

Tesis doctoral

UNIVERSIDAD DE GRANADA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II



**La filosofía como terapéutica en Nietzsche. El concepto de
enfermedad en su pensamiento**

Amparo Carrillo Sáenz

2024

**La filosofía como terapéutica en Nietzsche. El concepto de
enfermedad en su pensamiento**

Amparo Carrillo Sáenz

Tesis Doctoral

Departamento de Filosofía II

Universidad de Granada

Director:

Doctor Álvaro Pablo Vallejo Campos

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Amparo del Rocío Carrillo Sáenz
ISBN: 978-84-1195-685-7
URI: <https://hdl.handle.net/10481/102497>

Agradecimientos:

Agradezco el apoyo y la orientación de mi director Dr. Álvaro Vallejo por su confianza, paciencia y apoyo en el proceso largo, prolongado y complejo que significó la realización de este trabajo.

Dedico este esfuerzo a mi padre Jorge Armando Carrillo, quien con su ejemplo, generosa confianza y apoyo total me acompañó en el inicio de esta aventura que no pudo ver culminada dada su pronta partida.

A mi madre y mi familia por su apoyo, en especial también a mi hijo Rafael, quienes siempre han confiado en que, pese a las grandes dificultades de estos años, podría sacar adelante esta empresa.

A mi eterna amiga y compañera Sofía por su amor y confianza, porque siempre me alentó y supo escuchar mis reflexiones, sostenerme en mis incertidumbres, debilidades y frustraciones, confiada en que con esfuerzo y dedicación culminaría este proceso.

A todos los que han estado presentes como interlocutores, críticos, animadores y también a los escépticos, que saben alentar los ritmos y pausas del pensamiento para enfrentar su complejidad.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	12
Historia de una predisposición terapéutica	13
Antecedentes investigativos	28
Estructura de la Tesis	28
CAPÍTULO I	33
NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN DE UNA FILOSOFÍA COMO TERAPIA	33
Introducción	33
1. Una mirada histórica a la tradición de la filosofía como terapia	35
1.1 Foucault y el cuidado de sí: volver a los griegos.	48
1.2 Hadot y los ejercicios espirituales. La filosofía práctica de los griegos.	55
1.3 Martha C. Nussbaum. La terapia del deseo.	63
1.4 Una mirada final a las tres referencias (Foucault, Hadot y Nussbaum)	67
2. Nietzsche y la idea de terapia	71
2.1. Nietzsche y la idea de terapia en la filosofía del mundo helénico	72
2.1.1 <i>Combatir el sufrimiento</i>	81
2.1.2 <i>El fin de la existencia ha de ser la felicidad</i>	84
2.1.3. <i>La vida ascética como el ideal</i>	87
2.1.4. <i>El fin último universal: principio básico de las terapias filosóficas.</i>	91
2.2. La filosofía como terapia en Nietzsche	94
2.2.1. <i>Ahora el filósofo es médico y la cultura su paciente</i>	99
2.2.1.1. Antecedentes de la figura del filósofo como médico de la cultura	99
2.2.1.2. El filósofo médico de la cultura.	110
2.2.1.3. El filósofo del porvenir	117
2.2.1.4. La cultura y su terapia	123
A. La cultura como paciente	126
B. La terapia de la cultura	135

CAPÍTULO II	142
NIETZSCHE Y SUS HERRAMIENTAS TERAPÉUTICAS	142
Introducción	142
1. Horizonte genealógico	144
1.1 <i>Sobre la idea de historia</i>	148
1.2 <i>La genealogía en Nietzsche</i>	162
1.3 <i>La genealogía en marcha sobre la moral</i>	179
2. Horizonte fisiológico	193
2.1 <i>Contexto del concepto</i>	193
2.2 <i>La fisiología como herramienta terapéutica</i>	199
3. La sintomatología (signo)	210
3.1 <i>Sintomatología patológica</i>	217
3.2 <i>La sintomatología de lo fisiológico</i>	221
4. Despliegue de las herramientas terapéuticas: el nihilismo.	225
4.1 <i>El nihilismo</i>	228
4.2 <i>Nihilismo: diagnóstico de una enfermedad</i>	233
4.2.1 <i>La mirada genealógica sobre el nihilismo</i>	233
4.2.2 <i>La mirada fisiológica sobre el nihilismo</i>	237
CAPÍTULO III	243
NIETZSCHE Y EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD EN SU PENSAMIENTO	243
Introducción	243
1. Nietzsche y las ciencias de la naturaleza.	247
1.1 <i>Contexto histórico de las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX</i>	253
1.2 <i>La lectura de Nietzsche sobre Roux y su concepto de lucha interior.</i>	263
1.3 <i>Conocimiento y verdad desde las ciencias de la naturaleza.</i>	281
2. El concepto de enfermedad en el pensamiento de Nietzsche	291
2.1 <i>La vida como principio ordenador</i>	294
2.1.1 <i>El espíritu trágico como criterio médico</i>	296
2.2 <i>Enfermedad y salud en Nietzsche</i>	313
2.2.1 <i>La enfermedad como condición</i>	3151

2.2.1.1 El pensamiento como expresión en Nietzsche	3151
2.2.1.2 La enfermedad como condición	319
2.2.2 <i>La enfermedad como categoría explicativa e idea reguladora</i>	336
2.2.2.1 <i>Acercamiento descriptivo de la enfermedad</i>	3428
<i>A La enfermedad una categoría explicativa como principio rector</i>	348
<i>B Estudios de caso, una forma de diagnóstico</i>	359
<i>C Intento de una definición de enfermedad</i>	362
2.2.2.2 <i>Enfermedad y salud</i>	3584
<i>A Las interacciones entre salud y enfermedad</i>	364
<i>B Tipología de la salud y la enfermedad</i>	369
2.2.3 <i>La enfermedad como idea reguladora de la salud</i>	3728
2.2.4 <i>Terapéutica o cuidado</i>	382
<i>A Metodología del filósofo médico</i>	382
<i>B ¿Una filosofía médica? Estatuto del filósofo médico</i>	385
<i>C Filosofía, terapia y gran salud</i>	390
CONCLUSIONES	4094
BIBLIOGRAFÍA	427

Lista de signos editoriales y abreviaturas¹

Ediciones de textos escritos en alemán:

eKGWB: NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, editado por Paolo D'lorio, Nietzsche Source, 2009 Elektronische Kritische Gesamtausgabe. www.nietzschesource.org/#eKGWB

Ediciones de escritos y cartas en español:

- OC:** Nietzsche, F. (2011). *Obras completas*. Traducción, introducciones y notas de Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M., Llinares Chover, J.B., Santiago Guervós, L. E. d., & Aspiunza, J. Madrid, Tecnos.
- OC I:** Nietzsche, F. (2011). *Obras completas*. Traducción, introducciones y notas de Sánchez Meca, D., Llinares Chover, J. B., Santiago Guervós, L. E. d. (2011). *Obras completas*. Vol. I, *Escritos de juventud*. Madrid, Tecnos.
- OC II:** Nietzsche, F. (2013). *Obras completas*. Traducción, introducciones y notas de Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M. *Obras completas*. Vol. II, *Escritos filológicos*. Madrid, Tecnos.
- OC III:** Nietzsche, F. (2014). *Obras completas*. Traducción, introducciones y notas de Sánchez Meca, D., Barrios Casares, M. *Obras completas*. Vol. III, *Obras de madurez I*. Madrid, Tecnos.
- OC IV:** Nietzsche, F. (2016). *Obras completas*. Traducción, introducciones y notas de Sánchez Meca, D., Aspiunza, J., Barrios Casares, M., Lavernia, K.,

¹ Para las abreviaturas y signos editoriales seguimos la edición de Obras completas de Nietzsche de la editorial Tecnos, la cual se ha convertido contemporáneamente en un referente canónico para citar las obras de Nietzsche en español.

Llinares Chover, J. B., Martín Navarro. *Obras completas*: Vol. IV, *Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Madrid, Tecnos.

FP: Nietzsche, F. (2006-2010). *Fragmentos póstumos* (2 ed.). Ed. dirigida por Sánchez Meca, D., Madrid, Tecnos.

FP I: Nietzsche, F. Ed. dirigida por Sánchez Meca, D., & Santiago Guervós, L. E. d. (2007). *Fragmentos póstumos. Vol. I*, (1869-1874). Madrid, Tecnos.

FP II: Nietzsche, F. Ed. dirigida por Barrios Casares, M., Aspiunza, J., & Sánchez Meca, D. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. II*, (1875-1882). Madrid, Tecnos.

FP III: Nietzsche, F. Ed. dirigida por Conill Sancho, J., & Sánchez Meca, D. (2010). *Fragmentos póstumos. Vol. III*, (1882-1885). Madrid, Tecnos.

FP IV: Nietzsche, F. Ed. dirigida por Sánchez Meca, D., & Vermal, J. L. (2008). *Fragmentos póstumos. Vol. IV*, (1885-1889). Madrid, Tecnos.

CO: Nietzsche, F. (2005-2012). Ed. dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós, L. E. d. *Correspondencia*. Madrid, Trotta.

CO I: Nietzsche, F. (2005). Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, L. E. d. *Correspondencia I*: junio 1850- abril 1869. Madrid, Trotta.

CO II: Nietzsche, F. (2007). Traducción, introducción, notas y apéndices de Romero Cuevas. *Correspondencia II*: abril 1869-diciembre 1874. Madrid, Trotta.

CO III: Nietzsche, F. (2009). Traducción, introducción, notas y apéndices de Rubio, A. *Correspondencia III*: enero 1875-diciembre 1879. Madrid, Trotta.

CO IV: Nietzsche, F. (2010). Traducción, introducción, notas y apéndices de Joan B. Llinares. *Correspondencia IV*: enero 1880-diciembre 1884. Madrid, Trotta.

- CO V:** Nietzsche, F. (2011). Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. *Correspondencia V*: enero 1880-diciembre 1884. Madrid, Trotta.
- CO VI:** Nietzsche, F. (2010). Traducción, introducción, notas y apéndices de Marcos Parmeggiani. *Correspondencia VI*: enero 1880-diciembre 1884. Madrid, Trotta.

Obras de Nietzsche

- AC** *El Anticristo (Der Antichrist).*
- BA** *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*
- CV** *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*
- DD** *Ditirambos de Dionisio*
- DS** *David Straus. Primera consideración intempestiva*
- DW** *La visión dionisiaca del mundo*
- EH** *Ecce homo*
- FW** *La gaya ciencia (Die fröhliche Wissenschaft)*
- GD** *Crepúsculo de los ídolos (Götzen-Dämmerung)*
- GM** *Sobre la genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral)*
- GT** *El nacimiento de la tragedia (Die Geburt der Tragödie)*
- HPK** *Homero y la filología clásica*
- HL** *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*
- JGB** *Más allá del bien y del mal (Jenseits von Gut und Böse)*
- LDF** *Sobre las fuentes de Diógenes Laercio*
- M** *Aurora (Morgenröthe).*
- MA** *Humano demasiado humano (Menschliches, Allzumenschliches I-II)*
- NL** *Fragmentos póstumos (Nachgelassene Fragmente)*
- NW** *Nietzsche contra Wagner*
- PHG** *Filosofía en la época trágica de los griegos*

VM	<i>Opiniones y sentencias diversas (MA II - Vermischte Meinungen und Sprüche)</i>
SE	<i>Schopenhauer como educador</i>
SGT	<i>Sócrates y la tragedia griega</i>
ST	<i>Sócrates y la tragedia</i>
UB	<i>Consideraciones intempestivas</i>
VM	<i>Miscelánea de opiniones y sentencias</i>
VP	<i>Los filósofos preplatónicos</i>
WA	<i>El caso Wagner</i>
WB	<i>Richard Wagner en Bayreuth. Cuarta consideración intempestiva</i>
WL	<i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>
WM	<i>La voluntad de poder</i>
WS	<i>El caminante y su sombra (MA II - der Wanderer und sein Schatten).</i>
ZA	<i>Así habló Zaratustra</i>
ZS	<i>Sobre Schopenhauer</i>

Otros autores

SCL	<i>Séneca, Cartas a Lucilio.</i>
ED	<i>Epicteto, Disertaciones de Epicteto.</i>
DL	<i>Diógenes Laercio, Vidas de los filósofos ilustres.</i>
DP	<i>Epicuro, Doctrinas y principios.</i>
EN	<i>Aristóteles, Ética a Nicómaco.</i>
Fin	<i>Cícero, Sobre el sumo bien y el sumo mal.</i>
Man	<i>Epicteto, Manual de Epicteto.</i>
Men	<i>Epicuro, Carta a Meneceo.</i>
Fr	<i>Epicuro, Fragmentos.</i>

Otras obras

- NIETZSCHE, *Antología*, ed. y trad. de fr J. B. Llinares y G. Meléndez, Barcelona, Península, 2003 (1.ª ed., 1988). 235 (154-155).

Introducción

La investigación que aquí presentamos tiene como propósito indagar sobre la condición terapéutica en el pensamiento de Nietzsche, o como el título lo señala, el carácter terapéutico de su filosofía, y a partir de ello, situar el papel del concepto de enfermedad en su pensamiento, el rol que ha jugado como condición y como idea rectora o categoría explicativa. Este análisis reconoce como presupuesto, para la labor filosófica, la incorporación de una mirada médica y clínica desde la cual se hace el diagnóstico de las patologías de una época.

Esta mirada entonces no se separa del contexto general de un diagnóstico de la cultura occidental, a la que aborda como si de un paciente se tratara, y por ello mismo se propone como tarea su cura y rehabilitación. Así las cosas, la filosofía nietzscheana se inserta en una tradición que concibe la filosofía como una forma de terapia, tradición que surge en las escuelas helenísticas y que se prolonga, de manera más elaborada y sofisticada, en la terapia de la moral cristiana, a la que ya se le había preparado el terreno de parte de estas escuelas. Sin embargo, tal inserción no se da de forma tranquila y sin sobresalto, por el contrario, Nietzsche se distancia de ella en la medida en que cuestiona el sentido mismo de terapia.

Tal inserción se justifica debido a la presencia constante, en sus obras, de términos de uso clínico como salud, enfermedad, diagnóstico, cura, médicos, medicina, etc., que de ninguna manera pueden considerarse tan solo como símiles o giros estilísticos, todo lo contrario, su sentido y uso están en relación directa con una práctica del quehacer filosófico que Nietzsche empieza a desplegar para leer los problemas del hombre moderno en clave de decadencia orgánica y fisiológica. En ese sentido, consideramos que el núcleo del proyecto filosófico de Nietzsche y, en particular, de su conocida transvaloración de todos los valores, es una preocupación, precisamente terapéutica, pues su motivación y objetivo fundamental puede ser descrito como la renovación de una cultura que se diagnostica como nihilista y frente a la cual busca un estado de salud

florecente. Entenderemos por qué la necesidad de una terapia y cómo el remedio frente a la enfermedad no sólo no la curó, sino que la hizo más crónica.

Historia de una predisposición terapéutica

Nietzsche critica un tipo de acuerdo -un "*consensus sapientium*"²-, que, desde Sócrates, parece prevalecer en la opinión de los "más sabios" sobre la vida: "no vale nada"³. Puesto que esta evaluación no tiene valor en sí misma y puesto que el acuerdo general no prueba en absoluto su veracidad, permite, sin embargo, evaluar la salud de quien la pronuncia y, en particular, dudar de ella: "Aquí, en todo caso, algo debe estar enfermo (...) Tal vez ya no puedan sostenerse sobre sus piernas, están todos hacia atrás, tambaleándose, decadentes..."⁴. Evidentemente, Nietzsche no está interesado en refutar ninguna de estas interpretaciones⁵ -ni la de Sócrates, ni ninguna otra que forme parte de este "consenso"-, sino sólo en mostrar su contingencia y su dependencia de una determinada relación con la vida, que no puede, ni debe, universalizarse, y que caracteriza, precisamente, un estado enfermo en relación con la existencia.

