crítica de 1878, a la Europa de su tiempo.

2. Desarrollo

2.1. Primeras lecturas y gestación de *Humano: la crítica a la verdad y al conocimiento*

Humano es un libro fundamental en el trabajo de Nietzsche ya que marca un antes y un después en su tarea crítica. El propósito de su obra, como lo dice en *Ecce homo*, estuvo destinado a intervenir como voz crítica frente a los grandes tópicos de la filosofía y el arte de su tiempo: el genio, el héroe, la cosa en sí y la convicción. En *Humano*:

Un error detrás de otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado – se congela [...] se congela «el genio»; un rincón más allá se congela «el santo»; bajo un grueso témpano se congela «el héroe»; al final se congela «la fe», la denominada «convicción», también la «compasión» se enfría considerablemente –casi en todas partes se congela la «cosa en sí» (Nietzsche, 2005: 90).

Su obra de 1878 es el inicio de su liberación intelectual: “en él me liberé de lo que *no pertenecía* a mi naturaleza” (Nietzsche, 2005: 89).

Un punto de partida de *Humano* es el contexto europeo que, en la época de Nietzsche, sufría una fuerte erosión de las creencias metafísicas motivada, sobre todo, por la creciente fuerza que la ciencia comenzaba a tomar en el terreno intelectual. Este deterioro fue, en parte, lo que favoreció las reflexiones del filósofo alemán sobre la cultura de su época, una cultura donde las formas hegemónicas de vida, estructuradas en esa metafísica, se encontraban en plena crisis. El filósofo de Röcken se reconoció viviendo un “otoño de la civilización” (Montinari, 2003: 70), que será luego interpretado bajo el nombre de decadencia. Frente a la decadencia, frente a la posibilidad de que la vida individual saliera del influjo del poder hegemónico del conjunto, el filósofo alemán se propone plantear una nueva forma de vida a la vez que problematiza la forma en la cual ha vivido una cultura, en ese momento, erosionada en sus fundamentos.

La apuesta de Nietzsche en *Humano* es, frente a la crisis de la Europa decadente, una vida guiada por la búsqueda del conocimiento. Pero es importante saber que, desde su texto póstumo de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el conocimiento no estará ligado, para el autor alemán, a ser un espejo del mundo. El concepto de verdad como adecuación o correspondencia va a ser criticado en su obra del '73 concluyendo que lenguaje y el conocimiento son estructuras humanas que se vinculan, no tanto con una representación del mundo, sino con un acercamiento interesado del hombre con respecto a la realidad³. La visión del conocimiento como herramienta de supervivencia de la humanidad se continúa en *Humano* donde Nietzsche escribe: “A un mundo que *no sea* nuestra representación le son enteramente inaplicables las leyes de los números: éstas únicamente valen en el mundo del hombre” (Nietzsche, 2007, I: 54). En el aforismo 54, ubicado en el primer volumen de su obra de 1878, Nietzsche dirá que la relación que tenemos con la verdad no es la de un vínculo de fidelidad cognoscitivo sino, más bien, de plasticidad práctica: “¿Por qué en la vida cotidiana los hombres dicen la verdad? [...] porque es más cómodo” (Nietzsche, 2007, I: 75). Lo que hemos llamado *verdad* no ha sido, según lo

dice en la segunda parte de *Humano* de 1880, más que “errores” (Nietzsche, 2007, II: 66) que se trocaron en *verdades* con el paso del tiempo. La verdad, entonces, no radica en ninguna diáfana visión sino, más bien, será producto del hábito social:

¿Por qué el hombre prefiere por tanto lo *verdadero* a lo no verdadero [...]? Por la misma razón por la que practica la *justicia* en el trato con personas reales: *ahora* por hábito, herencia y educación, *originariamente*, porque lo verdadero [...] es más *útil y honroso* Nietzsche, 2007, II: 19).

La verdad está, en *Humano*, explicada en estrecha relación a lo útil, con el interés del hombre por imponerse o trocar la existencia a su favor, cuestión que ya se vislumbraba en sus escritos póstumos de 1873. Para el filósofo alemán, la verdad se mantiene, no porque retrate de manera cabal el mundo, sino porque se ha impuesto y perpetua por la fuerza del hábito. Remarcar que para Nietzsche el conocimiento debe entenderse como una herramienta ligada a la vida y no como espejo del mundo es remarcar el carácter retórico en el cual nos encontramos como seres humanos, es decir, el pensar que todo aquello que percibimos y consideramos se haya mediado por entramados como la cultura y el cuerpo, y nunca podemos establecer una relación inmediata entre nosotros y el mundo pues toda realidad interpretada no es más que un proceso de derivación de apetitos humanos básicos, como la pretensión de seguridad, en un mundo que le resulta al hombre profundamente hostil. Además, al caracterizar al conocimiento como una herramienta de supervivencia, esto coloca a Nietzsche en una posición similar a la planteada por el escepticismo de, en particular, Montaigne. Siguiendo a Popkin (1983), el filósofo francés propone, cuando de conocimiento se trata, que

El hombre piensa que ... sin la ayuda de la Luz Divina, puede abarcar el cosmos. Pero no es más que una vana y minúscula criatura, cuyo ego le hace creer que él y solo él comprende el mundo, que éste fue hecho y gobernado para su beneficio. Sin embargo, cuando comparamos al hombre con los animales, vemos que no tiene facultades maravillosas de que aquéllos carezcan, y que su llamada racionalidad no es más que otra forma de comportamiento animal (p.86).

Si bien las premisas no son las mismas, la conclusión acerca los planteos de Montaigne y Nietzsche: el conocimiento y la razón se ubican en una dimensión ligada a un “comportamiento animal”⁴ y de supervivencia debido a la carencia de otros recursos para enfrentar la vida. Si bien la dimensión retórica del conocer no es algo que Nietzsche haya heredado del escepticismo (su influencia se debe, en gran parte, a los trabajos de Gustav Gerber que el filósofo alemán leyó de joven), sí esto lo coloca en una situación similar a la esbozada por el filósofo francés y, además, lo lleva a problematizar el aspecto psicológico que se juega en el conocer, pues el conocimiento abandona la categoría de “espejo del mundo” para centrarse en los apetitos y supervivencia de ese animal humano. Es en este contexto, donde conocimiento y dimensión psicológica del ser humano se unen, cuando tenemos un punto concreto de contacto entre el escepticismo pirrónico y el pensamiento de Nietzsche en *Humano*.

