

Artículo original

## La fealdad socrática como clave interpretativa del cristianismo en Kierkegaard y Nietzsche

### *Socratic ugliness as an interpretive key to Christianity in Kierkegaard and Nietzsche*

Pablo Uriel Rodríguez

CONICET – Universidad de Morón - UNGS - UBA

Manuscrito recibido: 21 de noviembre de 2024; aceptado para publicación: 04 de abril de 2025

Autor de Contacto: Dr. Pablo Uriel Rodríguez. Avellaneda 124, P.B.° "A", Ciudad de Buenos Aires, Argentina.  
E-mail: bliarius@hotmail.com

#### Resumen

El artículo analiza cómo Kierkegaard y Nietzsche reinterpretan a Sócrates para criticar la modernidad y el cristianismo burgués. Ambos reflexionan sobre su apariencia física, considerando su fealdad como clave interpretativa. Kierkegaard la asocia con su ironía, subrayando la inconmensurabilidad entre interioridad y exterioridad como anticipo de la paradoja cristiana del Dios-hombre. Nietzsche, en cambio, ve en la fealdad socrática el síntoma de una decadencia cultural y fisiológica, relacionándola con el origen del judeocristianismo. Para ambos, Sócrates representa una inversión de los valores clásicos de belleza y virtud, y su figura encarna tensiones fundamentales entre el paganismo y el cristianismo.

**Palabras clave:** Kierkegaard, Nietzsche, fealdad, cristianismo, modernidad.

#### Abstract

*The article analyses how Kierkegaard and Nietzsche reinterpret Socrates to criticize modernity and bourgeois Christianity. Both reflect on his physical appearance, considering his ugliness as an interpretative key. Kierkegaard associates it with his irony, underlining the incommensurability between interiority and exteriority as a foretaste of the Christian paradox of the God-man. Nietzsche, on the other hand, sees Socratic ugliness as the symptom of cultural and physiological decadence, relating it to the origin of Judeo-Christianity. For both, Socrates represents an inversion of the classical values of beauty and virtue, and his figure embodies fundamental tensions between paganism and Christianity.*

**Keywords:** Kierkegaard, Nietzsche, ugliness, Christianity, modernity.

**DOI:** <http://doi.org/10.34073/423>

## Introducción

Kierkegaard y Nietzsche son, probablemente, los dos más grandes críticos de la cultura *cristiano burguesa*. Sus respectivas caracterizaciones de la civilización europea del siglo XIX anticipan muchas de las patologías de la sociedad actual. Ambos diagnostican el nacimiento del nihilismo y se apresuran a ofrecer una cura. Karl Löwith, en 1933, ofrecía la siguiente síntesis: según Kierkegaard, el nihilismo contemporáneo radica en el hecho de que el ser humano, sumido en la desesperación, no tiene el coraje de *dar el salto hacia Dios* y se erige como el fundamento último de su realidad; para Nietzsche, en cambio, el nihilismo contemporáneo se explica por el hecho de que el hombre aún *no se ha liberado verdaderamente de Dios* y sigue fatalmente inmerso en el círculo de la tradición moral cristiana (cf. Löwith, , p. 55). Tan sólo dos años después, en 1935, Karl Jaspers señalaba que para entender la fatalidad que signaba al mundo occidental de entreguerras era necesario un estudio comparativo de la producción literario filosófica de ambos pensadores (cf. Jaspers, 1959, p. 15 ss.). Más cerca en el tiempo, se han realizado intentos encomiables por abordar conjuntamente las obras de Kierkegaard y Nietzsche<sup>1</sup>. El presente trabajo tiene como objetivo general contribuir a esta línea de análisis.

Específicamente, nos centraremos en cómo Kierkegaard y Nietzsche abordan la figura de Sócrates. Según Rodolfo Mondolfo, las lecturas que ambos pensadores dedican a Sócrates construyen una imagen renovada del sabio ateniense, distanciándose de las interpretaciones “hegelianas” predominantes en el siglo XIX (cf. 1996, pp. 80-81). Pierre Hadot, por su parte, describe a Kierkegaard y a Nietzsche como “dos grandes socráticos” y sostiene que sus respectivas obras son fundamentales en la configuración del significado que Sócrates puede tener para el pensamiento contemporáneo (cf. 2006, pp. 21-22). Nos interesa, particularmente, la forma en que Kierkegaard y Nietzsche se sirven de la reconstrucción de la personalidad y el pensamiento socráticos para efectuar sus respectivas críticas a la modernidad<sup>2</sup>. El *Sócrates* de Kierkegaard es fundamentalmente *griego*, es decir, no moderno; el *Sócrates* de Nietzsche, en cambio, es principalmente *moderno*, es decir, *no griego*. Nuestro trabajo se estructura en tres etapas. Primero, reconstruiremos de manera general el lugar y la relevancia que Sócrates ocupa en

el desarrollo intelectual de Kierkegaard y Nietzsche. Luego, presentaremos cómo cada uno de estos pensadores conceptualiza el mundo griego. Finalmente, abordaremos el significado que ambos atribuyen a la apariencia física de Sócrates y su conexión con el cristianismo.

### 1. El valor de Sócrates en los itinerarios intelectuales de Kierkegaard y Nietzsche

Kierkegaard y Nietzsche conciben a Sócrates como una figura de ruptura: su existencia marca el fin de un universo cultural y el comienzo de uno nuevo de signo completamente diverso. Nietzsche anuncia la profundidad de este quiebre por primera vez en *El nacimiento de la tragedia* de 1872, y esta permanece constante a lo largo de toda su obra hasta *El crepúsculo de los ídolos* de 1888, aunque en cada una de estas obras existen matices en cuanto al tratamiento que el filósofo alemán hace de Sócrates. En el caso de Kierkegaard y sus pseudónimos, el carácter rupturista de la aparición del sabio ateniense pierde en intensidad a medida que el pensador danés va radicalizando su decisión a favor de un cristianismo des-mundanzado<sup>3</sup>.