Lo que hace Nietzsche como doctor de la cultura es, por tanto, desplazar la pregunta por el valor de la vida a la pregunta por el valor de la relación con la vida: si no se puede apreciar el valor de la vida, la relación con ella y, en particular, la relación con lo que hay de más terrible, doloroso, trágico, tortuoso, abismal en ella, se convierte, para Nietzsche, en el más alto criterio de valor. No se trata aquí de valorar el grado de mayor o menor sensibilidad al dolor -ni el placer (o la ausencia de dolor) es prueba de salud, ni, a la inversa, el dolor prueba algo en contra de ella⁶-, sino el tipo de reacción ante él, una

² NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates* §1 y §2. Ed. Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, primera impresión, pp. 625 - 626.

³ *Ídem.*, p. 625.

⁴ *Ídem.*, p. 625.

⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*. Prólogo § 4, p. 456.

⁶ Cf. NL – 1881, 11[116]: "¿No seamos esclavos del placer y del dolor, tampoco en la ciencia! Ni la ausencia del dolor ni siquiera el placer son prueba de salud — y tampoco el dolor prueba nada contra la salud (sino sólo un estímulo fuerte)". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 782).

vez reconocida su omnipresencia en cualquier existencia. Y a este respecto Nietzsche distingue, esencialmente, dos tipos de sufrientes:

“Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la sobreabundancia de la vida, que quieren un arte dionisíaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y, en segundo lugar, los que sufren por el empobrecimiento de la vida, que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura”⁷.

Lo que distingue a estos dos tipos de sufridores es esencialmente su capacidad para afrontar el sufrimiento: los que padecen una "sobreabundancia de vida" responden a una cosmovisión trágica y a la capacidad no sólo de aceptar y asimilar la existencia como un todo, sin nada en ella que rechazar o condenar, incluido lo que contiene de más horrible, doloroso, tenebroso, temible, sino también de saber valorar precisamente esa dimensión de la existencia como un "valioso enemigo" a través del cual pueden "poner a prueba sus fuerzas" y superarlo continuamente⁸. La persona que sufre un "empobrecimiento de la vida" se distingue, por el contrario, por su total incapacidad para enfrentar el sufrimiento. Para esta persona, el sufrimiento es visto como algo completamente negativo y condenatorio para su existencia, algo que desearía eliminar totalmente. Para lograr esto, siente que necesita una finalidad o justificación y anhela una salvación o redención.

Ahora bien, ver el dolor como un error, una anomalía, una objeción contra la existencia, un elemento negativo que se querría eliminar y para el que es necesaria una legitimación externa es, evidentemente, querer castrar la vida en uno de sus elementos fundamentales, es no poder aceptar la vida en todas sus dimensiones, es tener así una actitud profundamente nihilista frente a la existencia⁹. Placer y dolor no son, en efecto, elementos atómicos y contrarios u opuestos, de modo que sería posible concebir un estado en el que uno de ellos, a saber, el dolor, estuviera ausente: placer y dolor son, por

⁷ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia* § 370, p. 884.

⁸ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. I. *El nacimiento de la tragedia*, pp. 329 – 330.

⁹ Cf. por ejemplo, EH, *Por qué soy un destino* § 4: “Considerar en general los estados de necesidad de toda clase como una objeción, como algo que hay que *suprimir*, es la *niaserie par excellence* [bobería por excelencia]; es, tomadas las cosas de modo global, un verdadero desastre por las consecuencias que comporta, un signo de estupidez —, algo casi tan estúpido como lo sería el deseo de suprimir el mal tiempo”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo. Por qué soy un destino* § 4, p. 855).

el contrario, estados correlativos y solidarios, impensables el uno sin el otro, de modo que "hay que quererlos a ambos si se quiere conseguir algo"¹⁰. Negar uno es, pues, negar el otro. Negar uno es, pues, negar los dos, negar la realidad en su totalidad, negar la vida entera.

Si tal criterio de distinción y jerarquización entre distintos tipos de relación con la vida o entre distintos tipos de sufrimiento se aplica naturalmente a cualquier individuo u organismo vivo, cobra especial importancia cuando se trata de analizar, diagnosticar y jerarquizar distintos tipos de épocas o culturas. En cierto sentido, una cultura se caracteriza y distingue de otras precisamente por su relación con la vida y el sufrimiento, o acaso cualquier moral o tabla de valores no sería precisamente la expresión más sutil de esta relación y de la correspondiente afirmación o negación de la existencia¹¹. El hecho de que, a pesar del "consenso" al que se refiere Nietzsche, se encuentren genealógicamente no sólo otras posibles interpretaciones de la vida y apreciaciones de su valor, sino también verdaderas afirmaciones de la existencia -un ejemplo paradigmático de esta cosmovisión son, desde luego, los griegos de la época trágica-, son la prueba, precisamente, de que lejos de ser una posición objetiva, el pesimismo de tipo schopenhaueriano y la correspondiente negación de la vida están condicionados por una multiplicidad de factores y, en particular, condicionados histórica y culturalmente. Que tal posición y apreciación de la vida no se ha manifestado, por otra parte, de manera aislada, sino que ha formado un "consenso", y un consenso que no sólo es compartido por los "sabios", filósofos e intelectuales de una época determinada, sino que ha caracterizado los fundamentos más profundos de nuestra cultura durante más de veinticinco siglos, es un hecho que, por tanto, no hace sino atestiguar o confirmar el

¹⁰ NF – 1887, 8[2]: "La PREDISPOSICIÓN CONTRA EL SUFRIMIENTO en los metafísicos: es completamente ingenua. La «bienaventuranza eterna»: un absurdo psicológico. Los hombres valerosos y creativos no comprenden *nunca* el placer y el dolor como cuestiones de valor últimas, — son estados concomitantes, hay que *querer* ambos si se quiere *alcanzar* algo. — Algo fatigado y enfermo se expresa en los metafísicos y religiosos en el hecho de que vean en primer plano los problemas del placer y el sufrimiento. También la moral sólo tiene para ellos tanta *importancia* porque está considerada como una condición esencial para la supresión del sufrimiento". (NIETZSCHE [2008]. *Fragments póstumos*. Vol. IV, p. 229).

¹¹ Por ejemplo GD, *La moral como contranaturalidad* § 5: "Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores...". (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 638).

carácter enfermizo y decadente de toda la cultura occidental desde Sócrates en adelante¹².

Al igual que en gran medida para Nietzsche el pensamiento schopenhaueriano debe servir así de matriz para nuestra comprensión del núcleo de la enfermedad de la cultura occidental y, muy particularmente, para el desvelamiento de aquello que justificaba el poder y el triunfo del ideal ascético. Fue, en efecto, una lógica muy similar a la de Schopenhauer la que ha sostenido siempre la idea de que los hombres están esencialmente enfermos y necesitan terapia. En otras palabras, es sobre los fundamentos schopenhauerianos de una sobrevaloración del sufrimiento humano, una condena de la existencia a partir de él y un intento desesperado de eliminar o reducir significativamente el sufrimiento, sobre lo que descansa la idea de la necesidad de una terapia de la existencia humana¹³. Y si las terapias intentadas -filosóficas, morales o religiosas- fueron múltiples, las terapias prescritas fueron invariablemente, y de nuevo en consonancia con Schopenhauer, la negación del mundo-vida y de uno mismo -en una palabra, el ascetismo; es decir, diría Nietzsche, la nada-.

La idea de la necesidad y posibilidad de una terapia para la existencia humana parece basarse, históricamente, en dos convicciones fundamentales: por un lado, la idea de que la vida, al menos tal como se configura en lo humano, es un acontecimiento cargado de dolor y sufrimiento y, en la mayoría de los casos, en la confrontación con la muerte y en ausencia de un fin último, una empresa absurda, vacía, sin sentido; por otra parte, la convicción de que tal sufrimiento y absurdo existencial es tanto más agudo y agravado cuanto más el individuo vive en la ignorancia y la ilusión sobre su propia situación y se deja, por así decirlo, llevar por la vida, por los chorros de la voluntad, por las convulsiones del deseo, sin cuestionar jamás la forma en que conduce su existencia

¹² Cf. GD, *El problema de Sócrates* § 5: “Ese *consensus sapientium* — esto lo he entendido cada vez mejor — (...) prueba más bien que ellos mismos, esos muy sabios, coincidían *fisiológicamente* en alguna cosa, para adoptar, — para *tener que* adoptar — la misma actitud negativa ante la vida”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 626).

¹³ Es importante destacar que, aunque Schopenhauer presenta sistemáticamente la visión de mundo ancestral que sustenta la idea de la necesidad y posibilidad de una terapia existencial, él mismo no propone ninguna terapia concreta para la existencia humana. A menos que se considere la extirpación de la vida misma como una forma de terapia, Schopenhauer no contempla una terapia inherente a la vida. Según su perspectiva, la vida en sí misma carece de cualquier posibilidad de curación o mejora.

ni concebir la hipótesis de otra forma de vida y la necesidad de una reorientación de su existencia si su objetivo es, como se cree, la reducción del sufrimiento y la consecución de la "felicidad".

Cualquier terapia dirigida a la existencia humana tiene como objetivo esta reorientación esencial. En este contexto, aunque la visión del mundo y la vida esté marcada por un pesimismo fundamental, podemos afirmar que hay algo profundamente optimista en la idea de una terapia de este tipo. Esta esperanza radica en la convicción de que la cura es posible, la felicidad es alcanzable y, aunque el sufrimiento existencial no pueda eliminarse por completo, es posible reducirlo de manera significativa. Para ello basta con que el individuo tome conciencia de la situación en la que se encuentra y, en consecuencia, experimente una transformación interior radical, es decir, un cambio en su modo de vida, así como en sus creencias, juicios y valores, en lo que valora y en lo que desprecia, en sus metas y objetivos, en la finalidad que se propone en su existencia¹⁴.

El primer paso de cualquier tentativa de terapia existencial consistiría, por tanto, en llamar la atención sobre este hecho y, en particular, en responsabilizar al individuo de su propia infelicidad y de las causas de su propio sufrimiento, una iniciativa que, como sabemos, se haría especialmente notoria en el cristianismo¹⁵. El cristianismo fue también, sin duda alguna, la mayor terapia de la existencia humana jamás intentada en la historia de la cultura occidental. Pero, aunque no compitió en poder y alcance con ninguna otra, no fue ciertamente la única, y ni siquiera la primera. A este respecto, las antiguas filosofías griega y latina nos ofrecen un terreno sumamente fértil y esclarecedor. A pesar de las diferencias específicas, observamos que todas ellas surgen y se desarrollan desde un terreno común y un trasfondo similar. Este trasfondo incluye el reconocimiento del sufrimiento existencial como algo negativo y que debe ser eliminado. Además, comparten el intento de dotar de sentido o finalidad a la totalidad de la existencia humana. Asimismo,

¹⁴ Es precisamente este optimismo, esta creencia en la posibilidad de una cura, de alcanzar la "felicidad" mediante una reorientación existencial o una modificación interior, lo que aleja radicalmente a Schopenhauer de cualquier intento terapéutico, ya que, para Schopenhauer, la felicidad, tal como se concibe tradicionalmente, no es en absoluto alcanzable. Como veremos, Nietzsche será también, por otras razones, un crítico feroz de la noción de "felicidad".

¹⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado III* §§ 15 y 20, pp. 534 - 546.

prescriben diversas terapias que, aunque presentan particularidades y singularidades propias, pueden agruparse y unificarse bajo la denominación nietzscheana de "ideal ascético".

Aunque ya es posible identificar en Sócrates una cierta tendencia a asociar la filosofía con la medicina o, al menos, con una cierta práctica terapéutica, no cabe duda de que es en el período helenístico, particularmente con las escuelas epicúrea y estoica, cuando la filosofía se asume claramente, por primera vez, como una terapia para la existencia humana. Dejando a un lado las particularidades específicas de cada escuela y las diferencias significativas entre ellas, mostraremos que lo que caracteriza y unifica a todas las escuelas de este período es esencialmente una doble convicción: en primer lugar, que no hay problema más importante y urgente que resolver que el problema de la existencia humana o, más concretamente, el problema del sufrimiento humano; y, en segundo lugar, que ningún otro campo del saber está tan capacitado para resolverlo como la filosofía. En consecuencia, estas escuelas consideraron que la reflexión sobre esta cuestión y la búsqueda de una solución debían ser no sólo una prioridad, sino el objeto mismo de toda actividad filosófica. En el centro de su reflexión estarán, pues, las múltiples formas del sufrimiento humano, y su práctica se orientará fundamentalmente hacia el intento de eliminarlo o reducirlo. Según Epicuro, por ejemplo, éste y no otro debe ser el objeto y el fin propio de toda filosofía digna de tal nombre.

Las distintas terapias, y en este caso estoicos y epicúreos, diferirán en la determinación concreta de las causas del sufrimiento humano y, en consecuencia, también en los modos de disminuirlo, pero ambos apelarán a la naturaleza para la determinación de su norma de salud. En ello está implícita la idea de que la naturaleza estableció desde el principio la norma de lo que nos es propio y debe constituir la plenitud de nuestra vida, de modo que la infelicidad y el sufrimiento se justifican por una desviación de esta norma, debida fundamentalmente a la influencia nociva de la sociedad, de cuyos valores el individuo tiende a apropiarse acríticamente y pasivamente, llevándolo a valorar los bienes equivocados, a perseguir las cosas equivocadas, a tener las prioridades equivocadas en su vida, lo que no puede satisfacerlo y, lejos de acercarlo a la felicidad,

sólo aumentará su sufrimiento y agravará su estado de enfermedad¹⁶. La riqueza, el honor, el poder, los placeres lujosos y, en el caso de los estoicos, la salud y la vida misma, no tienen el valor que el individuo cree que tienen, y no son los lugares adecuados para depositar su felicidad. En contraste, la búsqueda constante de estos ideales convierte al individuo en una figura inquieta, ansiosa y atormentada. Este estado lo consume, dejándolo perturbado por un deseo que es tanto vacío como ilimitado. Como señalarían los epicúreos, esta persecución desenfundada lo sumerge en un anhelo insaciable. A la vez, se vuelve presa de las más diversas pasiones o "enfermedades del alma", términos utilizados por los estoicos para describir las aflicciones internas. Estas condiciones son agravadas por los falsos juicios que el individuo sostiene acerca de lo que realmente es valioso en la vida. Así, su existencia se convierte en una batalla constante contra las ilusiones y malinterpretaciones que él mismo ha construido. causadas también por los falsos juicios que el sujeto sostiene sobre lo que es valioso. Fuertes representantes de la distinción clásica entre cultura y naturaleza, estas terapias serían así feroces críticas de la cultura y sus valores, defendiendo como ideal un retorno a la naturaleza, bajo el lema, particularmente promovido por los estoicos pero también presente en Epicuro, de "vivir de acuerdo con la naturaleza"¹⁷.

A pesar de las diferencias fundamentales entre ambas escuelas en cuanto a la definición de lo humano y la finalidad de la existencia, convergen significativamente al definir el estado final deseado, comúnmente denominado felicidad. Para ambas, la felicidad se identifica con un estado de paz o tranquilidad absoluta: los epicúreos lo denominan *ataraxía*, que es la ausencia de perturbaciones, mientras que los estoicos lo llaman *apátheia*, la ausencia de pasiones. Aunque motivadas por razones distintas,

¹⁶ Cf. CL, 118, 7: "Todos están desgraciadamente confundidos por la ignorancia de la verdad. Se dejan engañar por la opinión vulgar, buscando como buenas cosas que, después de mucho esfuerzo por obtenerlas, descubren que son perjudiciales, inútiles o inferiores a lo que esperaban. La mayoría de la gente siente admiración por cosas que sólo después de algún tiempo resultan ser ilusorias; y así es como el hombre común toma por bueno lo que sólo parece grande". (SÉNECA [1996^a]. *Epístolas morales a Lucilio* [Libros I-IX]. Traducido por Ismael Roca Meliá. Madrid, Planeta-DeAgostini, p. 23).