El conocimiento no sólo se presenta, para Nietzsche, como una herramienta de supervivencia para el hombre, sino que también aporta apreciaciones psicológicas que

hacemos sobre el mundo pues “todo lo natural a que el hombre endosa la representación de lo malo, de lo pecaminosos [...] carece de todo fundamento en la realidad de las cosas: no es más que la consecuencia de opiniones *sobre* las cosas” (Nietzsche, 2007, I: 115). Según el filósofo alemán, no podemos hablar de lo bueno, lo malo y demás adjetivos como un concepto *en sí* cuando del mundo se trate; debemos, pues, remarcar que siempre tales palabras se corresponden a opiniones *sobre* las cosas que imponemos para encontrar seguridad en el mundo, y no opiniones *de* tales cosas. El conocimiento, al añadir adjetivos humanos a la realidad, causa dolores y pesares para el hombre pues impone visiones dogmáticas y metafísicas (en tanto realiza afirmaciones sustanciales) sobre la realidad que afectan negativamente al ser humano cuando dichas cosas le ocurren. En este contexto, encontramos una coincidencia entre Sexto Empírico y Nietzsche pues el pirrónico también destacó, en la búsqueda del saber, el aspecto psicológico que se juega en ella. Para Sexto, la experiencia de la *diaphonía* (discordancia, desacuerdo) es lo que estimula la indagación filosófica (HP I. 12)⁵, nutriéndose ésta de la relación que tenemos con la angustia, la confusión y la ansiedad frente a la realidad, dando así lugar a “investigar qué es la Verdad de las cosas y qué es la Falsedad” (HP I. 12). Resulta interesante destacar que, en las *Hipotiposis Pirrónicas*, podemos encontrar el mismo argumento que Nietzsche ha referido con anterioridad: “quien supone que algo es por naturaleza bueno o malo o, en general, obligatorio o prohibido, ése se angustia de muy diversas maneras” (HP 3, 237). Nosotros le agregamos, según Sexto, al suceso un tinte moral que va más allá de toda dimensión de la experiencia: es sólo producto de la dogmatización de las opiniones o del temple ansioso del dogmático tal designación moral. El imponer adjetivos al mundo es, tanto para Sexto como para Nietzsche, una afirmación que no se desprende del hecho mismo, sino que depende, más bien, de la ansiedad dogmática del ser humano que necesita darle a su entorno un entramado conceptual pues, según el filósofo alemán, sólo así el ser humano siente que el mundo que lo rodea deja de ser un lugar hostil.

Encontramos también similitudes entre ambos filósofos en lo referido a la desazón causada por las afirmaciones de tipo metafísicas. Nos dice Sexto que, cuando alguien padece, el escéptico sufre sólo una vez pues “la gente corriente se atormenta por partida doble: por sus sufrimientos y [...] por el hecho de creer que esas situaciones son objetivamente malas” (HP 1, 30). Es decir, el padecer y llamar *malo* al padecer son dos actos distintos, y el segundo aumenta el sentido angustiante del primero. El escéptico sólo acepta dar el primer paso – el asentir involuntario como padecimiento– pues el moralizar un fenómeno supone asentir o afirmar algo que escapa al fenómeno, es decir, implica ver el mundo desde cierta visión dogmática específica. En Nietzsche encontramos la misma afirmación que realiza Sexto: “Cuando un mal nos alcanza, puede ponérsele remedio o bien eliminando su causa o bien modificando el efecto que produce sobre nuestro sentimiento; es decir, reinterpretando el mal como un bien” (Nietzsche, 2007, I: 97). Tanto el pensador alemán como Sexto concuerdan en que el conocimiento puede ser causa de dolor al agregar un contenido moral a la vida o a los sucesos del mundo. La modificación de ese conocimiento, o suspensión en el caso de Sexto, cambia la forma de enfrentarse con ese padecer. La afirmación sobre algo que va más allá de lo fenoménico es visto como problemático para el pirrónico, cuestión que Nietzsche tendrá en positiva consideración frente a una cultura metafísica en erosión que siempre, cuando se refiere a lo “real”, lo hace refiriéndose a algo más allá de los fenómenos.

2.2. Crítica de la moral y equipolencia escéptica

Para Nietzsche el sufrimiento moral del hombre será a causa de las ideas metafísicas erróneas que le han inculcado la religión y la metafísica: "La artimaña de la religión y de esos metafísicos que quieren al hombre por naturaleza malo y perverso consiste en *hacerle* sospechar de la naturaleza y así a él mismo peor: pues así aprende a sentirse como malo" (Nietzsche, 2007, I: 115). El *ser* malo del hombre, según el filósofo alemán, está dado en el *saberse* malo que la religión le ha enseñado. El carácter moral del mundo será algo que Nietzsche, siguiendo una postura que lo vincula tanto al escepticismo pirrónico como a Spinoza, pondrá en duda y cuestionará a partir de su nuevo enfoque contra la metafísica: el mundo *es*, pero *no es* moral. Las afirmaciones últimas sobre la realidad se colocan en un lugar de suspensión para el pirrónico, cuestión que Nietzsche considerará muy necesario de imitar como parte de una actitud de indagación filosófica frente a una cultura metafísica que se encuentra en decadencia. En este sufrimiento moral al cual Nietzsche refiere hay un elemento que aparece muy presente en cierta visión del escepticismo francés: la cristiandad. En este aspecto el autor alemán se nutre fuertemente de Montaigne y no Sexto, pues el primero le aporta al autor de *Humano* el influjo de una lectura escéptica actualizada a una religión con la cual los antiguos pirrónicos no tuvieron que lidiar. La fuerte crítica moral a la cristiandad tendrá a Montaigne como uno de los principales hacedores desde donde Nietzsche habla, motivo por el cual este moralista francés se torna central en la segunda parte del volumen de *Humano* de 1878 referido a los sentimientos morales. El filósofo francés va ser visto como un gran analista de los sentimientos y las pasiones que nos atraviesan y, sobre todo, nos dominan. Si bien el pirronismo de Sexto le aporta a Nietzsche la crítica psicológica que relata cómo las pasiones nos hacen hablar del mundo de manera ansiosa y problemática, es Montaigne quien le agrega a esa crítica el criterio ya templado de una sensibilidad escéptica actualizada a los tiempos cristianos.