Es bien sabido que, hacia el final de su vida, Kierkegaard decide reflejar la totalidad de su empresa existencial en el espejo de Sócrates. Así como el sabio ateniense asumió su *ignorancia* para desenmascarar la ilusión de saber de los sofistas, el pensador danés reconoce que *no es cristiano*, con el propósito de denunciar la falsa religiosidad de los autoproclamados cristianos de su tiempo (cf. Kierkegaard, 2006a, pp. 188-190). No obstante, es posible distinguir dos grandes momentos en la interpretación que el danés hace de la figura de Sócrates, correspondientes a los períodos de su *primera y segunda autoría*<sup>4</sup>. En la primera etapa, el danés esboza el pensamiento y la influencia de Sócrates mediante una comparación con Jesucristo. Esta fase inicial se distingue por un tratamiento conjunto y en su mayoría tácito de ambas figuras, enmarcado en un análisis de corte histórico-objetivo de cuño hegeliano. Dentro de esta primera etapa, es posible detectar un desplazamiento en la valoración kierkegaardiana de la figura de Sócrates: mientras que en 1841 predomina una evaluación más negativa, en 1846 se aprecia un enfoque marcadamente positivo. La explicación de este cambio de valoración ha de buscarse en el progresivo abandono de la perspectiva histórico-hegeliana y la adopción de un punto de

vista de corte tipológico<sup>5</sup>. En su tesis titulada *Sobre el concepto de ironía, en constante referencia a Sócrates*, defendida el 29 de septiembre de 1841 en la Universidad de Copenhague, Kierkegaard señala que el sabio ateniense emerge en un *punto de inflexión* de la historia universal: en el momento en el cual el individuo, aún sumergido en la inmediatez sensible, comienza a desprenderse de las determinaciones naturales de su comunidad de pertenencia para replegarse en la intimidad subjetiva de su espíritu. Concretamente hablando, Sócrates fue el producto de la descomposición de la *polis* clásica y contemporáneo del surgimiento de la sofística. Según Kierkegaard, los sofistas representaban “el *saber que se independiza* de la eticidad sustancial en el despertar de la reflexión” y su sabiduría fue “aquella capaz de imponerse a todas las ciencias en la vida pública, de modo que poseerla es poseer la llave maestra que permite abrir todas las puertas” (Kierkegaard, 2000, pp. 238-239). La actividad de Sócrates se dirigió contra la prédica sofística que instalaba un manto de sospecha sobre todo lo vigente. No para rehabilitar el orden establecido y salvaguardar la tradición en contra de la revolución intelectual de los sofistas y tampoco para proponer, como aquellos, un nuevo saber y una nueva organización social. Sócrates, anota Kierkegaard, “fue *meramente negativo*... Si los sofistas tenían respuesta para todo, él tenía las preguntas; si los sofistas sabían de todo, él no sabía nada en absoluto; si los sofistas podían hablar sin parar, él podía callar, i.e., conversar” (Kierkegaard, 2000, p. 244). Ahora bien, el constante indagar de Sócrates, más que la búsqueda incansable de la verdad significaba la radicalización de “la actitud interrogativa para desplazar infinitamente la respuesta” (González, 2008, p. 266). Sócrates cuestionaba a sus contemporáneos no para que estos ofrecieran respuestas cada vez más plenas y coherentes, sino para “para succionar a través de la pregunta el contenido aparente, dejando en su lugar un vacío” (Kierkegaard, 2000, p. 103)<sup>6</sup>. Sócrates, por tanto, fue una figura fronteriza. No pertenecía al *viejo mundo* en el que la autonomía y la reflexión individual no tenían cabida alguna, pero tampoco al *nuevo mundo* en el que la libertad subjetiva era el fundamento de todo orden. “Ese *estadio intermedio*, que no es el nuevo principio y sin embargo lo es (*potentia non actu*), es *precisamente la ironía*” (Kierkegaard, 2000, p. 245)<sup>7</sup>. Sócrates, como primer ironista, constituyó el despuntar de esa

subjetividad que, anticipando y vislumbrando la idealidad, no encuentra reposo en las instituciones y los conocimientos imperantes.

Poco tiempo después, en febrero de 1843, Kierkegaard publica, sirviéndose de un complejo entramado de pseudónimos, el libro que da inicio a su extensa actividad literaria: *O lo uno o lo otro*. Al igual que en su tesis doctoral, la atención del lector se dirige nuevamente hacia la fragmentación de la unidad política y sustancial del mundo antiguo y el surgimiento de la conciencia singular. No obstante, en esta ocasión, la *primicia* socrática se oculta para presentar al cristianismo como la *novedad absoluta* que irrumpe y marca un punto de quiebre en la historia de la humanidad (cf. Kierkegaard, 2006b, pp. 86-88). Esta nueva perspectiva lejos de suponer un eclipse de la figura de Sócrates habilita, por el contrario, un tratamiento más positivo y autónomo de su personalidad. De hecho, en la mayoría de los libros inmediatamente posteriores a *O lo uno o lo otro* se considera a Sócrates como un tipo de existencia auténtica que prefigura lo cristiano. En *Temor y Temblor* de 1843, la ignorancia socrática es concebida como una suerte de suspensión intelectual del orden mundano, semejante al movimiento de resignación infinita que precede el salto hacia la fe (cf. Kierkegaard, 2019, pp. 155-156). Recuperando y reelaborando un tópico de 1841, Vigilius Haufniensis, el autor pseudónimo de *El concepto de angustia* de 1844, señala a Sócrates como quien introdujo la ironía en la historia, definida esta última como el gesto mediante el cual el existente individual se aísla del mundo circundante para entablar un diálogo secreto consigo mismo y lo divino (cf. Kierkegaard, 2016b, pp. 241-242). El planteo de *Migajas Filosóficas* ya nada nos dice del Sócrates escéptico, destructor de las normas y las costumbres. En este libro publicado en 1844, lo socrático se presenta como una vía de acceso a la verdad a través de la interioridad y la reminiscencia y, al mismo tiempo, como un modelo de vínculo humano intersubjetivo de sesgo positivo (cf. Kierkegaard, 2016a, pp. 31-34). Por último, en el *Postscriptum* de 1846, Sócrates es el prototipo del pensador apasionado que se desentiende de la especulación objetiva para dedicar todas sus fuerzas al cuidado de su alma y de la de sus compatriotas (cf. Kierkegaard, 2008a, pp. 84-85 y p. 208). En suma, Sócrates podría ser considerado un exponente paradigmático de la *Religiosidad A*, es decir, de una

clase de vínculo auténtico con lo divino en la inmanencia o, para decirlo de otro modo, de una religión dentro de los límites de lo puramente humano.