¹⁷ Cf. por ejemplo Fin, III, 31: "el Bien Supremo consiste en aplicar a la conducta de la vida el conocimiento del funcionamiento de las causas naturales, eligiendo lo que está de acuerdo con la naturaleza y rechazando lo que es contrario a ella; en otras palabras, el Bien Supremo es vivir de acuerdo y en armonía con la naturaleza". (CICERON [2004], *De los fines de los bienes y de los males* [*Finibus Bonorum et Malorum*], trad. [español] Julio Pimentel Álvarez, México, Editorial UNAM. p. 258). Véase también la crítica nietzscheana a este principio en *Más allá del bien y del mal*, § 9, pp. 301 – 302.

ambas filosofías buscan eliminar las fuentes de perturbación y sufrimiento en todos los niveles, mentales, psicológicos, emocionales y físicos.

Como filólogo y gran entusiasta de la filosofía antigua, Nietzsche conocía naturalmente bien tanto a los estoicos como a los epicúreos, así como su intención de presentarse como terapias para la existencia humana. A pesar de la extraordinaria influencia que ejercieron en su pensamiento y de la admiración que en ocasiones también confiesa por algunos de sus representantes¹⁸, Nietzsche será, sin embargo, extremadamente crítico con ambas filosofías, no tanto por los elementos conceptuales que las separan, sino principalmente por las razones que las unifican. Los principales puntos de crítica son, por otra parte, muy similares a los que plantearía contra el cristianismo y van, fundamentalmente, contra la idea misma de terapia tal y como ha sido concebida tradicionalmente.

La idea misma de que la felicidad es algo que se debe desear y que debe constituir la finalidad de nuestra existencia es una idea que, por estar históricamente condicionada, Nietzsche identifica con el comienzo de la decadencia de la cultura griega, más exactamente, con el período posterior a Sócrates, cuando precisamente "la antigua Atenas estaba llegando a su fin"¹⁹: el mero hecho de que a partir de entonces la felicidad sea algo que se tematiza y se busca ya muestra que algo en la cultura griega estaba comenzando a degenerar²⁰. Por otra parte, el hecho de que, sobre todo a partir de

¹⁸ Cf. por ejemplo MA I § 72 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, p. 108); MA II, WS § 295: "— Y así ciertos hombres incluso han vivido, así se han sentido de manera permanente en el mundo y han sentido el mundo en sí, y entre ellos uno de los hombres más grandes, el inventor de un modo de filosofar heroico-idílico: Epicuro". (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, p. 455).

¹⁹ Cf. NF – 1884, 25[17]: "Cuando la mejor época de Grecia hubo pasado, vinieron los filósofos morales: a partir de Sócrates todos los filósofos griegos son en primer lugar y en lo más profundo filósofos morales. Es decir, buscan la felicidad — ¡malo que tengan que buscarla! Filosofía: a partir de Sócrates es aquella forma suprema de inteligencia [Klugheit] que no se equivoca en cuanto a la felicidad personal. ¿Acaso han sacado mucho de eso?". (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 459). Véase también en GD, *El problema de Sócrates* § 2 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 626), y en EH, *El nacimiento de la tragedia* § 1 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*, p. 817).

²⁰ Cf. NF – 1883 7[210]: "La verdadera apreciación de la vida depende de las disposiciones afectivas predominantes: los arios, cuando llegaron al sur de Asia, sintieron toda acción como sufrimiento, lo mismo que todo sufrimiento: la calma profunda en la sombra, remedio supremo. Se trata de una razón equivocada en cuanto al lugar de residencia, depurada hasta el extremo, y que ha sido transformada en una decisión acerca del valor de la vida. (¡Hasta el nacimiento del Estado es una cuestión de agotamiento)". (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 217).

Aristóteles, la felicidad se establezca como el fin de la vida humana, o más concretamente, que exista la necesidad de encontrar un fin a la existencia, ya muestra cómo la mera existencia, la mera vida, el mero ser, ya no es suficiente: es necesario comprender cuál es el fin, el sentido, la finalidad, el "¿para qué?", o, precisamente, debe haber un fin, un sentido, una finalidad, un "¿para qué?", es decir, la vida empieza a necesitar una justificación o legitimación. Particularmente extrema, como sabemos, con el cristianismo, esta necesidad de justificación de la vida -o, lo que es lo mismo, la incapacidad de afrontar el sinsentido o la ausencia de finalidad de la existencia, que se encuentra hoy, como hemos visto, en el núcleo del sufrimiento típicamente humano- es, según Nietzsche, la gran perversidad o corrupción de todos los moralistas desde Aristóteles.

Querer aniquilar por completo el deseo o las pasiones para evitar las consecuencias nocivas que de ellos se derivan es, por tanto, para Nietzsche, una forma aguda de estupidez: "atacar las pasiones en su raíz", escribe Nietzsche, "significa atacar la vida en su raíz", razón por la cual todas estas terapias son de hecho "hostil a la vida (lebensfeindlich)"²¹. Todas ellas se vuelven, en efecto, contra los instintos más vitales del ser humano, contra las condiciones más básicas de la vida, son, por tanto, profundamente antinaturales (a pesar de su proclamación de ser fieles seguidoras de la naturaleza) y, por tanto, llevan en sí mismas una condena implícita de la vida²². Contrariamente a los postulados de la filosofía de Sócrates y de las terapias helenísticas, Nietzsche sostiene que "la racionalidad a toda costa", es decir, "una vida lúcida, fría, cauta, consciente, y despojada de instintos", no es más que otra forma de enfermedad. Para Nietzsche, la necesidad de reprimir y combatir los instintos representa, en sí misma, la verdadera patología, la total decadencia²³.

Invirtiendo claramente la fórmula socrática, Nietzsche sostiene, por el contrario, que "mientras la vida asciende, la felicidad es igual a los instintos"²⁴, y respecto al deseo

²¹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. La moral como contranatura* § 1, p. 636.

²² NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 638.

²³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 630.

²⁴ *Ídem.*, p. 630.

y las pasiones, prefiere verlos como valiosos enemigos interiores, que, lejos de querer ser eliminados deben ser cultivados, en la medida en que sólo la guerra, el conflicto, la contradicción interior son creativos, es precisamente en la calma o paz interior -en la "tranquilidad del alma" a la que aspiraban tanto estoicos como epicúreos- donde reside el mayor peligro²⁵. En lugar de la completa escisión o erradicación de todos los poderosos instintos, pasiones y afectos humanos propuesta por todos estos moralistas, Nietzsche propone por tanto la idea de una espiritualización (*Vergeistigung*) o sublimación (*Sublimierung*) de toda nuestra complejidad pulsional²⁶. La gran diferencia con respecto a las prácticas de castración o aniquilación de los instintos o pasiones es que el proceso de espiritualización modifica realmente los instintos y pasiones, pero no los elimina: es la misma pasión o instinto la que permanece, aunque de forma interiorizada ("casada" con el espíritu²⁷), cultivada y encauzada hacia otros fines, más creativos y productivos que su mera expresión bruta, pero en todo caso fines que promueven el instinto de vida e intensifican el sentimiento de poder -como sería propio, por lo demás, de toda "moral sana"²⁸. Así, en *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche se pregunta "¿cómo espiritualizar, embellecer, divinizar un deseo?"²⁹ y a lo largo de toda su obra utiliza con frecuencia la metáfora del jardinero para describir la forma más sana, creativa y productiva de tratar tanto los instintos como los deseos o pasiones.

Podríamos emplear la sentencia de Nietzsche a todas estas "terapias" que el formula sobre el "Problema de Sócrates": lejos de ser verdaderos médicos o terapeutas,

²⁵ Cf. GD, *La moral como contranatura* § 3: "No nos comportamos de manera distinta contra el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su *valor*. Sólo es *fecundo* al precio de ser rico en antítesis, sólo se sigue siendo *joven* a condición de que el alma no se rinda, no ansíe la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración *crisiana*, nada nos da menos envidia que la vaca moral y la obesa felicidad de la buena conciencia. Hemos renunciado a la vida *grande* cuando hemos renunciado a la guerra...". (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*. *La moral como contranatura* § 1, p. 676).

²⁶ Cf. por ejemplo NL – 1885, 37[12]: "Para mí mismo y para todos los que viven — que *puedan* vivir, sin los medios de una conciencia puritana, yo deseo una diversificación y espiritualización cada vez mayor de los sentidos; es más, hemos de agradecer a los sentidos su finura, abundancia y fuerza y ofrecerles a cambio lo mejor del espíritu que nosotros tenemos". (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 817).

²⁷ Cf. NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*. *La moral como contranaturaleza* § 1, pp. 635 – 636.

²⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 638.

²⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 635 - 636.

Sócrates, Epicuro, Epicteto, Séneca y otros representantes del estoicismo y epicureísmo estaban, en realidad, enfermos de la vida. Aunque lograron fascinar con sus promesas de curación y aparentes vías de salvación, como médicos fueron auténticos equívocos. Sus métodos, en lugar de sanar, condujeron a un empeoramiento de la enfermedad o a una nueva expresión de la misma, incluso más grave que la que originalmente intentaban tratar³⁰. Demostraremos que una tesis central de Nietzsche es que la mayor enfermedad de la humanidad fue causada por el intento de combatir otras enfermedades, y que lo que parecía temporalmente un tratamiento o una cura resultó ser infinitamente peor en sus efectos que la propia enfermedad que se suponía que debía tratar³¹. Señalaremos cómo estas antiguas terapias muestran ya claramente esta tendencia, identificando en ellas los primeros pasos en esta dirección, de manera que se comprenderá cómo naturalmente el cristianismo se reservaría para el paso último y definitivo.

Nietzsche identificará en estas escuelas a las precursoras de la terapia cristiana, pues con ellas se crean las condiciones más adecuadas para que el cristianismo emerja como la más perfecta y deseada terapia, propia de una cultura ya enferma. Mencionaremos tan solo, a manera introductoria, a qué se enfrenta Nietzsche y por qué se entiende que sólo con una forma de terapia se pueda combatir la terapia dominante - la terapia cristiana-, que no solo la destruya como remedio, sino que, en función de la lectura sintomática y la aplicación de herramientas terapéuticas, también destruya las condiciones que hacen necesaria la terapia misma, la necesidad de consuelo. Observemos, para finalizar algunos aspectos de la terapia cristiana antes de presentar la estructura de esta disertación.

Es cierto que, al dar sentido al sufrimiento, la Iglesia elimina o disminuye ese tipo de sufrimiento muy particular, que es la ausencia de sentido del sufrimiento, pero, por otra parte, al hacerlo, crea o agrava otro, que es el de la contradicción interna entre

³⁰ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 629 – 630.

³¹ Cf. NL – 1880, 4[318]: “Voy a hablar de la más importante enfermedad del hombre y pretendo mostrar cómo ha surgido de la lucha contra otras enfermedades: cómo el remedio aparente a la larga ha dado lugar a algo peor de lo que con él se quería erradicar”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 596). Cf. también GM, I § 6 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 465 – 466); GM, III §§ 15- 17, §§ 20-21 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 534 – 547).

sistemas de 'valores' opuestos e irreconciliables: por un lado, las necesidades animales puramente instintivas, naturales, salvajes, por otro lado, las exigencias cristianas de un comportamiento en radical oposición a estas mismas necesidades básicas, que también están cargados con el peso del deber, la mala conciencia, la culpa y el pecado³². El pecado, en particular, es considerado por Nietzsche como “el dispositivo más peligroso y más desastroso de la interpretación religiosa” y, por tanto, “el mayor acontecimiento en la historia del alma enferma”³³: desde el momento en que el enfermo ve justificado su sufrimiento y, más particularmente, desde el momento en que se reconoce pecador y, por tanto, acepta su sufrimiento como merecido, deja de negarlo o rechazarlo, incluso comenzando a buscarlo, a desearlo con sed, sin que, sin embargo, jamás pueda librarse de su culpa o pecado – en expresión de Nietzsche, el pecador es “como la gallina a cuyo alrededor se ha trazado una línea” y que “que no vuelve a salir de ese círculo”³⁴. Cuanto más dentro del círculo esté, es decir, cuanto más envuelto, sumergido, hundido en el círculo vicioso de la culpa y el pecado, más inofensivo, vulnerable, sujeto y necesitado se encontrará frente a las recetas curativas de la Iglesia y, por tanto, bajo su poder- y así el individuo se convencerá cada vez más de su indignidad, de su maldad, de su culpa, y aceptará cada vez más fácilmente la necesidad de castigarse, de castigarse a sí mismo, martirizarse, mortificarse a sí mismo, su cuerpo, reprimir su deseo, negarse a sí mismo, entregarse a la terapia, a la “redención” o a la “salvación”³⁵. Es en este sentido en el que Nietzsche llama a toda medicación sacerdotal “medicación culpable”³⁶: no curando verdaderamente, la Iglesia sólo ofrece meros paliativos o analgésicos, que, si en el momento inmediato parecen realmente aliviar el sufrimiento, a la larga hacen sufrir aún más al que sufre, al débil mucho más, al enfermo aún más, por lo que, en efecto, lejos de tratar a sus enfermos y sufrimientos, más bien elevan su deterioro a un nivel mucho más alto que el que se supone que deben curar.

³² Cf. por ejemplo GM, II §§ 22 y 24 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 509 – 512); GM, III § 28 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 560).

³³ Cf. GM, III § 2 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, p. 514).

³⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 545.

³⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 546.

³⁶ *Ídem.*, p. 546.

Según Nietzsche, uno de los efectos secundarios más significativos de la terapia sacerdotal, incluso más importante que la intensificación del sufrimiento existencial, es la reducción del potencial humano. Esta terapia no solo exacerba el dolor inherente a la existencia, sino que también crea y fomenta un tipo específico de ser humano que, en opinión de Nietzsche, restringe de manera drástica las capacidades y posibilidades que, en otras circunstancias, podrían desarrollarse plenamente. Al limitar el desarrollo de las potencialidades humanas a un nivel extraordinariamente bajo e inferior, la terapia sacerdotal impide la realización de un individuo más robusto, creativo y auténtico. Esta manipulación y domesticación de la naturaleza humana resulta en una forma de vida empobrecida, dominada por la mediocridad y la sumisión, en lugar de la grandeza y la excelencia que el ser humano podría alcanzar³⁷. A este hecho contribuye, por un lado, la naturaleza misma de los valores de la religión cristiana, que privilegian la comunidad, el grupo, el rebaño, mucho más que el desarrollo y la prosperidad del individuo, al que se anima a reprimir sus intereses y su propia individualidad en favor de valores como el altruismo, la benevolencia, la compasión, el amor al prójimo, la modestia, la abnegación, etc., de tal manera que cualquier expresión de egoísmo o afirmación de la individualidad es inmediatamente desalentada, censurada o incluso castigada. Por otra parte y sobre todo, contribuye con particular peso la creencia en la fábula de un más allá, de otro mundo y de otra vida, que, al tener que funcionar como recompensa por los sufrimientos pasados en esta existencia, implica necesariamente una devaluación brutal de este mundo y de esta vida – de hecho, las únicas que tenemos –, siendo esta precisamente la mayor objeción de Nietzsche contra la terapia cristiana.

El hecho de que tal interpretación y valoración de la vida haya prevalecido y dominado hasta nuestros días es, según Nietzsche, “paradójico en grado sumo”³⁸ y “una contradicción consigo misma”³⁹. Sin embargo, esta aparente contradicción es solo superficial. Como Nietzsche se apresura a añadir, esta monstruosidad de valoraciones, que lleva a la vida a volverse contra sí misma y contra los instintos más básicos del ser humano, encuentra su justificación en la propia existencia, en interés de la vida misma y

³⁷ Cf. por ejemplo AC § 3 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *El Anticristo*, p. 706).