Sexto redactaba en sus *Hipotiposis* que "el fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez" (HP 1, 12). Considerando, frente a una afirmación dogmática, dos puntos de vistas opuestos – contraponiendo ya sea teorías o fenómenos entre sí (Cfr. HP 1, 12; 1, 18; 1 31) - e igualmente consistentes en su fundamentación y solidez, para el pirrónico la consecuencia necesaria era suspender el juicio o *epojé*: debíamos dejar sin contestar aquello que urgía en ansiedades de dogmatismo. Resulta importante destacar que Nietzsche también escribe, en un sentido casi escéptico, apelando a mostrar cómo mantener sentidos contrapuestos frene a una afirmación ayuda a considerar que aquello que se dice sobre la realidad no caiga en una postura dogmática determinada. Encontramos, por ejemplo, en sus escritos que "A quien quiera ser sabio le es muy conveniente haber albergado durante mucho tiempo la idea del hombre fundamentalmente malo y corrupto: es tan falsa como la opuesta" (Nietzsche, 2007, I: 76). Estos ejemplos de equipolencia (Cfr. HP 1, 8) en los escritos de Nietzsche se hacen patente aún en sus póstumos de 1876, año en que comienza a redactar *Humano*, donde encontramos frases como "Para ver las cosas *enteramente*, el hombre ha de tener dos ojos, uno de amor y otro de odio" (NF 16 [53])⁶ o "La posición genial de un hombre es aquella en que respecto a una y la misma cosa se encuentra en un aposición de amor y de mofa al mismo tiempo" (NF 17[16]). Estos son algunos ejemplos, de cierta raíz escéptica, encontrados en los textos de *Humano* donde podemos notar que la apreciación más certera consistiría, para Nietzsche, en cierta equipolencia, es decir, en poder contraponer, no limitar y expandir el estrecho mundo que puede significar (y representar)

una teoría. Para el espíritu libre, según Nietzsche, debe serle familiar “el precavido juego de los platillos de la balanza” (Nietzsche, 2007, I: 182). Nietzsche no apuesta, al viejo estilo pirrónico, a una equipolencia; pero sí tiene muy en cuenta el carácter dogmático del ser humano, crítica de origen pirrónica y mantenida por Sexto Empírico y Montaigne, y esta apreciación se hace muy notoria en los textos del pensador alemán, tanto que las frases de sus póstumos parecen indicar que debemos ser precavidos en cómo *vemos* las cosas pues las opiniones pueden hacernos transformar la realidad según la conveniencia teórica. La forma *completa*, es decir no dogmática (parcial) y más compleja, consiste en una contraposición o *equipolencia* que nos previene de violentar al mundo cuando teñimos todo de un solo color. El enfoque sobre ese *ver* con *ojos opuestos* tendrá sentido para la apuesta que el filósofo alemán le dará a la capacidad escéptica: ver al mundo en su complejidad y no sólo bajo la dogmática visión que dispone todo bajo un solo tono cromático. En definitiva, el escepticismo se hace presente en Nietzsche como una denuncia sobre el dogmatismo del conocimiento y de la limitación que nos imponemos cuando decidimos *crear* que el mundo es de tal o cual manera, censurando así cualquier búsqueda a posterioridad. Un ejercicio escéptico es fundamental para el pensador de Röcken cuando no queremos caer en una limitada mirada sobre la realidad: la equipolencia es reinterpretada, por el filósofo alemán, como un aporte del escepticismo pirrónico para desnaturalizar lo que la metafísica y el hábito nos han dejado como herencia cultural.

Una fuerte presencia de elementos escépticos en un registro textual de Nietzsche, mientras redactaba *Humano*, puede notarse en sus textos póstumos de octubre a diciembre de 1876. Allí el filósofo alemán escribe: “Está en la índole de los espíritus sumisos preferir *cualquier explicación* a ninguna; con ello se contentan. Una cultura elevada requiere dejar tranquilamente inexplicadas muchas cosas: *ἐπέχω*” (NF 19 [107]). El hecho que el filósofo alemán emplee la misma palabra (y en griego) que la tradición pirrónica ha utilizado desde sus inicios nos da ya la confirmación que, aunque los cursos de Basilea lo acercaron a las visiones del escepticismo académico, tanto en sus póstumos de 1876, como en su obra de 1878, Nietzsche escribe con Sexto, Pirrón y Montaigne en su mente. Pero, ¿por qué debe una cultura superior, un estado donde Nietzsche piensa una humanidad más compleja y menos violenta, poner en un suspenso escéptico ciertas cuestiones fundamentales?, ¿por qué alguien que escribe *Humano* tiene esa simpatía con el escepticismo pirrónico? La respuesta se encuentra en la crítica nitzscheana de la convicción (*Ueberzeugungen*): la violencia es la respuesta cuando el ser humano cree tener la verdad absoluta.

2.3. Epojé y crítica de la cultura: la posibilidad de una vida no violenta

¿Por qué una cultura más compleja debe tener en cuenta la *epojé* pirrónica como un gesto filosófico fundamental? Para responder a este interrogante primero es necesario remarcar que esa apreciación de Nietzsche debe ser entendida como un gesto de crítica hacia la cultura, entendida ésta como Burckhardt, en sus clases de 1870 y a las cuales Nietzsche asistía, la definía: “un poder esencialmente antagónico con respecto al Estado y, en general, con respecto a todos los poderes públicos constituidos” (Montinari, 2003: 72). “Cultura” debe ser pensada como un poder que permite domesticar, nutrir, desarrollar o destruir apetitos que repercuten en la vida, tornándola compleja o simple. “Cultura” es también una forma de mediación entre nosotros y el mundo (el carácter retórico de la cultura será importante para entender el por qué debemos apostar a otra cuando se erosionan sus

fundamentos metafísicos) pues lo que sentimos, interpretamos y hasta anhelamos se deriva de una forma de considerar la vida, el conocimiento y, en definitiva, la existencia que hemos desarrollado con el paso del tiempo y cuya incorporación no se debe a una tarea propia sino, más bien, a una introyección de valores que nos precedieron. El carácter retórico de la cultura es esencial para comprender la crítica de Nietzsche en lo que respecta a ampliar la realidad volviéndola más compleja o reducir la existencia y el mundo de la vida a conceptos que empobrezcan ese mundo, pero que nos den a cambio seguridad.