El segundo período se extiende desde 1847 hasta los últimos días de la vida del danés. El punto saliente de esta fase lo constituye el tratamiento de la figura socrática desarrollado en el libro pseudónimo de 1849 titulado *La enfermedad mortal*. Anti-Climacus, el pseudónimo de turno, presenta al filósofo griego como el exponente más consistente del modelo pagano de existencia. Sócrates encarna, de forma ejemplar, la *vía subjetiva* que apuesta a resolver teórica y prácticamente las contradicciones antropológicas fundamentales a través de la razón y las virtudes propias de la naturaleza humana. Pero ahora, el foco está puesto en la insuficiencia e imperfección de lo socrático revelada por su contraposición práctica con lo cristiano —*vía subjetiva* en la cual a partir del reconocimiento de la realidad pecadora del individuo y la consecuente remisión de éste al poder que lo ha creado, reside la única superación de la alienación existencial (cf. Kierkegaard, 2008b, pp. 116-125)<sup>8</sup>. El Sócrates de *La enfermedad mortal* es, esencialmente, un individuo pagano que, al carecer de la conciencia del pecado, sólo es capaz de acceder a una *relación externa* con el Dios verdadero (cf. Pentzopoulou — Valalas, 1979, p. 154)<sup>9</sup>.

Nietzsche siempre pensó a Sócrates como un individuo emblemático que jugó un papel destacado en el proceso de disolución del mundo griego antiguo y en la configuración de los cimientos de la civilización moderna. Por esta razón, el análisis crítico de la personalidad y el pensamiento socráticos constituye uno de los puntos medulares del proyecto de *transvaloración de los valores* de Nietzsche (cf. Raymond, 2019, p. 840). No obstante, existen dos momentos en los cuales la figura del sabio ateniense ocupa el centro de la escena en las reflexiones nietzscheanas: el período de docencia en Basilea hasta la publicación de *El nacimiento de la tragedia* (de 1869 a 1872) y los últimos años de su producción literaria (de 1886-1889).

Nietzsche fija su imagen del sabio ateniense en la conferencia “Sócrates y la tragedia” pronunciada el 18 de febrero de 1870. Una versión ampliada de esta presentación se imprime y circula de manera privada en 1871 con el título “Sócrates y la tragedia griega”. Tras la introducción de algunos cambios en lo que respecta al orden de la exposición, el texto exten-

dido de la conferencia se incorpora en *El nacimiento de la tragedia* (capítulos 8 a 15). En esta sección de su obra, Nietzsche, en una tesis sumamente controversial desde el punto de vista filológico, afirma que la muerte de la tragedia y del espíritu trágico es el resultado de la actuación conjunta y coordinada de Eurípides y Sócrates. La tesis de Nietzsche es la siguiente: mientras que el juego entre lo apolíneo y lo dionisiaco explica el *nacimiento* del arte trágico en Grecia, la antítesis entre lo dionisiaco y lo socrático es la causa de la *destrucción* de la visión trágica de la existencia (cf. Nietzsche, 2000, p. 113)<sup>10</sup>. Ahora bien, ¿quién es Sócrates en *El nacimiento de la tragedia*? Hay tres elementos claves en la presentación del joven catedrático de Basilea. Primer elemento: Sócrates como el primer *hombre teórico* de la historia, es decir, como el cultor de un intelectualismo desproporcionadamente optimista. Con Sócrates irrumpe la “creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (Nietzsche, 2000, p. 133). Segundo elemento: Sócrates como un racionalista desmesurado enemigo de todo lo instintivo. La aparición de Sócrates supone la hipertrofia del pensamiento y la declaración de la *conciencia* como elemento configurador y dominador de la psiquis humana. En Sócrates el orden convencional de las cosas está invertido: por un lado, el instinto, lo oculto e inconsciente, ya no es fuerza creadora, sino que se convierte en crítico; por el otro, la conciencia deja de ser la instancia evaluadora y disuasoria para devenir una potencia creadora (cf. Nietzsche, 2000, pp. 122-123)<sup>11</sup>. Tercer elemento: Sócrates como el fundador de una moral racionalista. El socratismo exige e instituye un “lazo necesario y visible entre la virtud y el saber” (Nietzsche, 2000, p. 128) de forma tal que la conducta personal sólo está existencialmente justificada si es posible clarificar las razones que las sustentan. Cuarto elemento: Sócrates como crítico de la imitación artística del mundo, esto es, como el impulsor, a través de su discípulo Platón, del dualismo metafísico occidental que distingue entre lo real/verdadero/superior y lo aparente/ficticio/inferior (cf. Nietzsche, 2000, p. 126).

A más de una década de la publicación de su libro sobre el auge y el declive de la tragedia griega y poco antes de su colapso mental, Nietzsche vuelve a concentrar su atención en

Sócrates<sup>12</sup>. La expresión más contundente del abordaje nietzscheano del socratismo en este período lo constituye el capítulo titulado “El problema de Sócrates” de *El crepúsculo de los ídolos*. En *El nacimiento de la tragedia*, el filósofo alemán se había preguntado por la causa de la decadencia del mundo griego y, en respuesta a esta cuestión, había señalado a Sócrates. Ahora, en cambio, era necesario determinar si el sabio ateniense era efectivamente un *décadent* y bajo qué condiciones pudo surgir el tipo humano que él encarnaba. De esta manera, en el libro de 1888, Sócrates pasa a ser concebido como síntoma emergente de un debilitamiento cultural previo. La supremacía de Atenas sobre las demás *polis*, como resultado de su papel protagónico en las Guerras Médicas, condujo a la desaparición del sistema de rivalidades que había prevalecido entre las ciudades griegas. Este sistema, durante largo tiempo, había fomentado el surgimiento de un tipo humano superior en el seno de cada una de las *polis*. Se produjo, por tanto, un relajamiento moral entre los ciudadanos atenienses, quienes dejaron de poner sus pasiones al servicio de los intereses comunitarios y comenzaron a orientarlas hacia su propio bienestar individual. Los individuos atenienses comenzaron a desgajarse de su destino común y buscaban con desmesura el dominio sobre los demás. “En todas partes los instintos se encontraban en anarquía; en todas partes se estaba a dos pasos del exceso: el *monstrum in animo* era el peligro general” (Nietzsche, 2002, p. 48). Para hacer frente a esta rebelión de los instintos, en la que cada uno busca dominar tiránicamente a los demás, surge el *remedio* socrático: la contra-tiranía de la razón. Sin embargo, la *cura* que Sócrates propone para la decadencia no era más que la manifestación de la decadencia, porque esta terapéutica se limita a reemplazar una enfermedad por otra peor: en lugar de procurar la armonía de las distintas fuerzas de la personalidad, sentencia a muerte a un aspecto de la existencia en beneficio de otro (cf. Nietzsche, 2002, p. 49 y Cragnolini, 2003, pp. 60- 61). La conclusión a la que nos invita Nietzsche es la que él mismo ya había expresado en *La ciencia jovial*: por debajo de la conducta alegre y vital de Sócrates, por debajo de su porte sereno y jocosos, palpaba un padecimiento existencial subterráneo (cf. Nietzsche, 2014b, pp. 530-531). La entronización de la razón y la dialéctica, a su vez, trajo consigo una transformación del orden político y social sin

precedentes. La dialéctica socrática, esto es, el arte de exhibir las razones personales que validan la conducta individual y mostrar su superioridad sobre las justificaciones ajenas, implica el desprecio de la autoridad que la tradición le confiere a los poderes instituidos (cf. Nietzsche, 2002, pp. 46 -47). Se trataba, en suma, de una *técnica del resentimiento plebeyo*, “un *medio* para que los oprimidos adquieran poder sobre sus superiores sociales” (Raymond, 2019, p. 871). De la mano de la dialéctica socrática, emerge un nuevo tipo de organización política que exige de sus integrantes el acatamiento mutuo de un sistema de discusión y argumentación lógica, dejando atrás las costumbres y saberes ancestrales, así como los lazos genealógicos.