³⁸ Cf. NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tercer tratado* § 11, p. 528.

³⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 529.

en las condiciones de su conservación: el cristianismo y, en general, el ideal ascético, es, en efecto, concluye Nietzsche, un instrumento al servicio de la conservación de la vida, más concretamente, “*nace de un instinto de protección y curación de una vida que está degenerada*, la cual procura por todos los medios conservarse, y lucha por su existencia”⁴⁰. Esto quiere decir que, sin dejar de ser síntoma de una vida débil, enferma y decadente —el dominio del ideal ascético es, precisamente, la expresión del “estado de enfermedad del tipo de hombre existente hasta hoy”⁴¹—, este ideal contiene en sí mismo, simultáneamente, un fortísimo componente de lucha por la existencia y de afirmación de la vida, manifestando el funcionamiento resistente de los más profundos instintos de vida, que, a pesar (o precisamente a causa) del estado moribundo general del organismo, continúan luchando intensamente por la supervivencia de la vida y por su conservación, siendo el ideal ascético el último baluarte al servicio de este fin o, dicho de otro modo, el único camino para que este tipo de vida -la vida enferma- se mantenga viva⁴². Es por ello por lo que, a pesar de las apariencias contrarias a lo que creía Schopenhauer, el ideal ascético no es más que un instrumento al servicio de la conservación y afirmación de la vida, siendo ésta precisamente la clave para comprender el “poder monstruoso”⁴³ y el sentido del ideal ascético, razón por la cual, a pesar de ser “el ideal nocivo *par excellence*, una voluntad de final, un ideal de *décadence*”⁴⁴, el ideal ascético supo triunfar, tornarse dominante y se ha conservado hasta el día de hoy.

Porque ofreció sentido a una humanidad débil, enferma, carente de justificación, de propósito, de razón, triunfó el ideal ascético; porque era el único sentido hasta hoy, el ideal ascético prevaleció y se hizo dominante en toda la cultura occidental. Sin embargo, debido al triunfo y predominio del ideal ascético, su interpretación y valoración del hombre

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 530. Cf. también NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 538.

⁴¹ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 530.

⁴² Cf. WOTTLING (1995): “ce refus de la vie reste une expression particulière de la volonté de puissance, un mode particulier du travail d’interprétation qui empêche précisément l’extinction complète de la vie ; le refus de la vie n’est donc pas l’anéantissement brutal de toute vie mais l’interprétation au moyen de laquelle la vie faible, la vie malade se conserve”. (WOTTLING [1995]. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, p. 143). (Este rechazo de la vida sigue siendo una expresión particular de la voluntad de poder, un modo particular del trabajo de interpretación que se impide precisamente con la extinción completa de la vida; el rechazo de la vida no es, pues, la aniquilación brutal de toda vida, sino la interpretación mediante la cual se preserva la vida débil, la vida enferma).

⁴³ Cf. EH, *Sobre la genealogía de la moral*. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo. Sobre la genealogía de la moral*, p. 845).

⁴⁴ *Ídem.*, p. 845.

y de la vida, la cultura se ha vuelto aún más débil, inferior y enferma: bajo el milenario influjo de su “terapia”, el hombre se ha acostumbrado a desvalorizar la vida, calumniar al mundo, negarse a sí mismo, odiar todo lo humano, animal, material, despreciar sus sentidos y hasta su razón, huir de todo lo que sea deseo, placer o incluso felicidad.

Por lo expuesto anteriormente nos interesa abordar la filosofía de Nietzsche desde un enfoque terapéutico, buscando con ello situar el derrotero de esta articulación no solo de su filosofía con la tradición sino de su propio pensamiento con las posibilidades que implica la idea misma de terapia y lo que nuestro filósofo le incorpora críticamente. En ese seguimiento, casi genealógico, nos ocupamos también de las condiciones epistémicas desde las que Nietzsche incorpora nuevos enfoques a partir de los cuales desarrolla esta mirada clínica, ese seguimiento nos ubica inevitablemente en su giro hacia las ciencias de la naturaleza, de la que se hizo un buen lector, de ello son testigo los innumerables libros encontrados en su biblioteca, y cómo muchos de los conceptos con los que este saber entiende y explica los fenómenos de la naturaleza son traducidos por nuestro pensador imprimiéndoles su carácter filosófico, de manera tal que puede así reinterpretar la realidad y leer desde una nueva óptica los problemas acuciantes de la sociedad moderna. Allí encontramos también la fuente de muchos de los términos médicos.

En Nietzsche entonces conceptos como enfermedad y la salud son claves y no pueden sino situarnos en un horizonte terapéutico de su práctica filosófica. Por ello, lo que ocurre con el pensamiento de este filósofo señala un camino, ya que la filosofía para él no era un malabarismo lingüístico y lógico sino la posibilidad cierta de acrecentar nuestras fuerzas. En virtud de esta perspectiva conceptos como enfermedad y salud no podían pasar desapercibidos, fueron tomados para una mirada clínica de nuestro mundo contemporáneo y diagnosticar sus graves dolencias. ¿Qué mejor entonces que adentrarse en ese mundo en donde el valor de la vida, su concepto y su sentido eran experiencias que nos permitían llegar a ser lo que somos –como bien lo formula en el *Ecce homo*–?

Antecedentes investigativos

Por ello, es importante señalar que la perspectiva que nos proponemos desarrollar se encuentra muy lejos de ser agotada en el conjunto de la literatura secundaria existente sobre Nietzsche. De hecho, la relación entre la filosofía y la terapia ha sido objeto de múltiples estudios, pero casi exclusivamente en relación con los autores que se presenten directamente como tales –bien sea porque se llamen a sí mismos terapeutas o porque de manera clara designan a su filosofía como una terapia- (lo encontramos normalmente en las escuelas helenísticas y contemporáneamente en Wittgenstein), no siendo Nietzsche, a pesar de las influencias obvias y las claras indicaciones en este sentido, interpretado a la luz de esta tradición. Hay, por supuesto, los intentos de relación y comparación del pensamiento nietzscheano en contraste con algunos autores helenistas, por ejemplo Nussbaum (2014), Martin (2006), Bertino (2007), Ansell Pearson (2010), pero tomando el trabajo de Ure (2008), no tenemos conocimiento de ningún otro estudio en el que se interprete en su conjunto el pensamiento de Nietzsche como terapia. Por el contrario, sus nociones de "salud" y "enfermedad", aunque abundan en la literatura secundaria sobre Nietzsche, rara vez han sido objeto de un estudio profundo, presentando el tema de la "Gran salud", en particular, como un importante vacío en la investigación sobre Nietzsche. La literatura secundaria que participa más directamente de estas cuestiones se puede resumir, fundamentalmente, en un número pequeño de artículos de revistas dispersas, obras de cinco autores, ninguno de ellos se identifica con la perspectiva que tenemos la intención de desarrollar.

Estructura de la Tesis

Por razones de economía de espacio y claridad en la exposición, hemos dividido el trabajo en tres partes, que se presentan brevemente. En un primer momento, siendo de carácter en cierto modo introductorio, se muestran los motivos por los qué y en qué medida Nietzsche puede legítimamente ser introducido en la tradición del pensamiento que concebía la filosofía como una forma de terapia. Se dará especial importancia al

análisis de la redefinición de la práctica de la filosofía y el papel del filósofo Nietzsche, tratando de comprender, en particular, las implicaciones y consecuencias de la concepción del filósofo como "médico de la cultura" y de la tradición presente de una "cultura de la medicina", por un lado, y, por otra parte, para hacer frente a la cultura como paciente al que se diagnostica, se rehabilita, se pretende curar. En este contexto, es particularmente importante demostrar cómo el diseño básico nietzscheano de una "transvaloración de todos los valores", la "cultura de elevación" y "cultivo de un nuevo tipo de hombre" requiere necesariamente y de hecho puede identificar una terapia propuesta.

En un segundo momento, abordamos la resignificación del objeto y propósito de la actividad filosófica mediante una redefinición simultánea de su práctica, sus instrumentos y sus metodologías. Si el filósofo debe en adelante comportarse como un médico y, como tal, no sólo diagnostica las patologías propias de su tiempo, sino también busca los medios de curación y apunta a una terapia de esta, es necesario utilizar nuevos instrumentos y procedimientos, que le permitan llevar a cabo mejor su tarea. De hecho, consideramos que uno de los aspectos que más justifican y reflejan la caracterización del filósofo como médico de la cultura es su propia práctica filosófica, en opinión de Nietzsche en muchos aspectos similares al diagnóstico de los síntomas, el trabajo de laboratorio y la prescripción de nuevas fórmulas terapéuticas. Nos ocuparemos en este apartado de estas herramientas que caracterizan fundamentalmente la nueva práctica filosófica: la genealogía, la fisiología y la sintomatología. Para luego concluir con el ejercicio de esta práctica, aplicado y desplegado sobre la historia de la filosofía cuando se ocupa de la enfermedad moderna: el nihilismo, cuyas fuentes son el socratismo y el cristianismo. Allí entenderemos todo su poder diagnóstico, para cumplir así con el ciclo de una mirada clínica, que pasa de la descripción de la enfermedad a la prescripción y a la cura.

En un tercer y último momento, abordamos, conscientes de que la propuesta de una filosofía nietzscheana de carácter terapéutico implica la relación particular e íntima con los conceptos de salud y enfermedad, la genealogía de su presencia en la obra del filósofo. Estos conceptos no se encuentran tan solo como símiles que busquen poetizar las formas tradicionales de reflexión, por el contrario, contantemente Nietzsche nos exige la mirada fisiológica sobre la vida y desde ella sobre el pensamiento, óptica que se

constituye en una de sus herramientas terapéuticas. Salud y enfermedad aparecen a lo largo y ancho de su obra, desde muy temprano hasta el colapso final, haciendo más notoria su presencia que muchos de los temas que han cobrado, para los estudiosos y comentaristas, mayor trascendencia.

La presencia de estos conceptos particulares nos exige atender su significación expresiva, indagar sobre qué es efectivamente lo que ellos introducen de nuevo en el pensamiento, para decir y sentir los grandes problemas que acosan al hombre moderno y desde el cual cobra mayor peso el carácter terapéutico de su filosofía. Emprendemos así, en este último momento, la labor de acercarnos a estos conceptos a la manera de un prisma que nos permite interpretar las distintas representaciones del pensamiento de Nietzsche como ensayos que describen una tipología de la existencia, que se caracteriza por ser incierta, indeterminada y que deviene permanentemente, y frente a la cual hay que sostenerse de pie y en firme.

Empezamos por abordar el concepto de enfermedad conscientes de que su tratamiento implica también la presencia del concepto de salud, uno no puede ser pensado sin el otro, su separación es tan solo aquí una cuestión de orden metódico. Rastrear este concepto implica identificar las distintas encarnaciones en las que su sentido y presencia cobró fuerza en la obra de Nietzsche; nos referimos al hecho de que la enfermedad responde a una doble presencia, por una lado, como avatar biográfico pues ella, la enfermedad, estuvo presente en la vida de Nietzsche acompañando la producción de su obra, y, por otro lado, como consecuencia de esa misma condición, se comporta como una categoría explicativa, es decir, opera como forma de diagnóstico de las enfermedades del presente, y en ese sentido, cambia por completo los lugares comunes desde los cuales se ha pretendido entender la realidad. Se expresa aquí una dialéctica -si así pudiéramos llamar a esa relación- desde la que se ponen en tensión los conceptos de enfermedad y salud en tanto filtros de la existencia.

Abordar desde una doble óptica el concepto de enfermedad en Nietzsche nos exige ubicar, en principio, su vínculo con las representaciones biológicas y físicas de la época, y comprender la forma en que Nietzsche *traduce* a la filosofía sus modelos explicativos y críticos. El acercamiento a estos modelos abre en el pensador la perspectiva de mirar y

entender los problemas orgánica, fisiológica y corporalmente, óptica desde la cual se entiende la incorporación de los conceptos de salud y enfermedad en su función diagnóstica, de manera que los despoja así de cualquier rudimento simbólico, que para muchos supondría su introducción en un ejercicio de reflexión filosófica. La traducción a la que se aplica Nietzsche transforma su sentido, pues se los pone a jugar en el campo de los problemas que la filosofía formula e intenta resolver, pero que en ella misma no encuentra todos los elementos propios de análisis. Nos ocuparemos así de la enfermedad como condición, en tanto los estados de convalecencia en nuestro filósofo se convierten en suelo fértil donde florece su pensamiento. Seguidamente, y a partir de este contexto epistémico de la enfermedad como condición, reconstruimos la genealogía de lo que Nietzsche llamó la enfermedad de la cultura y del hombre occidental en su crítica a la moral, que será nuestro punto de referencia para entender la enfermedad como categoría explicativa, pues solo así se muestra que todo lo que atrofia lo vivo, lo que lo obstruye e impide, demanda salud y cura o terapia. Por último, y como consecuencia de todo lo anterior, abordamos el concepto de Gran salud, apuesta que Nietzsche hace cuando establece que la dialéctica entre enfermedad y salud en el hombre hace posible afirmar plenamente la existencia.

En la conclusión de este estudio, nos proponemos resaltar los resultados clave obtenidos y reflexionar sobre las posibles implicaciones de la crítica interna de Nietzsche hacia la concepción de la filosofía como terapia, así como hacia cualquier empresa terapéutica que pretenda ser universal y se ajuste a moldes tradicionales. En este análisis, buscamos enfatizar tanto los puntos de afinidad como los aspectos disidentes de la "terapia" según Nietzsche en comparación con enfoques anteriores, integrando de manera sistemática elementos que han sido explorados a lo largo de su obra. Por último, destacaremos la pertinencia y relevancia del pensamiento de Nietzsche sobre la terapia para la comprensión de la cultura occidental contemporánea.

Este trabajo representa un intento y un experimento para interpretar el pensamiento de Nietzsche a través de los conceptos de salud y enfermedad que él mismo insinúa a lo largo de todas sus obras. Desde una perspectiva nietzscheana, buscamos interpretar sus textos utilizando el prisma de la salud y la enfermedad. Nuestra principal herramienta son

los propios escritos de Nietzsche, tanto los publicados en vida como los póstumos. Nos basaremos principalmente en estos textos para fundamentar nuestras interpretaciones de manera sólida. Además, hemos consultado numerosas obras que de manera directa o indirecta se relacionan con sus ideas, extrayendo citas y apoyándonos en ellas para respaldar nuestras posiciones. Desde obras tan tempranas como "*El nacimiento de la tragedia*" (1873), Nietzsche ya empleaba el concepto de enfermedad (die Krankheit) como una categoría fundamental para diagnosticar la cultura.

Capítulo I

NIETZSCHE Y LA TRADICIÓN DE UNA FILOSOFÍA COMO TERAPIA

*“La idea fundamental de la **cultura** es que los grandes momentos formen una cadena, que ellos, como una cordillera de montañas, unan a la humanidad a través de milenios, que para mí lo más grande de una época pasada sea también grande y se cumpla la anhelada creencia del deseo de la fama”⁴⁵.*

“Voy a hablar de la más importante enfermedad del h<ombre> y pretendo, mostrar cómo ha surgido de la lucha contra otras enfermedades: como el remedio aparente a la larga ha dado lugar a algo peor que lo que con él se quería erradicar”⁴⁶.