Nietzsche comienza la novena parte de *Humano* diciendo: "Las convicciones son enemigas de la verdad más peligrosas que las mentiras" (Nietzsche, 2007, I: 235). Quien se halla preso de una convicción corre el peligro de doblegarse a ella y, aún más, de obligar a otros a que muestren la misma reverencia. La relación entre vida, cultura y convicción (incluyendo, sobre todo, el conocimiento de índole metafísico-religioso) es que la última puede afectar la cultura generando una vida menos rica y compleja. La convicción puede nublar todo intento diáfano de llegar a buen puerto en el conocimiento e, incluso, entrometerse en la investigación por la verdad pues "todos el que trabaja al servicio de una idea: nunca más examinará la idea misma [...] más aún, va contra su interés tenerla siquiera por discutible" (Nietzsche, 2007, I: 239). La búsqueda de la verdad (postura muy ligada al escepticismo como Sexto la expone al inicio de sus *Hipótiposis*), cuando se ejercita en un sentido de buscar respuestas dogmáticas, culmina en la convicción para Nietzsche, en la creencia dogmática a la cual nos aferramos; y este fin supone la violenta detención de la búsqueda, pues la convicción no quiere pesquisa, duda o interrogación; prefiere, más bien, la dogmática certeza de pensar que todo acaba en ella y que debe reconocérsela como el valor máspreciado al cual la humanidad debe dedicar su vida e, incluso, su muerte (el ejemplo de esto último son las posiciones extremas fundamentadas en los nacionalismos, fanatismos religiosos, etc.). Nietzsche no negará que podemos adherirnos a las creencias, sino que su enfoque teórico (influido aquí por el pirronismo) reside en cómo nos adherimos a ellas y lo poco compleja que resulta una cultura que no permita más que el vincularse dogmáticamente con esas mismas ideas. La importancia de criticar nuestro apego a las convicciones reside en que, para Nietzsche, la vida debe ser tutelada por la búsqueda de la verdad, por el sentido propio del escepticismo pirrónico. Si nuestra adhesión a las doctrinas también afecta nuestra búsqueda por lo verdadero, entonces la convicción, en su carácter dogmático, hace peligrar cualquier forma de vida que quiera tener a la verdad, en su búsqueda, como rectora.

La relación de subyugarse frente a una idea es algo central para entender el porqué de la *epojé* nietzscheana en la cultura superior y de su simpatía con el escepticismo pirrónico. La convicción es "la creencia de estar en posesión de la verdad absoluta en un punto cualquiera del conocimiento" (Nietzsche, 2007, I: 262) y esa misma característica de la convicción ha hecho que "incontables personas [...] se inmolaron [por ella]" (Nietzsche, 2007, I: 262). Nietzsche escribe en una época de fuertes convicciones no sólo de índole religiosa-metafísica sino también de tenor político que ha llevado a los países a enfrentamientos y matanzas: "así como los griegos nadaban en sangre griega, así los europeos nadan ahora en sangre europea" (Nietzsche, 2007, I: 217). Es la pretensión de las convicciones de considerarse como la única verdad y de querer imponerse sobre los demás el problema que Nietzsche encuentra en ellas: "No es la lucha de opiniones lo que ha hecho tan violenta la historia, sino la lucha de la fe en las opiniones, es decir, de las convicciones" (Nietzsche, 2007, I: 217). El hombre se ha entregado a ellas ciegamente, ha cedido su

cuerpo, su cultura y su existencia a pretensiones de verdad metafísica que lo calmen, que le otorguen seguridad, pues el ser gregario no busca cuestionar las ideas sino, más bien, obedecerlas. Si el hombre hubiera encontrado otra forma de relacionarse con las opiniones que no fuera el sentido dogmático de la obediencia “¡qué aspecto más pacífico tendría la historia de la humanidad!” (Nietzsche, 2007, I: 263).

El escepticismo y su *epojé* se presentan en *Humano* como una forma no violenta de resolver cuestiones centrales de la historia y la cultura: los sacrificios del hombre bajo una pretendida verdad absoluta, inmolaciones que Nietzsche bien ha conocido bajo el nombre de guerras, nacionalismos o el espíritu que arengaba el arte de Wagner. El pensador alemán, bajo la impronta de relacionarnos livianamente con las convicciones (actitud que le adjuntará también a su *Freigeist*) repudiará las acciones políticas que otrora apoyó y verá en el nacionalismo “un nuevo cinturón [que] le ciñe el alma” (Nietzsche, 2007, II: 98) al espíritu. En un claro alejamiento de su pasado wagneriano y alemán, Nietzsche propondrá alejarse de lo germánico “*hacia lo no alemán*” (Nietzsche, 2007, II: 98) como indicio de apuesta hacia una nueva cultura regida por la búsqueda de la verdad, y no tanto su posesión dogmática, frente al panorama de los nacionalismos pletóricos de violencia que acuciaban su tiempo y su vida. Esa necesidad de seguridad que el conocimiento exige y la convicción otorga se disloca en el accionar escéptico de la *epojé* reinterpretado por Nietzsche: poner en suspenso una idea es quitarle su dimensión de seguridad, es mantenerla *fría*, bajo el *pathos* de la indiferencia, sin que haga arder el alma en convicción y, por eso, dice Nietzsche que “cuando se desconfía de la metafísica, las consecuencias son en definitiva las mismas que si fuera directamente refutara y no se *debiera* ya creer en ella” (Nietzsche, 2007, I: 55). La *epojé* trunca la dimensión de peligro de las ideas porque, al ponerlas en suspenso, nos permite vincularnos con ellas desde un lugar más prudente, radicalmente opuesto al arrojamiento ciego que Nietzsche subraya en su crítica de las convicciones.