## 2. La imagen kierkegaardiana y nietzscheana de Grecia

La imagen que Kierkegaard y sus pseudónimos forjaron de los griegos depende, fundamentalmente, de la concepción hegeliana del helenismo. Las características distintivas de la civilización helénica son la armonía y el equilibrio, presentes tanto en el plano antropológico como en el plano político. El hombre del helenismo pagano disfrutaba de una existencia apacible cuya nota saliente era la serena y orgánica relación entre las facultades mentales y corporales, que, en su unidad, constituían la totalidad de su ser. Entre los griegos, puede leerse en *O lo uno o lo otro*, no existía discordia entre lo sensible y lo psíquico, lo cual permitía canalizar la energía erótica hacia el desarrollo de una perfección antropológica (cf. Kierkegaard, 2006b, p. 86). Para el autor pseudónimo de *El concepto de angustia*, el término que devela el secreto del mundo griego es “belleza” (cf. Kierkegaard, 2016b, p. 180). Políticamente hablando, la principal característica de Grecia fue la integración inmediata y natural del hombre particular en la sociedad: no existía ningún *hiato* o *desgarraamiento* entre la vida privada del individuo y la vida pública de la comunidad; la identidad y los intereses particulares del individuo convergían sin conflicto con la identidad y los intereses colectivos de su grupo de pertenencia. Nietzsche, en consonancia con la moda intelectual de su época, le rinde tributo al genio griego, pero se aparta de la perspectiva clasicista alemana que se encandila ingenuamente con el áureo resplandor de la Magna Grecia. “Sin duda sigue experimentando la *Griechenlandssehnsucht*, la nostalgia de los griegos, pero a la vez lucha por ofrecer una

nueva visión de los mismos, por conseguir un nuevo acceso al mundo griego” (Ginzo Fernández, 2000, p. 101). Desde su juventud estuvo interesado en resaltar los claroscuros del pueblo griego para desmentir la comprensión humanista/racionalista y —por ello— parcial que de este pueblo se había formado el pensamiento ilustrado. La filología alemana de los siglos XVIII y XIX se detuvo únicamente en aquel mundo luminoso, medido y de formas claramente definidas que nos llega desde la Antigüedad a través de Platón y Aristóteles. Según el catedrático de Basilea, la noble lucha de Goethe, Schiller y Winckelmann no fue capaz de desentrañar el misterio helénico y, por ende, tampoco pudo transformar la cultura del presente. Lamentablemente, el esfuerzo de estos pensadores sólo sirvió para dar paso a un cotilleo académico insustancial que se entretuvo “juguetando con la «armonía griega», la «belleza griega», la «jovialidad griega»” (Nietzsche, 2000, p. 171). Nietzsche, por su parte, no se conforma con esta perspectiva unilateral y detecta un segundo y más originario aspecto del fenómeno griego signado por la oscuridad, el desgarramiento y la desmesura. La idea rectora que guía su comprensión de Grecia es que por debajo y como sustrato fundacional del mundo olímpico-apolíneo palpita un mundo titánico-dionisiaco. Los griegos no apostaron a la neutralización absoluta de las pasiones vitales, sino que lograron nutrir y revitalizar su cultura a partir de la transfiguración apolínea de los profundos impulsos dionisiacos. Desde la perspectiva esbozada por Nietzsche, toda la historia de Grecia puede leerse como la aparición sucesiva de formaciones culturales resultantes del predominio alternante de lo dionisiaco sobre lo apolíneo o de lo apolíneo sobre lo dionisiaco; siendo la tragedia, en este sentido, un éxito tardío del genio helénico (cf. Burgos, 1993, pp. 15-33). En el *drama musical ático* la tensión agonal entre Apolo y Dioniso alcanza un punto en el cual ambos contendientes ceden recíprocamente terreno y conciertan una alianza artística y existencial que permitió activar el máximo potencial creativo de la civilización griega. Así, como apunta Nietzsche en un borrador de 1875, la investigación de la Antigüedad helénica nos hace partícipes de algo propio del hombre que nada tiene que ver con la *humanitas* de los estudios clásicos (cf. Nietzsche, 2005, p. 137), puesto que el contacto con los griegos desvela aquello que la noción de *humanitas* busca ocultar: que el ser humano es también *naturaleza* (cf. Gutierrez Girardot, 1966,

p. 82). Por tanto, la intervención teórica de Nietzsche hizo añicos el espejo en el que el individualismo europeo moderno solía contemplarse con satisfacción. En síntesis, la imagen nietzscheana de Grecia complejizó la noción de subjetividad al incorporar una multiplicidad de fuerzas impersonales que socavaron la medida burguesa y desafiaron la celebrada autonomía del sujeto.

A pesar de su idealizado retrato de Grecia, Kierkegaard siempre guardó profundas reservas respecto al mundo helénico. El pensador danés nunca concedió a lo helénico un valor positivo *per se*. Según su parecer, es preferible ser un habitante de la Hélade que un alma de la cristiandad moderna; sin embargo, frente a un auténtico cristiano, un griego queda en falta (cf. Scopetea, 1998, p. 144). Kierkegaard piensa que la armoniosa síntesis que caracterizó al mundo de los griegos habría sido lograda sin mayores esfuerzos vitales ni grandes combates existenciales; por este motivo, el helenismo se apartó a sí mismo del camino hacia el reconocimiento del valor absoluto y verdadero de la singularidad<sup>13</sup>. La conciencia del carácter irrevocable de los efectos históricos del cristianismo torna inviable la apuesta en favor de un renacimiento del espíritu helénico: el pasado griego permite criticar el presente moderno, pero jamás se constituye como un futuro posible y deseable (cf. Kierkegaard, 2016b, p. 193).