Introducción

En este capítulo, investigaremos la relación histórica entre la filosofía y la noción de terapia, una conexión que se consolidó significativamente en la filosofía antigua, especialmente durante el periodo helenístico, el cual será nuestro foco principal. Nuestro propósito es discernir cómo el pensamiento de Nietzsche se integra en esta tradición. No buscamos llevar a cabo un estudio exhaustivo de la filosofía helenística, ya que esto superaría los límites de nuestra investigación. En su lugar, destacaremos algunos elementos esenciales que nos permitan examinar cómo la filosofía de Nietzsche opera terapéuticamente. Analizaremos su reflexión sobre su origen y evolución, tomando en

⁴⁵ NIETZSCHE (2011), *Obras completas*. Vol. I - *Escritos de juventud*. CV –*Cinco prólogos para cinco libros no escritos- Sobre el pathos de la verdad*. Ed. Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, primera impresión, p. 545. Este texto hace parte del manuscrito de la redacción preparatoria, en UB, I § 6, continuaba así: “¡La grandeza! ¿Llevada hacia adelante por el entendimiento humano? No se trata, sin embargo, simplemente de un embalsamamiento superfluo de este cambio, no sólo es una colección histórica de curiosidades —sino que la eterna *fecundidad* de toda grandeza explica la eterna necesidad que tiene el hombre de grandeza. La acción noble se enciende en la llama de la acción noble — por toda grandeza pasa así una corriente a través de los siglos. La infinitud y la eternidad son la esencia de la grandeza — nada en el tiempo conseguirá agotarla”. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas I*, p. 545).

⁴⁶ NIETZSCHE (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. II, NF – 1880, 4 [318], p. 596.

cuenta tanto lo que adoptó y heredó como lo que criticó y de lo cual se distanció. Así, podremos determinar el carácter distintivo de su pensamiento como terapia y el proceso mediante el cual diagnostica y pretende tratar la enfermedad que aqueja a la modernidad.

Así entonces, este primer capítulo del trabajo se desarrolla a modo introductorio, pues en un primer momento, ubicaremos históricamente esta tradición, desde las formas en las que el mundo griego empezaba a plantearse los problemas filosóficos y cómo delimita una óptica particular en el tratamiento de la filosofía con el conocimiento y con la propia vida. En este punto si bien nuestro propósito es acercarnos desde la perspectiva de Nietzsche a la forma en que la filosofía helenística puede entenderse como una terapia y las implicaciones que tiene para el quehacer del filósofo en la época antigua, queremos previamente considerar las figuras de tres filósofos contemporáneos cuyo tratamiento de esta perspectiva no solo nos dan luces de la caracterización propia de la filosofía para este periodo de los griegos, sino que nos permiten situar también las reflexiones que sobre el propio Nietzsche hacen estos filósofos al señalarlo dentro de esta tradición, sin que por ello lo consideren necesariamente en la forma de epígono o continuador. Tanto las rupturas como las afinidades que Foucault, Hadot y Nussbaum hacen respecto de la filosofía helenística y su propia tradición como terapia, así como de sus vínculos con el pensamiento de Nietzsche, tienen sentido y lugar en nuestra investigación, dado que reafirman esa óptica con la que no solo pretendemos entender la filosofía nietzscheana, sino que a la vez nos permite sostener la necesidad de una tal perspectiva para el saber filosófico contemporáneo.

En un segundo momento, cobrará relevancia el análisis en el que se propone la redefinición del quehacer filosófico, es decir, que desde esta óptica se pondrá en cuestión la práctica filosófica y su sentido y significado; igualmente y en primera instancia, se atenderá con especial cuidado el papel del filósofo Nietzsche buscando comprender en especial las implicaciones y consecuencias de la idea de un “filósofo médico” de la cultura, es decir, comprender la idea del filósofo en una cultura que es tratada desde una perspectiva clínica propia de una visión médica. Y en segunda instancia, se entenderá y hará frente a la idea de una cultura como paciente que deberá ser conducida a una rehabilitación, una cura y una convalecencia.

Por último, se mostrará cómo, en ese ámbito, es de suma y particular relevancia demostrar que la concepción de Nietzsche respecto a la transformación de los valores, o como él mismo lo denomina, “transvaloración de todos los valores”, que sobreviene para enfrentar a la enfermedad que aqueja a la cultura occidental, implican no solo una cultura más elevada o una “cultura de elevación”, sino la creación y “el cultivo de un nuevo tipo de hombre”; y que esto, sin lugar a dudas, se constituye en un requerimiento necesario con lo cual se identifica claramente una propuesta terapéutica.

Veamos entonces cómo emerge la relación de la filosofía con una idea de terapia, y las implicaciones que ello tiene para el quehacer del filósofo en la época antigua, cuna de esta vital relación.

1. Una mirada histórica a la tradición de la filosofía como terapia

Esta tradición se inicia con mayor fuerza en lo que conocemos como el “ocaso”⁴⁷ de la filosofía antigua, las escuelas helenísticas; que se consideran, junto con el pensamiento preplatónico⁴⁸, cuna espiritual de Nietzsche⁴⁹. Desde allí se aborda la

⁴⁷ J.A. Cardona en su estudio sobre la filosofía helénica señala que: “El tópico de «ocaso» de esta filosofía tiene un componente de verdad si consideramos a la filosofía como una actividad esencialmente teórica, centrada en un conocimiento desinteresado sobre las ideas y la realidad pero dirigido a la esencia última de la misma. Las escuelas helenísticas efectivamente representan una pronunciada decadencia respecto a los pensamientos platónicos y aristotélicos, quienes señalan la plenitud del pensamiento de la razón teórica en su actividad cognoscente. En el aspecto teórico los estoicos y epicúreos no volaron tan alto, no construyeron sofisticados sistemas interpretativos de la realidad, para ellos lo importante, lo que buscaban y anhelaban era el saber lo necesario para satisfacer lo que experimentaban como una necesidad acuciante: llevar una vida feliz conforme a la naturaleza humana; y esa aspiración es lo que permite pensar en la condición terapéutica de su filosofía”. (CARDONA [2015]. *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*. Madrid, Batiscafo, S.L., p. 7).

⁴⁸ Término que acuñó el propio Nietzsche a partir de sus estudios sobre los filósofos antiguos, este corte lo asignó desde el momento en que caracterizó al propio Platón como un filósofo, el primero, de carácter mixto, lo que le permite justo allí empezar a rastrear las digresiones y los abismos que introduce la filosofía de Platón para el pensamiento trágico en los griegos. PHG §2: “*El mismo Platón constituye el primer gran carácter mixto*”. (NIETZSCHE [2011], *Obras completas*. Vol. I. *Filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 576).

⁴⁹ Entender que desde los primeros momentos de su formación filológica se bosqueja en su imaginación de filólogo y alimentado filosóficamente el contraste entre la cultura griega y la civilización cristiana, y que este es el embrión que, agitándose poco a poco, servirá de base para el desarrollo de todo su pensamiento moralista, nos permite situar esta esfera espacio-temporal del pensamiento como su cuna espiritual. La mayoría de los elementos que se sitúan en los análisis sobre la cultura griega en contraste con la cristiana serán el marco del desarrollo para el gran diagnóstico que se propuso realizar a la cultura de Occidente. Pese a las contundentes críticas que el mismo Nietzsche hace a sus obras de juventud, en especial a *El*

manera en que esta relación (filosofía-terapia) determina su pensamiento y cómo su trabajo reflexivo puede concebirse como terapia, qué implica ello para sí mismo y para la filosofía. Nos enfrentamos no sólo al entendimiento de la tradición sino a la manera en cómo Nietzsche se inserta en ella, pues bien sabemos que no es un pensador dado a instalarse cómodo y armoniosamente en la historia, más aún si damos por sentado que toda inserción supone un tipo de continuidad; en este caso, por el contrario, se genera una ruptura, una crítica a la idea misma de terapia. El vínculo emerge problemático, y por ello, pleno de nuevos sentidos con los que Nietzsche da tanto a la filosofía como a la idea de terapia una significación distinta. De cierta manera su propósito tendría implícitamente contenida la idea de curar la forma en que pensamos la cura para concebir una nueva manera de sanación, y con ello una idea distinta de filosofía, o dicho más claramente, un retorno a la idea de filosofía que se piensa en relación con la vida y que riñe con su visión y quehacer contemporáneo.

La inclusión del pensamiento nietzscheano en esta tradición parece justificarse por varias razones que este trabajo se encargará de mostrar. El primer síntoma, claro y evidente, es la presencia y el uso recurrente y no arbitrario que Nietzsche, como todas las escuelas de esta tradición, hacen de un vocabulario claramente tomado en préstamo del ámbito médico. Términos como “salud”, “enfermedad”, “sano”, “enfermo”, “analgésico”(s), “curación”, “tratamiento”, “médico”, “arte de curar”, aparecen frecuentemente en toda su obra. También encontramos el uso de pares que se relacionan con la dimensión de la medicina y la cura: salud/enfermedad, diagnóstico/sanación y fármaco/tratamiento. “Salud” y “enfermedad”, así como todos sus derivados lingüísticos, se convierten entonces en conceptos claves en la filosofía de Nietzsche, asumiendo una

nacimiento de la tragedia, no puede haber dudas sobre los referentes que atravesaran sus postulados filosóficos. Se entiende esta referencia espiritual en Nietzsche desde sus reflexiones más tempranas en las que instaura una perspectiva interpretativa de carácter vital que siempre reconoció heredar del mundo griego; por ejemplo, en la obra mencionada *El nacimiento de la tragedia*, donde expresa un problema histórico acotado dentro de los lindes de la filología: la tragedia, que para él no es ya la causa para especular sobre el nacimiento de un género literario, sino sobre toda una cuestión moral, aún más, sobre un concepto radical de la vida y del mundo.

relevancia que se va intensificando y acentuando cada vez más y que cumplen la función de categorías generales de evaluación y de condición del pensamiento⁵⁰.

En tanto categoría, sirven como herramientas que, situadas más allá del bien y del mal, Nietzsche emplea en lugar de las antiguas fórmulas morales para evaluar, diferenciar y jerarquizar una variedad de fenómenos y manifestaciones culturales, sean estos colectivos o individuales, contemporáneos o de la Antigüedad. Según Ahern, “enfermedad y salud sirven como un criterio para Nietzsche, a través del cual determina el valor de todo, desde individuos y culturas hasta la filosofía e ideologías políticas, de acuerdo con lo que llamó jerarquía (*orden de rango*)”⁵¹. En la fase final de su pensamiento, los términos médicos se multiplican notablemente y la preocupación por los asuntos de la salud y la enfermedad se vuelve tan central para Nietzsche que, como afirma Pasley, llega a un punto en el que no se encuentra otro tema o asunto en sus escritos; este tema subsume todo lo demás, “*engulle todo el resto*”⁵². En esta última etapa de su filosofía, Nietzsche adopta un enfoque casi clínico para abordar la vida y el pensamiento, considerando cada idea, valor y cultura a través del prisma de la salud y la enfermedad. Su análisis no se limita a una mera descripción de estos conceptos, sino que utiliza la metáfora médica como una herramienta para profundizar en la crítica cultural y moral. Así, términos como “decadencia” y “vitalidad” no solo describen estados físicos, sino que adquieren un significado más profundo, reflejando el estado espiritual y moral de individuos y sociedades.

Esta perspectiva le permite a Nietzsche establecer una jerarquía de valores que trasciende la moral tradicional, evaluando todo en términos de su capacidad para promover la vida y el crecimiento. La salud, en su pensamiento, no es simplemente la

⁵⁰ Este aspecto de la doble condición de la salud y la enfermedad en la filosofía de Nietzsche, como condición de su pensamiento y como categoría explicativa, lo abordaremos ampliamente en el tercer capítulo de esta investigación.

⁵¹ AHERN (1995), *Nietzsche as Cultural Physician*. Pennsylvania, University Park, The Pennsylvania University Press, p. 12.

⁵² Cf. PASLEY (1978), “Nietzsche’s Use of Medical Terms”, en: M. PASLEY (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*, London, Methuen, pp. 123-158. Tal observación parece justificada por la afirmación de Nietzsche en el *Ecce homo*, según la cual, a partir de cierto momento y debido a los imperativos de su “tarea”, no practicó nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales (cf. NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Ecce homo. Humano demasiado humano* § 3, p. 76).

ausencia de enfermedad, sino una condición activa de fuerza y creatividad. Del mismo modo, la enfermedad no es solo una condición física, sino un símbolo de degeneración y decadencia cultural y espiritual.

La adopción de términos médicos en la filosofía de Nietzsche no es una mera analogía, sino una parte integral de su método crítico. A través de esta lente, Nietzsche no solo desafía las concepciones tradicionales de moralidad, sino que también ofrece una nueva manera de comprender y valorar la cultura y la vida humana. Esta obsesión con la salud y la enfermedad se convierte, así, en el eje central de su filosofía tardía, unificando sus diversas críticas y reflexiones bajo un tema dominante que redefine el valor y el propósito de la existencia.

La adopción de un “*punto de vista clínico*” está presente en sus primeros escritos y refleja a la vez la abundancia y complejidad del vocabulario médico que Nietzsche utiliza en todas sus obras y que va intensificando progresivamente hasta hacerse absolutamente evidente, llegando a su cúspide en las obras más tardías, las que corresponden a 1886 en adelante. Su uso se da en el contexto de los más variados temas, sea una referencia a la belleza, a la moral o a la religión, a la filosofía y a la ciencia. Esta perspectiva también se refleja en sus autorreflexiones, donde sus escritos están llenos de consideraciones y evaluaciones médicas, diagnósticos y prescripciones terapéuticas dirigidas a una sociedad, cultura, ideología o individuo específico que representa una época o cultura particular.

La profusión de términos médicos y valoraciones clínicas no pueden considerarse como estrategias retóricas o estilísticas, al contrario de otras que se encuentran de forma característica en su filosofía. Se trata aquí de la concentración, de parte del filósofo, en los temas de la salud y la enfermedad y de la interpretación que hace de sí mismo como médico de la cultura en tanto estas categorías aportan lo que consideramos su propósito central, su proyecto filosófico, el cual estriba en principio en la comprensión de la filosofía de manera radicalmente distinta a la de la tradición. Es decir, la “*verdad*”, que era el objeto central y habitual de la filosofía, deja de ser el foco principal, el hilo conductor, el fin último

a alcanzar, siendo precisamente la salud, la promoción de la vida y el florecimiento del organismo las cuestiones que ocupan su lugar⁵³.

Todo lo mencionado sitúa a Nietzsche de manera ineludible dentro de la tradición de quienes consideran la filosofía como una forma de terapia. Al situarse en esta línea de pensamiento, no solo continúa la práctica de utilizar la filosofía como una herramienta para el cuidado y la sanación, sino que también la redefine y amplía. Mientras que Sócrates utilizaba el diálogo como método para provocar una introspección crítica y Aristóteles proponía la ética como guía para la vida virtuosa, las escuelas helenísticas como el estoicismo y el epicureísmo desarrollaron métodos específicos para alcanzar la tranquilidad y la paz interior. Nietzsche, sin embargo, adopta un enfoque más radical, utilizando la filosofía no solo para sanar, sino para transformar profundamente al individuo y a la cultura. Esta tradición filosófica fue posteriormente revivida en el pensamiento contemporáneo a través de los estudios de Foucault, Hadot, Nussbaum y Wittgenstein, quienes exploraron la filosofía desde una perspectiva terapéutica. En este contexto, la filosofía terapéutica nietzscheana se distingue por su énfasis en la revalorización de todos los valores, en la creación de nuevas formas de entender la salud y la enfermedad, tanto física como espiritual. Su obra busca diagnosticar las enfermedades de la cultura moderna y proponer caminos para superar el nihilismo y la decadencia. Así, Nietzsche se posiciona como un médico del alma y de la cultura, cuyo objetivo es fomentar una vida más vigorosa, creativa y auténtica.