Si las ideas tienen una función, en base a los enfoques críticos desarrollados por el filósofo alemán e inspirados por la lectura de Sexto y Montaigne, ligada a la protección del animal humano, el poner en suspenso esas ideas supone afectar de manera central nuestro asentimiento que es, en definitiva, nuestra adhesión a la seguridad que esas creencias satisfacen. La *epojé*, entonces, permite al filósofo alemán reconocer nuestra vinculación interesada con las ideas y el carácter de seguridad, más que de razón, que nos vincula a ellas. El escepticismo en Nietzsche representa la conocida frase spinosista *caute*, ¡cuidado!, porque los hombres no “regateaban honor, cuerpo y vida” (Nietzsche, 2007, I: 263) para entregarse a las convicciones. El escepticismo es, entonces, un enemigo de la premura en la reformulación intelectual de Nietzsche, un enemigo de la violencia y, por tanto, un elemento propio de culturas superiores, culturas que buscan la injusticia allí donde la vida es más pobremente entendida. No es trivial que el escepticismo haya sido, según la opinión de Nietzsche, profundamente aborrecido en épocas de convicciones violentas. En el vínculo expuesto entre violencia, metafísica y convicción es que debe entenderse su fragmento póstumo: “Con un carácter de la vida social *menos violento*, las decisiones últimas (sobre las llamadas cuestiones eternas) pierden su importancia” (NF 40[7]). El pensador alemán también encuentra en Montaigne un personaje que, haciendo uso del pirronismo, pudo conciliar una forma de vida tolerante, que propone una posibilidad de habitar un escenario político pletórico de dogmatismos en el plano religioso. En definitiva, tanto Sexto como Montaigne le permiten a Nietzsche apropiarse de un escepticismo que potencia una cultura no violenta, tolerante y crítica hacia nuestra adhesión hacia las ideas.

Nietzsche, en su crítica a la cultura, toma del escepticismo los modos de inhabilitar los juicios que tienen por objeto aquello que está más allá de la experiencia. La puesta en suspenso de la metafísica resulta en el quiebre necesario para que ésta pierda su potencial, que no estriba en respuestas precisas o razonables sino, más bien, en respuestas seguras, en modos de relacionarse con el mundo que otorguen al animal humano un papel central, protegido por la égida ficticia de aquello que va más allá de lo fenoménico. La inhabilitación de la metafísica, y no su refutación, es el gesto que el pirronismo de Sexto y Montaigne inspira en Nietzsche: suspender las respuestas que implican ir más allá de lo que podemos conocer es, en definitiva, más efectivo que negar todo concepto metafísico, pues no aceptando sus premisas y poniendo en suspenso todo recurso que implique responder un cuestionamiento supra-fenoménico (ya sea negando o afirmando) quitamos a la respuesta su carácter de seguridad e inhabilitamos así la pretensión de un saber al cual no podemos acceder. Lo que Nietzsche denuncia es profundamente influido por las críticas escépticas al conocimiento y su relación con nuestra psicología, y dicha denuncia radica en un punto central de su formulación contra la metafísica: nos adherimos a las creencias (metafísicas o a las convicciones) por mera simpatía, por seguridad o por satisfacer apetitos primarios de protección, y no por cuestiones ligadas a razones. Montaigne escribió, varios años que el filósofo alemán, este razonamiento donde costumbre y razón no sólo no se vinculan entre sí, sino que la primera, de manera silenciosa, impone su poder al punto que se hace pasar como algo fundamentado por la razón sin, realmente, estarlo: “aquello que se sale de los quicios de la costumbre se crea fuera de los quicios de la razón” (Montaigne, 2007: 180). El filósofo alemán incorpora esta crítica al plantear que no solemos aceptar una costumbre o una idea porque creemos que en ella se aloja la forma verdadera de la existencia o porque sus argumentos son irrefutables, la aceptamos por mera simpatía o porque hemos nacido en un contexto que se comporta de esa manera y vive de tal modo. El escepticismo revela, en la apropiación hecha por Nietzsche, el carácter interesado de las creencias, mostrar una relación de búsqueda de seguridad donde antes veíamos los fundamentos de lo real.

Suspender la metafísica implica colocarla en un lugar donde no pueda afectar, donde sus argumentos sean analizados, es decir, donde nuestra relación con ella sea racional y no sentimental (prima, en este punto, las influencias escépticas, antes desarrolladas, sobre el carácter dogmático del ser humano y la necesaria cautela que se requiere para no caer en los dogmatismos). Y es este punto, según Nietzsche, el neurálgico para entender la cuestión de la convicción y de la metafísica: es seguridad lo que buscamos al creer (ya sea metafísicamente, políticamente, etc.) y no verdad. Hay apetitos básicos que aún se manifiestan en la humanidad, necesidades de protección que durante años se han edificado bajo el peso del gregarismo y la costumbre, y que encuentran en las ideas metafísicas su satisfacción. Puesta en suspenso la metafísica, vinculándonos con las opiniones desde una perspectiva diferente al enfoque generado por las convicciones, comienza a vislumbrarse la condición del animal humano de pretender una seguridad ficticia a cualquier costo. El escepticismo, en su *epojé* reinterpretada por Nietzsche, abre entonces la dimensión crítica que permite al filósofo alemán analizar la psicología de una cultura forjada bajo la seguridad del rebaño y que torna difícil la vida para aquel que quiera vivir regido únicamente por la búsqueda de la verdad y por fuera del hábito gregario, pues el gregarismo oculta, en su pretensión de seguridad, la imposición de violencia en sus creencias y formas de vida. Seguridad y violencia son dos caras de una misma moneda para

la cultura que se erosiona con su metafísica ahora vacía, según Nietzsche, al igual que los ídolos una vez que se los ausculta (Nietzsche, 2010: 32).