La reconstrucción nietzscheana de Grecia se sitúa en las antípodas de la visión kierkegaardiana: la civilización helénica no fue fruto de un equilibrio inmediato; por el contrario, fue el resultado de una ardua conquista. La diferencia en la apreciación entre Kierkegaard y Nietzsche radica en que lo que el segundo denomina «dionisiaco» y el primero llama «erotismo o sensualidad inmediata» representa, para el pensador danés, una consecuencia indirecta —y no originaria— de la introducción del *principio espiritual* en el mundo a través del cristianismo. Como tal, constituye una fuerza vital que no pertenece al universo existencial de los griegos (cf. Kierkegaard, 2006b, pp. 87-88 y Klossowski, 2010, pp. 138-140<sup>14</sup>). De acuerdo con el filósofo danés, el alma griega pudo gobernar plácidamente sobre lo «dionisiaco» porque no lo experimentaba como una pasión desbordante y desatada. En cambio, para el filósofo alemán, la grandeza de la civilización griega, a diferencia de la cristiana, residía en sublimar la sensualidad inmediata en su máxima intensidad, sin recurrir a una exclusión o aniquilación radical.

### 3. La fealdad de Sócrates y la inversión cristiana del mundo antiguo

De imponerse la necesidad de resumir en un único concepto la esencia de Grecia, según la concepción ideal de los estudios clásicos, el concepto escogido sería el de «*kalokagathía*». Posee *kalokagathía* aquello que es bello y bueno. La consonancia de belleza y la bondad remite a su vez a la posesión de nobleza: ser *kalos kagathos* implicaba también cierta pureza racial. Ahora bien, la noción de *kalokagathía* expresa la armonía entre lo psíquico y lo corporal. Para los griegos, en particular, implicaba una continuidad ontológica entre el exterior y el interior: la belleza del cuerpo era concebida como reflejo de la excelencia moral del alma, entendiendo el cuerpo como la forma sensible de ésta. La conclusión natural, que tanto Kierkegaard como Nietzsche extraen, es que dentro del universo helénico la «fealdad» era considerada un signo negativo y sospechoso, que escondía algún tipo de degeneración corporal con consecuencias éticas negativas.

Ya en su tesis de 1841 Kierkegaard se ocupó del problema de la *apariencia* externa de Sócrates. El filósofo danés alude al célebre encuentro del sabio ateniense con el fisonomista Zópiro relatado por Cicerón. Tras examinar físicamente a Sócrates, Zópiro concluyó que en él habitaban numerosos vicios, lo cual provocó la risa de los presentes. Sin embargo, Sócrates tranquilizó al fisonomista afirmando que tenía razón, pero que, gracias al auxilio divino, había logrado dominar todos esos vicios (cf. Cicerón, 2005, p. 384). El saber del que hace gala Zópiro, reflexiona Kierkegaard, descansa sobre el presupuesto de la conmensurabilidad entre el fenómeno (el cuerpo) y la esencia (el alma), según el cual la apariencia exterior era capaz de manifestar la verdad de lo interior. Por esta razón, el análisis fisonómico de Sócrates estaba destinado a fracasar. Ahora bien, de acuerdo con Kierkegaard, lo que para otro griego hubiera sido una desdicha, se convierte en Sócrates en motivo de algarabía. Para el sabio ateniense la discrepancia entre su aspecto físico y su cualidad moral no le generaba sorpresa alguna. Más bien, veía en esta disparidad una confirmación de su naturaleza irónica. Era la prueba de que lo interior, a pesar de todos sus esfuerzos, no era capaz de remodelar lo exterior (cf. Kierkegaard, 2000, p. 246).

Cinco años más tarde, en el *Postscriptum*, Kierkegaard, a

través de la pluma del pseudónimo Johannes Climacus, vuelve a centrar su atención en el aspecto físico de Sócrates. El tópico se trae a colación en el seno de una descripción del modo en que el paganismo concibe el vínculo entre lo humano y lo divino. Según Climacus, el paganismo postula una relación inmediata o directa entre Dios y el individuo humano. Expresado de otro modo, según la concepción pagana si Dios se comunica con el ser humano lo hace sin hacer lugar al más mínimo atisbo de duda sobre su condición, es decir, se presenta revestido con toda su majestad, con una *figura impresionante*. En el cristianismo, en cambio, la relación entre lo humano y lo divino es espiritual o indirecta, esto es, Dios se presenta ante el individuo humano sin recurrir a su grandeza, de *incógnito* (cf. Kierkegaard, 2008a, pp. 247 – 249). Para clarificar esta cuestión, Climacus echa mano a un caso análogo: la apariencia de Sócrates.

A diferencia de lo que ocurría en la tesis doctoral, Sócrates ya no es presentado como el primer ironista, sino como un *maestro de lo ético* consciente de que debía relacionarse con sus discípulos de forma indirecta. Según los estándares de la cultura griega, la fisonomía silénica de Sócrates era signo de una personalidad desequilibrada, lo que cuestionaba su idoneidad como educador. “Era muy feo, tenía los pies toscos y, sobre todo, contaba con un número de protuberancias en su frente y otras partes, lo cual era bastante para convencer a cualquiera de que se trataba de un personaje depravado” (Kierkegaard, 2008a, p. 250). Sin embargo, con su característico sentido del humor, Sócrates consideraba que su aspecto físico, tan denostado por muchos, era en realidad una herramienta pedagógica invaluable. Más aún, según Johannes Climacus, el sabio ateniense estaba convencido de que la verdadera desventaja habría sido poseer un atractivo estético envidiable. Una apariencia bella habría suscitado en sus seguidores sentimientos de idolatría: abortos en la contemplación devota de su imagen, habrían reducido sus esfuerzos a una imitación superficial del maestro. Su fealdad, en cambio, los mantenía a distancia, orientados hacia su propia interioridad y enfocados en el cumplimiento de su tarea ética (cf. Kierkegaard, 2008a, p. 251). No obstante, la apariencia de Sócrates contenía una verdad metafísica más profunda; devela que lo interior y lo exterior son inconmensurables. Para Kierkegaard, la contradicción entre la exterioridad y la interioridad socrática anticipa aquello que

el cristianismo expresa radicalmente a través de la paradoja del Dios-hombre<sup>15</sup>: la posibilidad de que el fenómeno sensible *oculte* la verdad de la realidad esencial.