La influencia de esta tradición terapéutica se puede rastrear en el pensamiento de figuras contemporáneas como Foucault, quien analiza cómo las prácticas discursivas y las instituciones pueden servir tanto para oprimir como para liberar, o Hadot, quien examina cómo los filósofos antiguos practicaban la filosofía como un modo de vida. Nussbaum, por su parte, investiga cómo las emociones y las capacidades humanas son

⁵³ Cf. por ejemplo JGB, § 4: “Para nosotros, la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio; tal vez sea en este punto donde nuestro nuevo lenguaje suena más extraño. La cuestión es en qué medida este juicio promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizás incluso permite su selección; y tenderemos principalmente a afirmar que los juicios más falsos (...) son para nosotros los más imprescindibles (...)” (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 299).

centrales para una vida buena, mientras que Wittgenstein ve la filosofía como una actividad destinada a aclarar el pensamiento y disipar las confusiones conceptuales que nos afectan. En suma, Nietzsche no solo pertenece a una rica tradición de filosofía como terapia, sino que también la transforma y enriquece, proponiendo una visión donde la filosofía no es simplemente un consuelo ante el sufrimiento, sino un medio para una profunda transformación personal y cultural. Esta perspectiva ha influido y seguirá influyendo en el pensamiento contemporáneo, reafirmando la relevancia de la filosofía como una práctica vital y necesaria para el desarrollo humano.

Como lo hicieron Epicuro, Epicteto y Séneca, también Nietzsche se ha visto así mismo como un médico (o más específicamente como un “médico de la cultura”⁵⁴ –*Arzt Kultur-*), pensando en términos de su proyecto en los nuevos filósofos como nuevos médicos, que podrían continuar su propósito y completar su tarea. Realmente no encontramos una tal autodenominación, pero Nietzsche se reconoce a sí mismo como aquel que, de acuerdo con su propia concepción, podríamos llamar “médico filosófico” (*Philosophischer Arzt*), designación que es compartida por la mayor parte de la literatura secundaria existente sobre el tema⁵⁵. Una evidencia de esta perspectiva es que, en 1873, Nietzsche planeaba escribir un ensayo titulado “El filósofo como médico de la cultura” (*Der Philosoph als Arzt der Kultur*). Además, sus Fragmentos póstumos revelan su intención de elaborar una auténtica “doctrina de la salud y la vida” (*Gesundheitslehre des Leben*)⁵⁶, a la cual planeaba dedicar una hora diaria durante cinco días. Este trabajo, que él pretendía incluir entre sus Consideraciones intempestivas bajo el título “Salud y enfermedad” (*Gesundheit und Krankheit*), nunca se completó ni sistematizó de manera

⁵⁴ Cf. NF – 1873-1874, 23[15]: “*El filósofo como médico de la cultura*”, Luis E. de Santiago Guervós señala que este era el título previsto para la obra *La filosofía en la época trágica de los griegos*, así lo indica en una carta del 2 de marzo de 1873, y que se lee en la obra completa que recopila toda su correspondencia: CO, Vol. II, p. 390-392: “Mi escrito crece y va asumiendo el aspecto de un apéndice a la «tragedia». El título será quizás: *El filósofo como médico de la cultura*. Con este trabajo querría darle una verdadera sorpresa a Wagner en su cumpleaños”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 434). También en NF – 1874/1874, 30[8]: “El filósofo se ha convertido en un ser *dañino para todos*. Destruye la felicidad, la virtud, la cultura, y finalmente se destruye a sí mismo. — Por el contrario, la filosofía debe *ser una alianza* de fuerzas que unan, *como un médico en la cultura*”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 558).

⁵⁵ Véase en SCHIPPERGES (1975), LONG (1990), LETTERI (1990), AHERN (1995), MONTEBELLO (2001), CHERLONNEIX (2002a, 2002b), BILHERAN (2005) y URE (2008).

⁵⁶ Cf. en donde encontramos posibles temas para futuras intempestivas NF – 1875, 10[20], “(...) Salud y enfermedad (...)” (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 165).

explícita. A pesar de que esta doctrina no llegó a ser formalmente escrita, sostenemos que constituye una parte fundamental del núcleo de su proyecto filosófico. De hecho, puede interpretarse como un hilo conductor que atraviesa toda su obra, lo cual nos proponemos demostrar en esta investigación. Así, la concepción de Nietzsche sobre la filosofía como una forma de terapia cultural y personal emerge como un elemento central en su pensamiento, reflejando su profundo compromiso con la revitalización de la vida y la cultura a través del diagnóstico y tratamiento de sus enfermedades.

La concepción de la filosofía como terapia implica una relación particular y determinante con el concepto de vida, permitiendo una comprensión diferente de la filosofía misma. A través de la interpretación de este concepto en la filosofía antigua, Nietzsche puede adoptar una forma distinta de filosofar y dirigir sus fuerzas reflexivas en esa dirección. Este enfoque le muestra un papel diferente para el filósofo y su labor, lo que provoca en Nietzsche una crítica aguda a la filosofía contemporánea y a la cultura occidental. La tradición filosófica contemporánea muestra una clara separación entre la vida y el *logos*, evidenciando que la filosofía ya no se percibe como una forma de vida, como lo era en la Roma de la Antigüedad. En lugar de ser una elección vital, la filosofía se ha convertido en una disciplina epistemológica, enfocada en la reflexión sobre el ser en lugar de en el arte de vivir de una manera específica. Este cambio ha llevado a la pérdida del carácter práctico y experiencial de la filosofía, distanciándola de su origen como guía para la vida.

La tradición filosófica actual evidencia una separación entre la vida y *el logos*, donde la filosofía ha dejado de ser vista como un determinado estilo de vida, que caracterizaba la filosofía helenística. En lugar de ser una opción vital, la filosofía se ha transformado en una disciplina gnoseológica, centrada en pensar sobre el ser en lugar de vivir de una manera particular. Este cambio ha resultado en la pérdida del carácter práctico y vivencial de la filosofía, alejándola de su origen como una guía para la vida.

Podemos decir que la filosofía de Nietzsche se caracteriza precisamente por un esfuerzo hacia la salud, no solo su propia salud cuya simultánea fragilidad y resistencia desde temprano se entrelazaron con su propio filosofar, sino principalmente con la de su

época, su cultura, sus contemporáneos. Un *médico filósofo* en el sentido excepcional del término es precisamente aquel que, de acuerdo con su propia definición, “*tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, una época, una raza, de la humanidad-*”⁵⁷. Cada vez más impresionado con lo que dio en llamar el nihilismo o la decadencia de su tiempo, busca Nietzsche un progresivo diagnóstico de su cultura a la que designa como enferma y, en consecuencia, se propone reconducirla a un estado de plena salud.

En la filosofía helenística no se puede determinar lo sano y lo enfermo sino en razón de una idea de salud que comporta una forma de existencia, y de una manera de propender hacia ella que está sólo en manos de los filósofos, quienes, desde su concepción de la existencia y su búsqueda plena de la felicidad agencian el camino para luchar contra toda forma de perturbación del alma. Gracias justamente a ese carácter que emerge en la filosofía antigua desde el cual se determinan unas condiciones y unas exigencias para la vida, una tipología de la existencia es como adquiere pleno sentido la concepción de la filosofía como terapia.

Las escuelas helenísticas adquieren una importancia destacada, ya que su propuesta se centra en una filosofía práctica que no se valora por el conocimiento *per se*, sino como base para establecer un tipo libre y placentera de vida: la del hombre del conocimiento, el sabio. Este sabio construye un sistema filosófico orgánico, coherente y conciso, con un enfoque en el individuo y en la atención a la persona individualizada, dejando de lado la perspectiva inclusiva que destaca la pertenencia a la comunidad. Esta idea representa un cambio fundamental en el pensamiento occidental civilizatorio: la emergencia del individuo que, de manera sabia, se preocupa por su propia felicidad y aspira a llegar a sus propias conclusiones en los asuntos que le atañen. Este es un hecho inusual en cualquier sociedad, transgresor y revolucionario, capaz solo de nacer en el espíritu griego. Nietzsche lo reconoció y lo asumió a su manera, edificando así no solo su concepción de la filosofía, sino también su praxis filosófica.

⁵⁷ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 719.

Aquella tradición que se ocupa de la historia del pensamiento respecto a la filosofía antigua la expone como siendo una doctrina, es decir, como un conjunto de teorías abstractas, que aborda y se centra tan solo en descubrir los vínculos coherentes entre los postulados, identificando su conexión lógica o sus objeciones, abandonando toda perspectiva de interpretarla como una forma de vida. Las dos perspectivas historiográficas predominantes, el clasicismo y el historicismo, privan a la Grecia Antigua –en su literatura y filosofía, y particularmente en la helenística– de su sentido vital. El clasicismo idealiza la Antigüedad como un modelo perfecto y atemporal, digno únicamente de imitación en la historia posterior. Por otro lado, el historicismo aborda el estudio de la filosofía antigua como una búsqueda erudita destinada a reconstruir un pasado cuyas verdades ya han sido superadas. Frente a estas visiones, se alzan en la contemporaneidad otras líneas exegéticas que estudian la filosofía antigua no como un mero objeto de investigación histórica, sino por su relevancia actual, bajo la premisa de que, si se interroga de manera diferente y pertinente, puede contribuir a la elucidación de nuestros problemas contemporáneos⁵⁸.

Entre estas perspectivas se encuentra la que vincula a la filosofía helenística con un propósito terapéutico, ya que su objetivo principal es sanar el alma. De manera acertada Martha Nussbaum señala, en su obra *La terapia del deseo*⁵⁹, que la preocupación central del pensamiento helenístico era articular la filosofía misma, sin perder su esencia, desempeñando una función social y política que contribuya al mundo a través del estudio de sus métodos distintivos. Comprender cómo estas escuelas desarrollaron tal concepción es fundamental, especialmente para nuestra investigación. Nos centraremos en explorar lo que une a estas escuelas, lo que las hace afines, más que en sus diferencias o en lo que las separa. Nuestro propósito es establecer las formas en que, a pesar de sus particularidades, estas escuelas promueven la concepción de una filosofía con un propósito terapéutico. Los elementos comunes nos permitirán extraer las

⁵⁸ WIELAND (1988). “La actualidad de la filosofía antigua”, en: *Méthexis* I. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, pp. 3-16.

⁵⁹ NUSSBAUM (2013). *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona, Ed. Paidós.

características fundamentales de esta tradición de pensamiento y determinar su contexto general, posiblemente reconocible en filosofías posteriores como la de Nietzsche.

Entendemos que su característica más obvia y sobresaliente es que tienen como punto de partida y motivación fundamental, en primer lugar, el diagnóstico de una enfermedad en los seres humanos. En segundo lugar, estas escuelas también tienen una concepción ideal de la salud que guía y determina la naturaleza de sus terapias. En tercer lugar, el propósito de estas escuelas es curar esta enfermedad y lograr esa salud ideal, que se corresponde igualmente a una idea de la naturaleza humana. Y por último, consideran que por sus características es a la filosofía a quien se la considera la única capaz de emprender esta tarea.

Una filosofía de tal naturaleza –terapéutica– se inicia, incipiente e indirectamente, en el Sócrates platónico, y continúa en cierta medida con Aristóteles, pero se populariza sobre todo en las escuelas helenísticas, particularmente entre los estoicos, los epicúreos y los escépticos. Dicha forma de comprender la filosofía caracterizó la tradición del pensamiento occidental hasta mediados del siglo VI d. C., cuando, bajo la influencia de la Iglesia Católica, se ordenó el cierre de todas estas escuelas. El mismo Foucault señala que la concepción de la filosofía como terapia habrá perdido su función debido a la competencia con un oponente más fuerte, pasando así la posta a la religión cristiana y su moral⁶⁰. Durante los siglos que precedieron al cristianismo, sin embargo, no fue el platonismo ni el aristotelismo quien dominó la filosofía, sino precisamente el helenismo o este impulso filosófico que entiende la filosofía primordial y esencialmente como una forma de terapia.

Estas escuelas y sus filosofías encapsulan los componentes esenciales de una ética del mundo antiguo, la cual puede ser vista como un antecedente de la moral cristiana⁶¹,

⁶⁰ FOUCAULT (2001). *La hermenéutica del sujeto*: Curso en el Collège de France; 1981 – 1982 – 1ª ed. 5ª reimp. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, p. 24 ss..

⁶¹ M § 72: “—El cristianismo encontró la idea de los castigos del infierno por todo el imperio romano: era una idea que habían estado incubando con especial delectación los numerosos cultos místicos como si se tratara del más fecundo huevo del poder. Epicuro pensaba que no se podía hacer nada más importante por sus iguales que extirpar las raíces de *dicha* creencia, su triunfo que suena por última vez, y del modo más bello, en los labios del romano Lucrecio, triste pero clarividente seguidor de su doctrina, llegó demasiado pronto — el cristianismo tomó bajo su especial protección la creencia ya casi marchita en los

aunque a primera vista parezcan distantes y diametralmente opuestas. Foucault⁶² destaca cómo los elementos de una ética basada en la relación estética con uno mismo evolucionaron hacia una moral cristiana centrada en el desciframiento, la renuncia y los códigos de conducta, y cómo este cambio ha influido profundamente en la sociedad moderna. Desentrañar estas transformaciones es precisamente el objetivo de la filosofía terapéutica de Nietzsche y, simultáneamente, el punto donde se distancia de esta tradición. Desde sus primeros años como profesor de filología en Basilea, Nietzsche estaba convencido de que el enfoque “clásico” aplicado a la cultura griega, sin una distinción ni selectividad clara de sus momentos históricos, ha sido responsable de muchos de los males de la cultura occidental, y en particular de la moderna. Nietzsche atribuye a estas deficiencias en la actitud hacia la Antigüedad clásica la causa principal de la esterilidad cultural moderna, argumentando que se ha tomado como referente a una Antigüedad en decadencia, que había perdido su fuerza creativa. Esto es evidente en su crítica hacia Sócrates –con quien tiene una relación compleja y ambivalente– y hacia las escuelas filosóficas que surgieron en Grecia después de él. Nietzsche considera que la interpretación y valoración incorrecta de la Antigüedad han conducido a una comprensión errónea de sus verdaderos valores y potencias, perpetuando así una cultura moderna que carece de vitalidad y creatividad. Este diagnóstico se convierte en el fundamento de su proyecto filosófico, que busca revivir y revalorizar aquellos aspectos de la filosofía antigua que pueden servir como una terapia para los problemas contemporáneos, distanciándose de las interpretaciones que, a su juicio, han contribuido a la decadencia cultural.

En su estudio sobre la filosofía helenística, J. A. Cardona indica que estos filósofos no estaban impulsados por un espíritu teórico, sino por la voluntad de conocer las condiciones que permiten llevar una vida feliz en armonía con la naturaleza⁶³. En este sentido, sus aspiraciones y ambiciones teóricas se subordinaban a la imperiosa necesidad ética. Cualquier cosa que no aportara al conocimiento vital y experiencial se

horrores del Averno, demostrando así ¡su astucia! [...] ¡Y así Epicuro vuelve a triunfar!” (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, p. 527).

⁶² De ello se ocupará el filósofo francés en el último periodo de su vida, sobre todo a partir de su *Hermenéutica del sujeto* y las conferencias allí compiladas.

⁶³ *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*, p. 9.

consideraba nimio. Sin embargo, es crucial no exagerar esta afirmación, ya que en esa época no existía una distinción clara entre el individuo y el mundo físico. Por tanto, comprender el lugar del ser humano en el universo era crucial e indispensable para alcanzar la felicidad. Esto llevó a los epicúreos, estoicos y cínicos a desarrollar una teoría física de la realidad y a reflexionar sobre los elementos fundamentales de la existencia. Así, nunca perdieron de vista su preocupación central: la vida humana. El estudio de la física no los condujo hacia la metafísica, sino hacia el estudio del ser humano mismo y, por ende, hacia las demandas de su propia existencia⁶⁴.