2.4. La búsqueda de la verdad

Influenciado por Sexto y Montaigne, Nietzsche va a sostener que ya no será propio de un ser refinado creer que *tiene* la verdad sino, más bien, querer *buscar* la verdad⁷: el *pathos* de que se posee la verdad vale ahora muy poco en comparación con aquel *pathos*, por supuesto más templado y sin resonancia, de la *búsqueda* de la verdad que no se cansa de aprender y ensayar una y otra vez (Nietzsche, 2007, I: 264). El libre pensador busca la verdad, no cree estar en posesión de ella. Notamos, entonces, una profunda coincidencia entre esa afirmación de Nietzsche y las primeras palabras que coronan las *Hipótiposis* de Sexto Empírico: "sobre las cosas que se investigan desde el punto de vista de la Filosofía, unos dijeron haber encontrado la verdad, otros declararon que no era posible que eso se hubiera conseguido y otros aún *investigan* [...] E *investigan* los escépticos" (HP 1, 2-3). El espíritu libre se encuentra atravesado por la búsqueda, pero como tal nunca termina de buscar: es en la búsqueda del conocimiento donde reside su felicidad (aquí tiene sentido, pues, la cita de Descartes con que comienza *Humano, demasiado humano*). El *Freigeist* como buscador es también un escéptico en el ejercicio de su *praxis* filosófica:

Los discípulos de Pirrón se daban el nombre de *zetéticos*, porque buscaban siempre la verdad; de *escépticos*, porque indagan siempre sin jamás encontrar; de *eféticos*, porque suspenden su juicio; de *aporéticos*, porque se encuentran siempre inciertos, ya que no han encontrado la verdad (Brochard, 2005: 71).

Así como el escéptico busca la verdad, así el espíritu libre también quiere *certezas* y no convicciones, pero aun estando lejos de hallarlas sigue buscando:

Observando más precisamente se advierte que la inmensa mayoría de las personas cultas aún hoy en día exigen de un pensador convicciones y nada más que convicciones, y que únicamente una exigua minoría (los librepensadores) quiere *certeza* (Nietzsche, 2007, I: 265).

La búsqueda, entonces, se presenta como una actividad que en Nietzsche garantiza el continuo análisis de uno mismo con sus opiniones, una *dynamis* propia del escepticismo que impide a quien busca la libertad resultar esclavo de las convicciones y las creencias, una actividad que inhabilita un arraigo en dogmas para moverse en la vida: ejercitarse en el pensar, sobre todo en uno mismo, para así poder evitar que las pasiones y las creencias nos dominen es la definición de ser libre que, entre otros pirrónicos, Montaigne le dona a Nietzsche.

La presencia de Sexto y Montaigne en *Humano* también se puede notar en los argumentos del filósofo alemán cuando se trata de considerar a la costumbre y al hábito. Es bien sabido que Pirrón fue acompañante de Alejandro en sus viajes al Asia (Chiesara, 2007) y el haber presenciado diversas formas de vida le permitió alejarse un poco de la fuerte creencia de las convicciones y costumbres griegas como las más excelsas. Incluso Sexto, en sus

Hipotiposis, relata que un tropo usado por el escepticismo pirrónico para lograr la *epojé* era, precisamente, la diversidad cultural: "El décimo *tropo* [...] es el de «según las formas de pensar, costumbres, leyes, creencias míticas y opiniones dogmáticas»" (HP 1, 145). Sexto quería demostrar que la adhesión a determinada forma de vida no estribaba en razones sino, más bien, en cuestiones geográficas y, por tanto, azarosas. Montaigne, gran lectura escéptica del pensador alemán, aportará lo suyo en esta línea de vinculación entre costumbre y vida: la costumbre nos presenta la realidad social como si "hubiésemos nacido con la condición de seguir este camino" (Montaigne, 2007: 179) sin dejarnos notar que todo lo que nos rodea, en términos de costumbre, lleva consigo la palabra azar. La costumbre nos afecta de tal manera que "el principal efecto de su poder es sujetarnos y aferrarnos hasta el extremo de que apenas seamos capaces de librarnos de su aprisionamiento, y de entrar en nosotros mismos para discurrir y razonar acerca de sus mandatos" (Montaigne, 2007: 179). Interesante resulta destacar que en Nietzsche encontramos argumentos casi tributarios a los viejos maestros del pirronismo:

El espíritu gregario no asume su posición por razones, sino por habituación: no es, por ejemplo, cristiano porque haya comprendido las diversas religiones y elegido entre ellas; no es inglés porque se haya decidido por Inglaterra, sino que se encontró con el cristianismo y con el ser inglés, y los aceptó sin razones, como quien, nacido en un país vinícola se aficiona al vino (Nietzsche, 2007, I:153).

Lo que Nietzsche intenta argumentar aquí es que la fuerza de las creencias que sostenemos, como ya hemos visto anteriormente, suele radicar pura y exclusivamente en la costumbre y el hábito. No hay, en las formas de vida que se encuentran en aprietos mientras él escribe, una crisis de razones: hay una crisis de costumbre, una fisura (la decadencia) del puerto seguro que otrora mostraba un faro a seguir y que hoy se encuentra apagado a causa del conocimiento crítico que responde sobre cuestiones fundamentales sin necesidad de dioses o metafísicas. Nuevamente surge aquí el tópico de nuestra adherencia a las costumbres por vías no racionales, crítica que Nietzsche incorpora gracias a los análisis críticos de los pirrónicos Sexto y Montaigne, sobre todo los del filósofo francés. El pensador alemán considerará que todo aquel espíritu que se anime a vivir en libertad debe ser un viajero, una persona que no tiene una patria que lo atrape ni una cadena de convicciones que lo mantengan firme pues, como decía Montaigne, no sólo las costumbres no se fundamentan en la razón, sino que el hábito terminará siendo un enemigo de la libertad:

Nos cabe llamarnos con toda seriedad [...] «espíritus de curso libre», pues sentimos el curso hacia la libertad como el impulso más fuerte de nuestro espíritu y, en contraste con los intelectos atados y firmemente arraigados, vemos casi nuestro ideal [...] en un nomadismo espiritual (Nietzsche, 2007, II: 70).