Nietzsche, invirtiendo el marco del análisis kierkegaardiano, evalúa la fealdad socrática a partir del *canon* cultural de la antigüedad<sup>16</sup>. El filósofo alemán retoma, hacia el final de su vida, la anécdota del encuentro entre Sócrates y Zópiro. “Cuando aquel fisonomista le hubo desvelado a Sócrates quién era él, una madriguera de todos los apetitos malos, el gran irónico pronunció todavía una frase que da la clave para comprenderlo. «Es verdad, dije, pero he llegado a ser dueño de todos»” (Nietzsche, 2002, p. 48). La carencia de armonía física reflejaba una constitución anímica alterada, una *anarquía de los instintos* que estaba a la vista de todo el mundo. Ahora bien, el mismo Sócrates daba por válida la criminalización fisionómica de su persona. De hecho, su proyecto ético-existencial se encaminaba a contrarrestar el desarreglo moral de sus pasiones a través del dominio de la razón radicalizada y el ascetismo. Lo que Nietzsche critica de esta propuesta socrática no es el ímpetu por lograr un triunfo sobre los instintos, sino el hecho de que sobre ellos se pretenda una victoria absoluta y definitiva. Sócrates es guiado por el objetivo de conservar la vida humana, individual y comunitaria, amenazada por los excesos de las pasiones naturales. No obstante, el paradójico precio que paga por esta conservación no es otro más que la *degeneración* de esa misma vida que deseaba asegurar<sup>17</sup>. Al reducir lo humano a su aspecto intelectual y consciente; la existencia queda separada de su propia potencia vital y, de este modo, se condena a un progresivo agotamiento hasta llegar a la esterilidad.

En *El crepúsculo de los ídolos*, como hemos señalado, lo socrático se presenta no solo como una causa aceleradora, sino también, y de manera más fundamental, como un efecto derivado de la *degeneración* de la vida. El desagradable aspecto de Sócrates se concibe como el resultado directo de un proceso de decadencia fisiológica que afectaba al pueblo griego. En la argumentación nietzscheana la fealdad socrática queda doblemente referida, por una parte, al origen plebeyo de Sócrates y, por otra parte, a una línea de evolución racial cuya *pureza* había sido contaminada (cf. Nietzsche, 2002, p. 45). Aun dejando en suspenso la decisión a favor de una lectura literal o metafórica de la obra nietzscheana<sup>18</sup>, nos interesa resaltar que, sobre el final de su producción in-

telectual, el filósofo alemán termina identificando la base vital del socratismo con la del judeocristianismo (cf. Valadier, 1982, pp. 338-339). Para Nietzsche, la fealdad, la marginalidad social y la debilidad fisiológica son rasgos distintivos de los primeros seguidores de Jesús de Nazaret, atributos que se condensan en el símbolo paulino por excelencia: el «Dios Crucificado» (cf. Nietzsche, 2008, p. 89 y p. 99)<sup>19</sup>.

Nietzsche y Kierkegaard coinciden en que la apreciación afirmativa de la fealdad es un tópico específicamente cristiano: allí donde lo feo se estima positivamente los valores de la antigüedad se han invertido. El filósofo alemán se ocupa de la fealdad en el contexto de un análisis fisiológico del derrumbe cultural del mundo antiguo. La predilección de los destinatarios originales del mensaje cristiano por lo feo le permite establecer el perfil social de los primeros cristianos y el contenido explosivo de la novedad religiosa y política que ellos anuncian: Dios ha proclamado —y, por ello mismo, elegido— la plena humanidad de aquellos hombres despreciados por el mundo antiguo; los *más débiles e innobles* de la sociedad. Esta preferencia por los oprimidos fue abandonada cuando el cristianismo comenzó a interpelar a las capas más encumbradas de la sociedad y, por este motivo, se vio forzado a remodelar la imagen de su fundador para convertirlo en un modelo estético con el cual los nuevos cristianos pudieran identificarse.

Tras dos milenios de historia, Kierkegaard llama a sus contemporáneos a permanecer fieles a la fealdad de Jesús de Nazareth insistiendo en la necesidad de desmontar el proceso de embellecimiento paganizante de Cristo y recuperar el carácter originario del cristianismo. Ahora bien, la reivindicación kierkegaardiana de la fealdad de Cristo no implica una exhortación cristiana en favor de los pobres y los desheredados del mundo. Aquello que es negado al rechazar el proceso de revestimiento estético de Cristo es la utilización del logos estético —ya sea que el mismo responda al logos clásico de la filosofía griega o al logos dialéctico del idealismo alemán— como instrumento teológico. Kierkegaard entiende que el deseo e interés por lo bello es incapaz de impulsarnos más allá de la esfera humana en dirección *ascendente* hacia Dios. Entre lo espiritual y lo sensual no hay continuidad alguna sino un profundo hiato del cual la fealdad nos advierte; entre el Dios cristiano y el mundo existe una distancia infinita que sólo puede ser recorrida en una única dirección: la *descendente*.

## Agradecimientos

El presente artículo es el resultado del trabajo de investigación realizado en el marco del Proyecto "Tiempo, pensamiento e inconsciente. Un retorno a Capitalismo y Esquizofrenia" financiado por la Universidad de Morón.

## Referencias Bibliográficas

- Brobjer, T. (2003). Notes and Discussions Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard. *Journal of the History of Philosophy*, 41 (2), 251 - 263.
- Burgos Diaz, E. (1993). *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Zaragoza: Prensas Universitarias.
- Ciceron, M. (2005). *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Gredos.
- Cragnolini, M. (2003). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Dip, P. (2002). La crisis de los valores cristianos en el siglo XIX: Kierkegaard y Nietzsche. *Universitas Philosophica*, 19 (38), 191 – 204.
- Dip, P. (2010). Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana. Buenos Aires: Gorla.
- Dobre, C. (2023). Nietzsche como el "doble" de Kierkegaard. La transmutación de los valores como núcleo de la filosofía existencial. *Estudios Kierkegaardianos*, 9, 123-146.
- Ginzo Fernández, A. (2000). Nietzsche y los griegos. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, 85-135.
- González, D. (2008). La hermenéutica de la Ironía: Visibilidad y discursividad en la interpretación kierkegaardiana de Sócrates. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 64, (2/4), 261 – 269.
- Gutierrez Girardot, R. (1966). *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hadot, P. (2006). *Elogio de Sócrates*. Méjico: Me cayó el veinte.
- Hyde, J. (2016). *Concepts of power in Kierkegaard and Nietzsche*. London/New York: Routledge.
- Jaeger, W. (2010). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1959). *Razón y Existencia*. Cinco Lecciones. Buenos Aires: Nova.
- Kierkegaard, S. (2000). Sobre el concepto de ironía. En *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 1* (pp. 66-366). Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006a). *El Instante*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2006b). *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 2/1 O lo uno o lo otro*. Un fragmento de vida I. Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2008a). *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas Filosóficas*. Méjico: Universidad Iberoamericana de México.
- Kierkegaard, S. (2008b). *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016a). Migajas Filosóficas o un poco de Filosofía. En *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 4/2*, (pp. 25-124). Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2016b). El concepto de angustia. En *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 4/2*, (pp. 125 – 278). Madrid: Editorial Trotta.
- Kierkegaard, S. (2019). Temor y Temblor. En *Escritos de Soren Kierkegaard. Volumen 4/1* (pp. 105 – 208). Madrid: Editorial Trotta.
- Klossowski, P. (2010). Don Juan de Kierkegaard. En *Acephale. Religión, Filosofía, Sociología. 1936-1939* (pp. 137 – 149). Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Llevadot, L. (2009). Negatividad: la figura de Sócrates en la obra de Kierkegaard. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIV, 269 – 280.
- Löwith, K. (2022). Kierkegaard und Nietzsche oder Philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus, 1933. En *Sämtliche Schriften 6. Nietzsche* (pp. 53-74). Berlin: J. B. Metzler.
- Miles, T. (2013). *Kierkegaard and Nietzsche on the best way of life: A new method of ethics*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Mondolfo, R. (1996). *Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Nichols, M. (2009). *Socrates on friendship and community. Reflections on Plato's Symposium, Phaedrus, and Lysis*. New York: Cambridge University Press
- Nietzsche, F. (1999). *Más allá del bien y del mal. Preludio a una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Madrid: Alianza Editorial.

- Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2005). *Nosotros los filólogos. “El valor de la vida” de Eugen Dühring (Fragmentos póstumos, invierno 1874 - verano 1875)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2008). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2014a). El caminante y su sombra. En *Nietzsche* (pp. 157-303). Barcelona: Gredos.
- Nietzsche, F. (2014b). La ciencia jovial. En *Nietzsche* (pp. 305-607). Barcelona: Gredos.
- Nietzsche, F. (2022). *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Pentzopoulou – Valalas, T. (1979). Kierkegaard et Socrate ou Socrate vu par Kierkegaard. *Les Études philosophiques*, 2, 151-162.
- Raymond, C. C. (2019). Nietzsche’s Revaluation of Socrates. En Moore, Ch. (Ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Socrates* (pp. 837 – 880). Leiden, Países Bajos: Brill.
- Rocca, E. (2020). Kierkegaard. Secreto y testimonio. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Scopetea, S. (1998). Kierkegaard the Greek. *Enrahonar*, 19, 143-146.
- Stewart, J. (2017). *Soren Kierkegaard: subjetividad, ironía y la crisis de la Modernidad*. Méjico: Universidad Iberoamericana de México.
- Taubes, J. (2007). La justificación de lo feo en la tradición cristiana primitiva. En *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica* (pp. 118-141). Buenos Aires: Katz.
- Valadier, P. (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Valls, A. (2006). Kierkegaard, um leitor de Nietzsche *avant la lettre*. *Cadernos Nietzsche*, 21, 47-62.
- Vattimo, G. (2003). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.

1. Sin ánimo de ser exhaustivos citamos los trabajos de Dip (2002), Valls (2006), Miles (2013), Hyde (2016) y Dobre (2023). Para un estudio sobre la relación histórica entre Nietzsche y Kierkegaard, Brobjer (2003).
2. Consideramos importante mencionar un antecedente de nuestro artículo, el trabajo de Nichols (2009, pp. 7 - 24).
3. El carácter desmundanizado del cristianismo kierkegaardiano es un tópico recurrente en los análisis de la obra del danés. Remitimos al lector interesado a los libros de Patricia Dip (2010) *Teoría y praxis en Las obras del amor* (pp. 155 - 197, especialmente pp. 171 - 180) y Ettore Rocca (2020) *Kierkegaard. Secreto y testimonio* (pp. 220 - 230). La figura de Sócrates pierde centralidad hacia el final del itinerario intelectual del danés, porque pasa a formar parte de la perspectiva mundana con la que rompe el cristianismo radicalizado.
4. Tras la publicación del Postscriptum no científico y definitivo a las *Migajas Filosóficas* a comienzos de 1846, Kierkegaard proyectaba trabajar como pastor en una localidad rural y abandonar su actividad literaria. Sin embargo, modifica sus planes y continúa escribiendo. Se denomina primera autoría al conjunto de obras, firmadas con pseudónimo y nombre propio, publicadas entre 1843 y 1846. Los libros publicados entre 1846 y 1855 constituyen la segunda autoría.
5. El punto de vista tipológico establece que existen diversos tipos de pensamiento o concepciones del mundo y estos modelos son asequibles a todo hombre sin importar el momento histórico en el cual éste viva. En contraposición, el punto de vista histórico entiende que existe una sucesión cronológica de tipos de pensamiento o concepciones del mundo; por lo cual no todo tipo o concepción es objeto de la elección en una determinada época.
6. En este sentido, la indagación socrática se diferencia del cuestionamiento platónico. El preguntar de Platón es especulativo y por ello “presupone la plenitud de una respuesta posible. No se pregunta con el mero fin de polemizar irónicamente con el adversario, sino con el fin de hallar una respuesta verdadera y por lo tanto presuponiendo que ésta existe... le incumbe una dialéctica que pretende «construir la realidad con la idea», reorganizar la realidad una vez ésta ha sido mostrada como hipotética y tras haber sido hallada la idea que le corresponde para dotarla de sentido y de verdad” (Llevarot, 2009, p. 275).
7. Kierkegaard discute el puesto que Hegel le asigna a Sócrates dentro de la *historia universal*. Para el filósofo alemán, Sócrates fue el *fundador de la moral*; Kierkegaard, en cambio, entiende que Sócrates no juega papel positivo alguno en la historia. Sobre esta cuestión puede consultarse Stewart (2017, pp. 101 – 103).
8. Kierkegaard termina por despegarse de la perspectiva teológica que ve en Sócrates un alma natural cristiana. Tras su eclipse medieval, la figura de Sócrates recobró una importancia de primer orden durante la Modernidad. Sócrates era el representante de una religión natural que corroboraba la verdad intelectual y ética inscrita en el seno de la religión cristiana (cf. Jaeger, 2010, pp. 389 - 390). Kierkegaard se acerca a esta posición en un momento particular de su obra; precisamente allí donde sus pseudónimos asumen una postura más filosófica (*Migajas Filosóficas* y *Postscriptum*).