En las filosofías helenísticas encontramos un tratamiento profundo y meticuloso del alma, centrado en una serie de prácticas destinadas a la transformación interior. Estas prácticas, pensadas como terapias para la vida, se enfocan en actividades bosquejadas para el dominio de las pasiones, consideradas la principal origen de sufrimiento. Ampliamente reconocidos y aplicados por diversas escuelas en su vida cotidiana, estos ejercicios incluyen la atención plena, la memorización de principios de vida y la meditación, todos orientados a vigilar el espíritu, concentrarse en el presente y fortalecer tanto el pensamiento como la voluntad. Al mismo tiempo de las actividades "intelectuales" como la lectura, la escucha y la investigación, se realizaban ejercicios prácticos enfocados en desarrollar hábitos como el autocontrol y el cumplimiento de los deberes dentro de la comunidad. Estas prácticas no solo buscaban el conocimiento teórico, sino que también tenían como objetivo la formación de un carácter ético y la aplicación práctica de los principios filosóficos en la vida diaria.

En líneas generales, esta concepción es distante respecto al idealismo platónico y alineada con el materialismo y el naturalismo aristotélico. El estoicismo adopta una concepción del alma muy similar a la aristotélica, viéndola como la "forma" del cuerpo, pero extendiéndola al Universo entero, al cual dota de una inteligencia (logos o razón universal) que recuerda al ideal platónico. Para los estoicos, el alma humana es una parte del *pneuma* (alma) que anima este universo inteligente. Su eje y aspecto superior es lo que ellos llaman el *hegemonikon* (guía interior), ubicado en el corazón y dirigido por la

⁶⁴ CARDONA. *Op. cit.*, p. 10.

razón humana, en sintonía con la razón universal o *logos*. Este acuerdo permite al hombre de conocimiento estoico confiar en que su razón podrá vivir de conformidad con la naturaleza y lograr así una vida virtuosa y serena. Esta visión del alma humana, especialmente la idea del *hegemonikon* prevé de manera incipiente la noción de autoconciencia, pese a que la idea de interioridad psíquica estaba aún lejos de su desarrollo pleno, que alcanzaría luego en la Modernidad.

Su centro y elemento superior es lo que ellos llaman un "guía interior" (*hegemonikon*), situado en el corazón y gobernado por la razón humana, en armonía con la razón universal o *logos*. Esta armonía permite al sabio estoico confiar en el poder de su razón para vivir de acuerdo con la naturaleza y alcanzar una vida serena y virtuosa. Esta concepción del alma humana, especialmente la noción del "guía interior", anticipa de manera tentativa la idea de conciencia de sí mismo, aunque la noción de interioridad psíquica todavía estaba lejos del desarrollo que alcanzaría siglos después, en la Modernidad. Es en este periodo posterior donde los planteamientos estoicos resurgirán con fuerza, destacando cuestiones como la autonomía moral y la supremacía de la razón sobre las pasiones.

Ahora bien, con el propósito de situar el marco de interpretación general respecto a la relación de la filosofía antigua con la idea de terapia desde las escuelas helenísticas y con ello acercarnos al pensamiento de Nietzsche y establecer de qué manera o bajo qué condiciones se inserta en ella, trataremos la visión de tres pensadores que han despertado la inquietud sobre estas escuelas a partir de sus planteamientos y disertaciones en la contemporaneidad, y que retoman un hilo de análisis por el cual vuelven a poner sus ojos en estas corrientes de pensamiento de manera que las rescatan del encasillamiento en el que la lectura tradicional desde "lo clásico" las había hundido, nuevas lecturas cuyo sentido es el que aquí nos interesa y ocupa. Se trata de Michel Foucault, Pierre Hadot y Martha Nussbaum, quienes a su vez nos remiten a Nietzsche como ejemplo en este horizonte interpretativo de la filosofía. La relación de estos tres filósofos como referentes de una visión práctica de la filosofía, o como Sellars la llama,

metafilosofía, la hacemos a partir de un artículo⁶⁵ que nos permite pensar la idea de terapia en los análisis que estos filósofos desarrollan respecto al horizonte reflexivo del mundo helenístico.

“(…) la idea de un esquema común a filosofía y medicina (terapia), parece ameritar una posterior elaboración y sistematización, especialmente en el contexto de su considerable potencial metafilosófico. Tal tarea, de hecho, ha sido ya emprendida por unos cuantos investigadores (Ganeri 2010; Gowans 2010; Perterman 1992), incluyendo Nussbaum (1994, 28-29). No obstante, con la excepción del modelo de Fischer (2011a; 2011b), todos estos puntos de vista son relativamente modestos”.

Hay aquí un giro desde lo metodológico que podría considerarse poco válido y sin sentido, pues los tres autores citados son posteriores a Nietzsche y, cuidándonos de especulaciones, de alguna forma interesados por ciertos problemas y la forma de abordarlos que el filósofo alemán inauguró desde su particular óptica, aunque ellos lo desarrollaron desde una singular perspectiva a tal punto que justo por ello se han convertido en referentes. Pero lo que aquí nos proponemos es que, ubicando ciertos tópicos de la manera cómo el mundo helenístico ha sido interpretado en relación con categorías como la salud, la enfermedad, la vida, el cuidado de sí, pudiéramos encontrar esos puntos de convergencia que nos permitiesen trazar las diferencias con las interpretaciones que el mismo Nietzsche hizo y cómo su lectura inaugura un nuevo horizonte que recogen estos filósofos a su manera, de forma tal que los puntos de discusión son retomados por ellos y puestos en la escena como una confirmación de la relación que buscamos aquí evidenciar en el pensamiento de Nietzsche.

1.1 Foucault y el cuidado de sí: volver a los griegos

Cada pensador serio se ha enfrentado en su propio desarrollo personal a la filosofía griega en algún momento u otro. Esta confrontación representa una continua búsqueda, alimentada por el respeto y la admiración que suscita en todo pensador la obra de

⁶⁵ BANICKI (2016). “Argumentos terapéuticos, ejercicios espirituales y cuidado de sí: Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michel Foucault sobre la filosofía antigua”, en: *Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo*. Traducción Daniel López Solort. No. 23, pp. 104 – 139, p. 133.

aquellos que exploraron profundamente los caminos que guían al ser humano en su búsqueda de mejoras en las formas de vida y de comprensión del conocimiento. Foucault no es excepción a esta regla, aunque su encuentro con la filosofía griega está marcado por condiciones personales particulares y por su relación con otros filósofos que influenciaron significativamente su pensamiento. Con Foucault, dirigir la mirada hacia los griegos lleva un claro matiz nietzscheano, aunque su enfoque no busca desentrañar las raíces del resentimiento moral mediante un componente socrático no griego de la cultura antigua. Más bien, su aproximación a la Antigüedad es considerablemente desencantada.

Foucault empieza a enfocarse, al final de los setentas, cada vez más en los filósofos helenísticos (cínicos, estoicos, epicúreos y neoplatónicos). Para él, la filosofía representa principalmente una elección de vida, y considera que son precisamente estas corrientes filosóficas, todas influenciadas por Sócrates, las que ofrecen los modelos más completos de vidas filosóficas. El *arte de vivir* se revela como la materialización del pensamiento o como una reflexión vivida, según se prefiera.

Permítaseme debido a lo anterior una breve reflexión introductoria respecto a este filósofo francés, en la que se expresa la relación singular de la filosofía con la vida bajo la cual precisamente nos acercamos al mundo helenístico y a la relación de la filosofía como terapia. En Foucault el encuentro con la filosofía antigua ocurre ya al final de su vida, pues en los años de juventud, bien sea por la coyuntura histórica o bien por los intereses propios del filósofo, se inclinaba más a la psicología y a la psiquiatría que a los problemas propiamente de la tradición filosófica; si acaso se mencionaban a Sócrates y a Platón, y las escuelas helenísticas estaban totalmente ausentes. Es notable que durante su etapa madura, especialmente en la segunda mitad de los años setenta, el filósofo francés se adentre en el estudio de la filosofía antigua. Estos movimientos de ida y vuelta: desde la Edad Moderna hasta los siglos XIX y XX, culminan en una serie de investigaciones sobre lo ético, el discurso y políticas en la Antigüedad, están marcados por circunstancias personales específicas que subrayan la naturaleza única de la filosofía helenística. Sin embargo, es crucial manejar con cautela la conexión entre estas circunstancias personales y el horizonte filosófico del pensador, para evitar especulaciones que puedan introducir subjetividad en el conocimiento. Lo innegable es

que para Foucault, al igual que veremos más adelante con Nietzsche, el pensamiento y la vida están estrechamente entrelazados. Aquí, la vida y la obra no son coincidentes, sino que se complementan mutuamente. Por lo tanto, su dedicación inicial a la psicología y la psiquiatría está íntimamente ligada a experiencias personales, algunas de ellas potencialmente traumáticas.

Estos desplazamientos ocurridos en los últimos años de vida, ese retorno a la moral, se reflejan claramente en su vida como profesor también. Basta ver los títulos de sus últimos cursos en el Collège de France: *“Del gobierno de los vivos”* (1979-1980), *“Subjetividad y verdad”* (1980-1981), *“La hermenéutica del sujeto”* (1981-1982), *“El gobierno de sí y de los otros”* (1982-1983) y *“El coraje de la verdad”* (1983-1984). Nietzsche ya lo expresó certeramente: *“La vida como producto de la vida. Por mucho que pueda el hombre expandirse con su conocimiento y llegar a mostrarse a sí mismo de manera más objetiva: al final no sacará de ello nada más que su propia biografía”*⁶⁶.

Más allá de la particular forma en que al final de su vida Foucault torna su mirada sobre la ética grecorromana, lo que es interesante y se conecta con el fondo de nuestra investigación sobre el pensamiento de Nietzsche como una forma de terapia es el hecho de que hablar del *cuidado de sí –souci de soi*-⁶⁷ como la manera en que se caracteriza a la filosofía del periodo helenístico, es entender, encontrar y reconocer que la visión de la filosofía aquí supo y desarrolló una dimensión práctica que en el presente ha cambiado totalmente, no sólo por lo que suponemos es la filosofía, sino también por lo que ahora representa el conocimiento. Con Foucault encontramos que el “cuidado de sí” –*souci de soi*- implica un autoconocimiento, esta relación establece inevitablemente un vínculo entre una práctica y su respectivo saber, o entre la verdad y el sujeto. Así se revela el fuerte y anudado lazo entre la praxis y el conocimiento, sea como regulador el segundo de la primera, o como proceso ante el cual la praxis comparece frente al conocimiento. En ese sentido se convierte, a lo largo de la vida, en un arte de vivir para todos.

⁶⁶ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, p. 247.

⁶⁷ *La hermenéutica del sujeto*, p. 21.

En el curso que orientó Foucault en el *College du France* entre 1981 y 1982, con *La hermenéutica del sujeto* y el II volumen de la *Historia de la sexualidad*, se muestra en efecto cómo, basados en el origen y desarrollo de lo que hoy conocemos como filosofía occidental, era un imperativo no el orden epistemológico, sino la justificación y los principios éticos, es decir, un imperativo que no se ordenó en relación con el conocimiento, sino con lo que Foucault llama *souci de soi*⁶⁸. Así pues, dentro del marco más amplio de una preocupación central por el "cuidado de uno mismo" es como debe interpretarse el precepto delfico "conócete a ti mismo", vinculado tradicionalmente a Sócrates y, por ende, al comienzo mismo de la filosofía⁶⁹. Según Foucault, esto surge solamente "*como una forma, como una consecuencia, como un tipo de aplicación concreta, precisa y en particular como una norma en general del deber de ocuparse de sí mismo*"⁷⁰.

Según Foucault, el cuidado de sí considera tres momentos importantes: uno que implica la orientación hacia uno mismo, hacia los otros y hacia el entorno. Un segundo momento que constituye una forma particular de vigilancia, de reflexión interna. Practicar el auto-cuidado implica dirigir la atención desde el mundo externo hacia el mundo interno, centrándose en el pensamiento y los procesos mentales. Y finalmente, un tercer momento, el cuidado de sí mismo que conlleva una serie de prácticas mediante las cuales uno asume la responsabilidad por sí mismo, aspirando a purificarse, transformarse y alcanzar una mayor realización.

Esos tres aspectos abarcan una mirada más general sobre el papel del *souci de soi* en la ética grecorromana, aunque nos es posible, desde Foucault, la descripción de cinco grados de modalidad del *cuidado de sí* que están implicados en los aspectos generales, pero que queremos precisar. Lo primero es que el *souci de soi* es una exhortación común en la filosofía desde Platón. Sócrates se define como el hombre del *souci de soi*, él es quien procura que sus conciudadanos se preocupen por ellos mismos.

⁶⁸ Puede consultarse la noción de autocuidado, especialmente cf. FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 7.

⁶⁹ FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 4 y ss.

⁷⁰ FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 6.

Los estoicos y los epicúreos, como Séneca, Marco Aurelio y Epicuro, subrayan constantemente la importancia suprema del "cuidado de sí", destacando así una preocupación existencial que define más profundamente la filosofía antigua que el lema "conócete a ti mismo". En segundo lugar, Foucault señala que el *souci* de *soi* no se limita a una simple inquietud abstracta, sino que implica un conjunto de prácticas, ejercicios y ocupaciones variadas. Incluye el cuidado del cuerpo, las dietas, la satisfacción moderada de las necesidades, las meditaciones, la lectura, la reflexión sobre los libros y la apropiación más profunda de verdades ya conocidas. Lejos de ser una ocupación individualista y egoísta, el *souci* de *soi* implica una práctica social que se despliega en las escuelas filosóficas, intensificando así las interacciones sociales. En tercer lugar, el *souci* de *soi* está estrechamente relacionado con el pensamiento y la práctica médica. El *souci* de *soi* permite concebir la filosofía como una forma de medicina y, a su vez, acerca la medicina a la filosofía. En cuarto lugar, el *souci* de *soi* implica una serie de técnicas destinadas al autoconocimiento: ejercicios, pruebas de abstinencia para medir la virtud, examen de conciencia para verificar la adecuación de los medios al fin propuesto, entre otros. Finalmente, Foucault explica que todas estas técnicas están orientadas hacia un objetivo común: la "conversión a sí mismo", que implica despojarse de todo lo que no es propio, alcanzando así un estado de alegría donde uno se complace en sí mismo, libre de perturbaciones.

Por supuesto, esta noción de "*autocuidado*" es un concepto complejo y global, pues sus significados son múltiples y se han transformado a lo largo de la historia del pensamiento, desde Sócrates al mismo cristianismo; y que según Foucault, mantienen la misma base de apoyo y motivación⁷¹. Llama precisamente la atención, entre esos múltiples significados, el de tratamiento, cura o terapia, lo que significa que, según el filósofo francés, se mantienen, se apropian y se intensifican cada vez más alcanzando su punto máximo en el periodo grecorromano, particularmente dos siglos con los que inicia la era cristiana⁷².

⁷¹ Cf. FOUCAULT. *Op. cit.*, pp. 11-12. En múltiples sentidos y significados de ver "autocuidado", pp 82 - 83.

⁷² FOUCAULT. *Op. cit.*, pp. 58 – 59.