Los análisis de Nietzsche, al tomar a la cultura en su vinculación con los sentimientos, también apuntan a examinar cómo dentro del mundo de la vida se han estructurado sentires y pasiones que responden a formas metafísicas. Para el autor de *Humano*, las ideas metafísicas no nos han *formado*, solamente, como seres metafísicos sino, también, como

sensibilidades culturalmente construidas. *Cultura metafísica* es también un vivir metafísico que afecta a la forma en cómo apreciamos y valoramos, dinamismo que, según Nietzsche, se encuentra atravesado por aquellas mismas afirmaciones que se basan en lo supra-fenomenico. Esta forma de afectarnos que la cultura posee se debe, como antes expuse, a su carácter retórico y nuestra relación con el mundo: estamos mediados por ella y lo que sentimos se debe a que nuestra sensibilidad de edifica según la cultura que nos constituya. Haciendo gala de los moralistas franceses, entre quienes encontramos a Montaigne, Nietzsche pretende analizar no sólo cómo esas pasiones resultan antípodas de la libertad porque impulsan una sensibilidad violenta y una relación de dominación sobre nosotros, sino también que usa al escéptico francés para observar la composición de los sentimientos morales que atraviesan y nutren a la cultura, y con tal análisis develar cómo esas actitudes, gestos, expectativas, etc., resultan *metafísicos*, aunque no estén calificados como tal, y se vuelve entonces necesario tomar una distancia (*pathos* de la distancia) frente a ellas en tanto es necesario vincularnos con esas pasiones desde otro lugar para dejar de colaborar con una cultura y una sensibilidad violenta. Nutrido por la lectura de Montaigne, Nietzsche no intenta ser prescriptivo con respecto a la moral humana sino, más bien, intenta realizar un análisis descriptivo del ser humano y sus costumbres, y encuentra en tal examen que los sentimientos más enaltecidos de la moral esconden profundas raíces indignas para la sociedad como imponerse sobre el otro o el individualismo. Siguiendo una línea de análisis influenciada por Montaigne, para Nietzsche, no somos sólo una cabeza que piensa: somos un cuerpo que tiene miles de años de ver el mundo de manera metafísica, un cuerpo que se encuentra dogmatizado bajo una larga cadenas de hábitos que refieren a expectativas que se afincan más allá de los fenómenos y nos otorgan como legado una forma de sentir que no nos es propia. El análisis y posterior crítica escéptica a la cultura que Nietzsche realiza también implica un cierto indicio de un *cuidado de sí* que se abre cuando notamos que hasta nuestros sentimientos más profundos se encuentran forjados bajo esas creencias metafísicas que ahora se erosionan: el contenido crítico que el pirrónico francés le aporta a Nietzsche es entender, sobre todo, que la libertad también se juega en una reeducación sentimental frente a esas pasiones que no sólo nos dominan, sino que terminan siendo tributarias de una humanidad violenta y dogmática.

3. Conclusiones

De este modo el legado escéptico, especialmente de vertiente pirrónica, presente en *Humano* puede distinguirse en los siguientes elementos: una crítica al conocimiento, una crítica a la moral donde la equipolencia surge como un factor que muestra el limitado mundo que genera el dogmatismo, una apropiación de la *epojé* escéptica y una apuesta a una forma de vida donde la búsqueda de la verdad sea central.

En la crítica al conocimiento, como he desarrollado, la dimensión escéptica aparece en Nietzsche cuando éste hace uso de los escritos escépticos que remiten a lo que podemos denominar como la "dimensión psicológica" del ser humano cuando de conocer se trata. La realidad del animal humano que Sexto y Montaigne le muestran al filósofo alemán es la de un ser propenso a los dogmatismos y ansiedades que por respuestas busca, más que verdades, satisfacer instintos de seguridad y despojar al mundo, a base de conceptos y moralizaciones, de su carácter hostil. El pirronismo genera en *Humano* el aporte de un

gesto crítico que reconoce en la humanidad un problema existencial que ni siquiera el saber científico, de fuerte presencia en la Europa del siglo XIX, resuelve: el pirronismo de Sexto y los aportes de Montaigne, con sus críticas a la psicología humana, colaboran en dispensar a la propuesta cultural del filósofo alemán la cautela, la complejidad y la profundidad analítica necesaria para reconocer, en la cultura de la Europa decadente, no un entramado de sentidos que potencian el conocer, sino un cúmulo de creencias e ideas que pretenden defender al ser humano de sus miedos más profundos. Nietzsche, en su dimensión y práctica escéptica, denuncia no sólo la erosión de los valores de la Europa decadente, sino también la necesidad de esos valores, es decir, cuál es el *uso* que le damos a las ideas. Sexto y Montaigne, cada uno desde su tiempo y preocupación propia, le otorgan a Nietzsche la forma de interpretar cómo las pasiones, la ansiedad y la angustia se vinculan con el conocimiento, colocando a este último en un foco de análisis donde lo relacionamos como algo profundamente ligado a la dimensión de la vida práctica.

En relación a la crítica de la moral, podemos notar el legado escéptico en Nietzsche cuando éste cataloga al mundo moral como dogmático y atravesado por una visión exclusiva y limitada de la realidad, que tiñe todo de un solo color sin dejarnos ponderar que el mundo supone una mayor complejidad que la dictada por el dogmatismo. Los ejercicios de equipolencia con los cuales el filósofo alemán intenta mostrar que la realidad va más allá de una sola perspectiva supone el gesto escéptico, aportado por Sexto y Montaigne, de plantear que el dogmatismo no sólo afecta las pasiones humanas al potenciar la seguridad o la ansiedad por respuestas, sino también afecta al mundo en tanto el conocimiento que de él tenemos pues la tendencia dogmática del ser humano es teñir toda la realidad bajo el color único de la protección a costa, de ser necesario, de violentar la complejidad del mundo.

Con respecto a la apropiación de la *epojé* escéptica por parte de Nietzsche, puedo concluir que la *suspensión de juicio* se le presenta al filósofo alemán como una herramienta contra la premura de lanzarse hacia los dogmatismos y, por tanto, como un elemento fundamental para una forma de vida guiada por la búsqueda del conocimiento. La apropiación de la *epojé* pirrónica en Nietzsche es la revitalización de la Filosofía como búsqueda crítica y no como lugar dogmático, es una apuesta a una fortaleza que consiste en moverse livianamente entre las certezas que suponen, para el pensador alemán, no un intento de conocer el mundo, sino un desesperado ejercicio de protegerse de la realidad. La participación de Sexto y Montaigne genera, en el pensamiento del filósofo alemán, el condimento necesario para reconocer la faceta violenta de las ideas que pretenden someter la realidad a nuestro dominio. El autor de *Humano* tiene simpatía con el escepticismo pirrónico porque ve en él la fortaleza de quienes deciden no apoyarse en ideas fuertes, porque en la *epojé* el filósofo alemán encuentra un importante elemento para una cultura más rica y compleja. El ser fuerte no tendrá que ver con la violencia sino, más bien, con la capacidad de cultivar y cuidarse de las enfermedades de las convicciones y del dogmatismo: el débil es aquel que decide no tolerar más que a sí mismo.