Más adelante, cuando encarna una perspectiva radicalmente teológica (La enfermedad mortal) en la cual es imposible conciliar la fe en la omnipotencia de la Gracia y la fe en las “disposiciones naturales” del hombre, el abismo que distancia a Sócrates de Jesús es tan profundo como el que distancia a cualquier hombre de Dios.

9. El gran déficit del pensamiento moral de Sócrates es el haber permanecido ajeno a la más profunda dimensión de la libertad humana, que está “ligada a la posibilidad de hacer el mal sabiendo que es el mal” (Pentzopoulou – Valalas, 1979, p. 155).

10. Deleuze comenta que el gran descubrimiento de Nietzsche en El nacimiento de la tragedia no es la oposición dialéctica entre Dionysos y Apolo, sino “aquella, más profunda, entre Dionysos y Sócrates” (Deleuze, 2002, p. 24). Sin embargo, el desarrollo intelectual del filósofo alemán no se detiene en este punto, “porque Sócrates es demasiado griego... [y] no da a la negación de la vida toda su fuerza... La oposición Dionysos - Sócrates es sustituida por la verdadera oposición: «¿Se me ha entendido? - Dionysos contra el crucificado»” (Deleuze, 2002, p. 25).

11. El siguiente comentario de Gianni Vattimo clarifica este segundo elemento y muestra su conexión con el primero: “Sócrates prefiere el saber que no sabe a cualquier forma de cognición, aunque útil y eficaz, que sea, sin embargo, solo instintiva, no demostradamente fundada... La situación de privilegio de la conciencia en su estructura formal (saber que no se sabe) es correlativa a la visión del mundo como sistema racional que, aun cuando no sea actualmente conocido por completo, no obstante, conlleva ya en sí, en los principios que lo rigen, la posibilidad de una universal penetrabilidad y de una organización total” (2003, pp. 83-84).

12. Entre la primera y la segunda lectura nietzscheana de Sócrates, cabe identificar una etapa intermedia en la que el tratamiento del sabio ateniense es, en principio, positivo (por ejemplo, cf. Nietzsche, 2014a, p. 163 y pp. 204 - 205 y Nietzsche, 2014b, p. 517 y pp. 530-531). Según Rodolfo Mondolfo, en este período intermedio Nietzsche valora positivamente la ironía destructora de Sócrates porque “ve su propio destino hermanado al socrático en la lucha implacable contra los principios convencionales, enemigos de la verdad y más peligrosos que la mentira” (Mondolfo, 1996, p. 81). En esta fase “ilustrada”, Nietzsche presenta a Sócrates como un héroe de la ciencia necesario para su tiempo (cf. Nietzsche, 1999, p. 168 y Nietzsche, 2022, pp. 250-251). Sin embargo, esta valoración de la figura socrática solo puede entenderse en el contexto de la apreciación nietzscheana de la ciencia, tal como se desarrolló en los últimos años de la década de 1870 y los primeros de la de 1880.

13. Para Kierkegaard, a diferencia de los jóvenes hegelianos, no existe un camino dialéctico que desemboque en el cristianismo. La cultura y filosofía griega no constituyen una preparación para el Evangelio, del mismo modo que a través de la razón natural es imposible acceder a los misterios esenciales del cristianismo. La verdad del cristianismo es una verdad revelada: es producto de la acción de Dios que irrumpe de modo imprevisible en el curso de la historia de los hombres. Cuando Kierkegaard analiza el curso de la historia del mundo siempre arriba a la misma conclusión: la dialéctica del mundo no se desarrolla en dirección al cristianismo. Esta conclusión es una y la misma ya sea que se evalúe los tiempos anteriores como los tiempos posteriores al cristianismo.

14. Para Kierkegaard el cristianismo introduce el principio espiritual en el mundo. La consecuencia directa de esta introducción fue la configuración de la sensualidad como pecado, es decir, como fuerza pasional que no se ajusta a ninguna medida.

15. La caracterización de la fealdad del sabio ateniense que realiza el pseudónimo kierkegaardiano se “calca” sobre la presentación que Clemente de Alejandría realiza de la figura del Mesías de Galilea. Para Clemente, Cristo se muestra feo para no distraer a nadie de su predicación (cf. Taubes, 2007, pp. 134-135).

16. En términos generales, puede afirmarse que Kierkegaard reflexiona desde el cristianismo y dirige su crítica al paganismo, mientras que Nietzsche, en sentido inverso, piensa desde el paganismo y ataca al cristianismo. Kierkegaard se esfuerza por descubrir el paganismo encubierto en un cristianismo mundanizado, mientras que Nietzsche se dedica a desenmascarar el cristianismo subyacente en una sociedad que presume haber alcanzado la secularización y superado los principios teológicos.

17. Raymond señala que el análisis que Nietzsche realiza de la anécdota pone patas para arriba las lecturas filosóficas convencionales de la misma. Para la tradición, “historia de Zopiro es un testimonio del poder transformador de la filosofía: incluso alguien tan innatamente vicioso como Sócrates puede volverse virtuoso mediante la disciplina de la razón” (Raymond, 2019, p. 872). De acuerdo con Nietzsche, “la vida racionalmente ordenada de Sócrates no es un signo de victoria sobre sus instintos descontrolados, sino una expresión más de decadencia. Según Nietzsche, que Sócrates se haya convertido en amo (Herr) de sus impulsos lujuriosos significa, simplemente, que la razón (Vernunft) fue instaurada como un tirano en su alma. Sócrates y sus contemporáneos necesitaban que la razón tiranizara sus instintos anárquicos para evitar una completa disolución” (Raymond, 2019, p. 873).

18. Nietzsche no estaría hablando de una vida inferior o decadente desde un punto de vista biológico-racialista. Por vida decadente entiende aquel tipo de existencia que para escapar de la visión trágica de lo real adopta las ilusiones metafísicas transmundanas sin asumir su carácter ficcional. Ahora bien, si cuando Nietzsche utiliza estas expresiones fisiológicas habla en un sentido literal su ética se reduce a una práctica atroz; si, por el contrario, se expresa en tono metafórico cabe considerar su accionar como irresponsable y temerario en la medida en que no se lo puede hacer ajeno de los usos dados a su pensamiento. Como afirma Löwith, no existe total independencia entre aquellos que proponen y enseñan algo y aquellos que obran conforme a esa enseñanza o responden a ella, aun cuando tergiversen dicha enseñanza. El filósofo debe ser consciente de que su escritura se introduce en el mundo provocando efectos históricos que pueden ir más allá de sus intenciones originales.

19. Para una eventual respuesta de Kierkegaard a estos pasajes de El Anticristo se puede consultar el trabajo de Álvaro Valls (2006, pp. 54-55).