Como último punto para concluir sobre el legado escéptico en Nietzsche, puedo afirmar que el pirronismo aparece como gesto práctico e intelectual en su apuesta a una forma de vida regida por la búsqueda de la verdad. Los aportes de Montaigne sobre un escepticismo orientado hacia una vida tolerante, junto a los análisis de Sexto sobre las ansiedades dogmáticas del ser humano, fueron puntos de contacto donde las inquietudes de Nietzsche sobre la violencia de las convicciones pudieron abreviar para desarrollar así un gesto

filosófico que culminó en el apropiarse del pirronismo para hacer frente a una cultura que lesionaba la verdad en su desesperada búsqueda de protección. La búsqueda de la verdad será, para Nietzsche, el modo de vida inspirado por el pirronismo que garantiza la posibilidad de la libertad que nunca está dada, sino que supone un fuerte trabajo sobre uno mismo para desligarse, no sólo de las actitudes que tenemos como animales dogmáticos, sino también para poder modificar una sensibilidad dogmática que, desde hace años, nos transforma en esos animales que frente a una pregunta preferimos cualquier respuesta. El legado pirrónico aparece, entonces, como una crítica fundamental para entender que cultura, conocimiento y verdad pueden unirse para desarrollar lo mejor del ser humano, o pueden cerrar el mundo y las posibilidades del hombre al considerar que la protección y las ansias dogmáticas son más importantes que el ejercicio escéptico de buscar la verdad que, para el filósofo alemán, no será más que buscar esa forma de vida donde se potencia la libertad contra todo dogma metafísico, político y religioso.

4. Notas

¹ Como un gran recurso del cual poder servirse para notar la influencia, presencia y lecturas que Nietzsche llevó a cabo durante su vida recomendando la lectura de Janz, C. (1981). *Nietzsche*. Vol. I, II y III. Madrid: Editorial Alianza.

² A partir de ahora *Humano*.

³ Interesante resulta destacar aquí, a los fines de mi trabajo, la coincidencia entre lenguaje y mundo que Nietzsche compartiría, a grandes rasgos, con Montaigne. Ver Crespo Perona, M. A. (2005). Dos lecturas del escepticismo pirrónico: Montaigne y Nietzsche. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. Número 36, 65-70.

⁴ En este punto vale aclarar una diferencia fundamental y cronológica entre Nietzsche y Montaigne cuando se trata de ese "comportamiento animal", y es la lectura darwinista que el primero tuvo influenciada por, entre otros, Federico Lange. Para las fuentes filosóficas que Nietzsche leyó en su juventud, recomendando Sánchez, S (1999). *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche*. Córdoba: Universitas.

⁵ Para todas las citas de las *Hipotiposis pirrónicas* en este trabajo voy a seguir la traducción de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego que se registra en Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid, España: Editorial Gredos. Las citas se dispondrán de la siguiente manera: las iniciales HP (número de libro), (número de línea).

⁶ La sigla "NF" refiere a los fragmentos póstumos de Nietzsche. Los números y abreviaturas en que se encuentran agrupados en este trabajo pertenecen a la clasificación canónica dispuesta por G. Colli y M. Montinari en su edición de las *Obras Completas* de Nietzsche, la cual puede consultarse digitalmente en: <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB>. Para este trabajo, utilicé la traducción de los fragmentos póstumos llevada a cabo por Alberto Brotons Muñoz en: Nietzsche, F (2007). *Humano, demasiado humano*. Vol. I y II. Madrid: Akal.

⁷ Aunque no trabajo aquí el problema de la verdad en Nietzsche, sí es necesario remarcar que, tanto para sus póstumos de 1873 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*), como para su obra de 1878 (es decir, *Humano*), la verdad se encuentra atravesada por el sentido histórico o por la presencia del devenir contra toda interpretación ahistórica o metafísica. Como ejemplo tenemos, entre tantos, el aforismo número 2 de la primera parte de *Humano*.

5. Bibliografía (Letra Arial 10)

- Bodei, R (2006), *Destinos personales*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Brochard, V (2005), *Los escépticos griegos*, Argentina: Losada.
- Bourget, P. (2008), *Baudelaire y otros estudios críticos*, Córdoba: Ediciones del copista.
- Campioni, G. (2004), *Nietzsche y el espíritu latino*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Canto-Sperber, M. (2000), *Filosofía griega vol. II: La filosofía en la época helenística*, Buenos Aires: Editorial Docencia.
- Crespo Perona, M. A. (2005), "Dos lecturas del escepticismo pirrónico: Motaigue y Nietzsche", *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, Número 36, 65-70.
- Chiesara, María L. (2007), *Historia del escepticismo griego*, España: Siruela.
- Frede, Michael (1993), "Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento", *Anales del Seminario de Metafísica*, Número 92, 247- 271.
- Hadot, P (1998), *¿Qué es la filosofía antigua?*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Janz, C. P. (1981), *Friedrich Nietzsche*. Vol. II, Madrid: Editorial Alianza.
- Nussbaum M. C. (2003), *La terapia del deseo*, España: Paidós.
- Montaigne, M. (2007), *Ensayos*, Barcelona: Acantilado.
- Montinari, M. (2003), *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona: Salamandra.
- Nietzsche, F (2010), *Crepúsculo de los ídolos*, España: Alianza.
- Nietzsche, F (2012), *Correspondencia*. Vol. I y II, Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F (2005), *Ecce homo*, España: Alianza.
- Nietzsche, F (2007), *Humano, demasiado humano*. Vol. I y II, Madrid: Akal.
- Nietzsche, F (1996), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.
- Popkin, R. (1983), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, S. (1999), *El problema del conocimiento en la filosofía del joven Nietzsche*, Córdoba: Universitas.
- Sexto Empírico (1993), *Esbozos pirrónicos*, Madrid: Gredos.