Lo que ocurre fundamentalmente en este momento, lo que Foucault llama "*la edad de oro*"⁷³ del cuidado de sí mismo, es una generalización y expansión masiva de la disposición, ya sea en términos cuantitativos o en términos del tiempo de aplicación de esta premisa. Ello sucede porque, en primer lugar, la necesidad del cuidado de sí mismo ya no está restringida a una élite (por ejemplo, los jóvenes aristócratas destinados para el gobierno de la ciudad, en el *Alcibíades* de Platón). Ahora se ampliaron para incluir, como un deber, a todos los ciudadanos, independientemente de su sexo, estado o profesión. En segundo lugar, el cuidado de sí mismo ya no es una tarea, por decirlo de alguna forma, momentánea que tiene lugar en los primeros años, como una especie de preparación en la que la educación y el estudio preparan para una vida adulta, ahora se extiende a toda la vida, a una forma de vida sin límite de tiempo, etapa o edad. Por último, y precisamente porque se extiende a toda la vida como un fin en sí mismo, el autocuidado toma o mejora las funciones que ya estaban inmanentes y que solo ahora están completamente desarrolladas, incluyendo las propias del conocimiento. Foucault pone de relieve una función crítica "...es necesario que el individuo esté libre de todo tipo de opiniones falsas y malos hábitos, que "desaprenda" todo lo que de mal pusieron sus padres, la educación, los malos maestros, la cultura, etc"⁷⁴, lo que implica una tarea de lucha constante sin ser capaz de declarar una victoria definitiva, y en particular, un trabajo de curación o terapéutico, en donde el individuo debe reconocer la condición que le subyace por esencia, su propia debilidad, y recurrir a un filósofo no como simple maestro o sabio, sino como médico real o terapeuta del cual depende su rehabilitación o cura⁷⁵.

El curso de Foucault en el *Collège de France, La Hermenéutica del Sujeto*, se centra completamente en el cuidado de sí y en las prácticas de sí aplicada a la Antigüedad. Este conjunto de técnicas las identifica Hadot identifica como "ejercicios espirituales". Foucault desplaza su análisis hacia el "autoconocimiento" como prioridad sobre el conocimiento de la realidad y el universo, y desde allí, prioriza el conocimiento de los seres humanos, tema vertebral en la tradición socrática que fue abordado por las

⁷³ FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁴ FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 33.

⁷⁵ Ver FOUCAULT. *Op. cit.*, pp. 110-111. Para el análisis que Foucault hace en el *Alcibíades* de Platón, en el cual, según el filósofo francés, se discute y analiza el cuidado en el periodo socrático-platónico véase FOUCAULT. *Op. cit.*, pp. 32-78.

escuelas que surgieron del legado de Sócrates, especialmente la escuela cínica. "Conócete a ti mismo" emerge como la máxima predominante en esta concepción del conocimiento. El objetivo es entender qué aspectos nos definen como individuos. Según Foucault, *conocerse a uno mismo* y la forma en que nos conocemos son las herramientas que nos permitirán transformar nuestra propia existencia.

La tesis de Foucault es que la inflexión en la moral de los placeres observada durante el periodo romano, como por ejemplo, la insistencia sobre la debilidad del individuo, la referencia a unos principios universales, la búsqueda de la ausencia de perturbaciones, la asociación de la sexualidad a un mal, está ligada al desarrollo de esta cultura de sí, la cual ha sido favorecida por un contexto marcado por las relaciones conyugales y la modificación de la vida pública. En otras palabras, si bien el tema del *souci de soi* es primero un tema filosófico –lo que nos interesa fundamentalmente-, conoce su apogeo en los primeros siglos del Imperio Romano, llegando a ser una verdadera cultura y operando tanto sobre el tema moral de los placeres como sobre el conjunto de las relaciones sociales, privadas y públicas. Después de una dominación de seis siglos de filosofía y de reflexión moral, se convierte en un tema que perecerá bajo la prescripción cristiana de la renuncia a sí mismo.

La filosofía en sus inicios, especialmente evidente en las escuelas helenísticas, según Foucault, no se centraba tanto en desarrollar doctrinas generales sobre la realidad o nuestro conocimiento de ella, sino más bien en transformar la vida de los hombres en su individualidad. Pierre Hadot⁷⁶, cuyo pensamiento influyó profundamente en Foucault, ha argumentado, de manera convincente, que en la antigüedad la filosofía era principalmente una forma de vida y no simplemente un ejercicio teórico.

Finalmente, es crucial comprender que para Foucault, volver sobre la ética greco-romana nos abre a nuevas formas de relación con nosotros mismos y con los demás, distintas de aquellas dictadas por un signo procedente de una autoridad trascendente, como es típico en Occidente debido a la influencia del cristianismo. En estas tradiciones,

⁷⁶ Véase HADOT (1995). *Qu'est que ce la philosophie antique?*, Paris, Gallimard. pp 146 – 147 (traducción castellana: *¿Qué es la filosofía antigua?* Madrid, Fondo de cultura económica, 1998).

el cuidado de la conducta moral estaba más centrado en el autocuidado y en la atención hacia los demás que en cuestiones religiosas. Es en este contexto histórico donde Foucault sitúa la búsqueda del origen de la relación entre el ser humano y la verdad, entendiendo que aquí es el individuo específico quien se aproxima a la verdad transformándose, y es la verdad misma la que tiene el poder de cambiar y transformar. Esta singular relación sujeto-verdad ha evolucionado con la llegada del cristianismo, adoptando una racionalidad que se convirtió en el estandarte de la era moderna, pero que parece no tener un impacto significativo en la vida humana en la actualidad:

“Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que, tal como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que esta tal como es, es capaz de transfigurar y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo”⁷⁷.

1.2 Hadot y los ejercicios espirituales. La filosofía práctica de los griegos

Aquí exploraremos las ideas de Pierre Hadot sobre la filosofía antigua, particularmente enfocándonos en su interpretación del *souci*, un término ambiguo que abarca tanto el cuidado y la devoción dedicados a una tarea o persona, como la ansiedad y la preocupación que nos asalta o nos tortura. En el pensamiento griego, el *souci* se encuentra primero en Hesíodo, los trágicos y los sofistas, manifestándose como la ansiedad causada por las dificultades de la vida o las obligaciones como el matrimonio. Sócrates introduce una innovación al concepto al introducir el “*souci de soi*”: los atenienses se preocupan por asuntos públicos, riquezas, reputación y cuerpos, pero no se preocupan por ellos mismos, es decir, por la calidad de su propio ser, su autenticidad, justicia o lealtad. Sócrates los invita a dirigir su atención hacia sí mismos, hacia una transformación del objeto de su preocupación. Modificar el enfoque de nuestra atención implica reevaluar nuestros valores y dirigir nuestro interés fundamental en una nueva dirección.

⁷⁷ *La hermenéutica del sujeto*, p. 38.

Hadot explica que el vínculo entre el *souci de soi* y el principio del "*conócete a ti mismo*" implica en cierto sentido un mismo proceso, ya que cuidarse implica renunciar a preocuparse por lo que no es esencial para uno mismo: las posesiones, la fama o incluso el cuerpo como mero instrumento, para enfocarse en el ser verdadero, es decir, en el alma entendida como la esencia de la persona o sujeto contemporáneo. Conocerse a uno mismo significa cuidar de sí mismo, desviando la atención de lo superficial hacia lo esencial, hacia aquello que verdaderamente somos o aspiramos ser. Preocuparse por sí mismo es, en última instancia, un proceso de autoconocimiento que implica una transformación y un crecimiento personal significativo.

El estudio que Hadot hace de esta noción permite seguirla históricamente, o por lo menos en los trayectos bajo los cuales se la puede seguir, pues luego de ubicarla en Sócrates de manera particular, en el Sócrates de Platón, nos señala que en Aristóteles no tiene un papel muy relevante, pero adquiere una relevancia notable en la filosofía helenística, especialmente en el epicureísmo y el estoicismo. En todas las escuelas helenísticas, incluidos los escépticos, la tarea principal de la filosofía es liberar al individuo de sus inquietudes. Estas inquietudes surgen del temor o la esperanza respecto a cosas que siempre escapan a su control. Para liberarse del cuidado de sí, es esencial delimitar un ámbito donde estas preocupaciones desaparezcan o se reduzcan al mínimo, ya que nos situamos en la esencia del ser donde nada puede ser arrebatado.

Para los epicúreos, esta esfera se define mediante la distinción entre deseos naturales pero no necesarios, y deseos naturales y necesarios, los cuales son suficientes para alcanzar la felicidad y experimentarla plenamente. Estos deseos fundamentales se centran en las necesidades del cuerpo, mostrando así que el cuidado de sí para ellos se enfoca claramente en preservar la individualidad. En contraste, para los estoicos, se trata de discernir con precisión qué está bajo mi control y qué no lo está. Elementos como la belleza, la riqueza, la fuerza, el éxito, el placer o la salvación no dependen de mí, ya que son externos a mi voluntad y a mi ser. Sin embargo, lo que sí depende de mí es la intención de actuar, la cual es intrínseca a mi capacidad de decisión y autodeterminación.

El *cuidado de sí* implica, según Hadot, el retorno al núcleo esencial del yo, desprendiéndose de todo lo ajeno a él. Tanto los estoicos como los epicúreos conectan

esta labor con una transformación profunda en la percepción del tiempo. Separarse de lo extraño significa liberarse del peso del pasado y las ansiedades del futuro. El hombre se angustia porque se preocupa por lo que ya pasó y lo que aún no ha sucedido, aspectos que escapan a su control. El *cuidado de sí* requiere centrarse en el presente, el único momento en el cual vivimos plenamente y actuamos como verdaderamente somos. En estas escuelas helenísticas, siempre existe el esfuerzo por liberarse de las múltiples preocupaciones, concentrándose en la preocupación fundamental que es uno mismo. En resumen, podríamos decir que ocuparnos de nosotros mismos es la clave para no verse abrumado por las preocupaciones.

Desde Platón hasta el final de la Antigüedad, el *souci de soi* fue cultivado en todas las escuelas helenísticas mediante prácticas que Pierre Hadot denomina "ejercicios espirituales", tales como la meditación, el autoexamen y la focalización en el presente⁷⁸. Esta noción es asumida bajo condiciones particulares en la era cristiana, donde el *souci de soi* será, incluso, definido en el ejemplo de la vida monástica. Justamente la manera y el por qué esta noción se adecua de cierta forma a la demanda de paz del alma propuesta por el cristianismo será uno de los objetos de la vehemente crítica desarrollada por Nietzsche y que permite trazar ya su distancia y una forma diferente de pensar la terapia. Hadot señala en su estudio histórico sobre este concepto del *souci de soi* -cuyos otros momentos históricos por fuera de las escuelas helenísticas no serán objeto de nuestra atención-, que en el mismo Nietzsche se vuelve a encontrar la idea de los filósofos antiguos según la cual las preocupaciones ahogan el cuidado de sí. En su tercera *Consideraciones Intempestivas*, Nietzsche explora cómo las intuiciones humanas están diseñadas para evitar que los individuos sientan plenamente su existencia debido a la dispersión de sus pensamientos. Las preocupaciones cotidianas actúan como un escudo que protege a las personas de ocuparse de sí mismas, y para Nietzsche, esto significa principalmente protegerse de la angustia existencial.

Hadot nos muestra cómo el *souci de soi* tan importante y significativo en la filosofía helenística, en la época moderna y la filosofía tradicional ha desaparecido. O forma parte

⁷⁸ EWALD (1996). "Pierre Hadot: Histoire du souci, propos recueillis", en *Magazine Littéraire*, No. 345, pp. 18-23.

simplemente de una categoría discursiva, justamente porque ha obrado una inversión en lo que debe ocupar a la filosofía. Ahora ella deposita todo su valor en el discurso y las formas explicativas de la realidad y no en una tipología de la existencia. Por ello se ocupa de pensar la relación entre el discurso filosófico y una forma de vida filosófica, en la que se entienda si es el discurso el que determina esa tipología o es la expresión de su realización.

En su discurso inaugural en el *Collège de France*, Hadot subraya la íntima relación entre los ejercicios espirituales y un estilo de vida que permite abordar la filosofía helenística como una forma de terapia. Aunque él no emplea directamente dicho término, sus enfoques filosóficos sobre estas escuelas nos permiten vislumbrar esta noción.

Su gran obra de filosofía *¿Qué es la filosofía antigua?* Expone como una de sus tesis centrales que:

“Ante todo, por lo menos desde Sócrates, la opción por un modo de vida no se localiza al final del proceso de la actividad filosófica, como una especie de apéndice accesorio, sino por el contrario, en su origen, en una compleja interacción entre la reacción crítica a otras actitudes existenciales, la visión global de cierta manera de vivir y de ver el mundo, y la decisión voluntaria misma; y esta opción determina, pues, hasta cierto punto la doctrina misma y el modo de enseñanza de esta doctrina. El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa”⁷⁹.

No se busca establecer una dicotomía entre la filosofía entendida como una práctica de vida y un discurso filosófico que estaría separado de ella. Al contrario, se pretende demostrar que el discurso filosófico es la expresión misma de un estilo de vida. Gran parte de *¿Qué es la filosofía antigua?* está dedicada a mostrar que el discurso filosófico carece de valor para los griegos y romanos si no está acompañado de una actitud vital que lo informe, y que esta elección de vida le da forma al discurso y determina su uso. Hadot reconoce que llegó a esta conclusión influenciado por Wittgenstein, quien, aunque no se centró específicamente en la filosofía helenística, sí exploró la forma y el lenguaje

⁷⁹ HADOT. *Op. cit.*, p. 13.

en que se aplicaba la filosofía, un aspecto que preocupaba profundamente a Hadot debido a su trabajo en la interpretación de textos clásicos.

En el prólogo de 1995 de Jeannie Carlier para el libro de entrevistas que coescribió con Arnold I. Davidson junto a Pierre Hadot, titulado *La Philosophie comme manière de vivre*⁸⁰, se destaca que Pierre Hadot publicó su obra *Qu'é est-ce que c'est la philosophie antique?* con el objetivo de resumir y hacer accesible la investigación que había llevado a cabo durante décadas sobre la filosofía de la Antigüedad. Esta obra permitió a Hadot afirmar que la filosofía antigua se entendía primordialmente como un modo de vida. Hadot nos enseña que para los antiguos, la filosofía no era meramente un discurso técnico para especialistas, sino un modo de vivir; es la manera en que el filósofo vive lo que da forma a su discurso. No se consideraba filósofo solamente a Crisipo o Epicuro, sino a cualquier persona capaz de vivir de acuerdo con los principios filosóficos que profesaba.

Entonces, desde esta perspectiva, Hadot sostiene que las diversas escuelas en la Antigüedad, como el epicureísmo, el estoicismo, entre otras, deben ser entendidas como escuelas que enseñan una forma de vida o de existencia particular. Hadot sitúa así la filosofía no como una actividad dirigida exclusivamente a la reflexión teórica o abstracta, desconectada de la vida, ni como una mera enseñanza o exégesis de textos. La concibe como “una actividad concreta”, un estilo de vida particular que implica comprometerse totalmente con la existencia, siendo esta la esencia misma de la filosofía, donde los ejercicios espirituales juegan un papel crucial para alcanzarlo.

Sin embargo, es importante notar que el término "ejercicio espiritual" puede ser problemático cuando se aplica en el contexto moderno, ya que puede llevar a interpretaciones erróneas tanto de los propósitos de Hadot como del pensamiento antiguo original. Por lo tanto, es crucial subrayar que, en Hadot, el término "espiritual" se refiere principalmente al concepto griego de *psuchê* y no debe ser entendido como una afirmación metafísica sustancial.

⁸⁰ “[...] il faut bien le dire, c’est un fait que le XXe siècle a opéré, sous les formes les plus variées, un vaste retour aux Grecs, de Heidegger jusqu’à Foucault”. HADOT (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel, p. 232.

Para el lector contemporáneo, el uso del adjetivo "espiritual" puede parecer desconcertante. Se podría haber considerado la idea de denominar estas prácticas como "ejercicios de pensamiento" o "ejercicios psíquicos o intelectuales" para resaltar su naturaleza cognitiva. Sin embargo, estas denominaciones no capturan completamente la idea de integralidad que implican. La elección del término "espiritual" se justifica por su amplio alcance, que engloba todas las formas relevantes de las praxides filosóficas e la Antigüedad. Hay aquí un sentido holístico, ya que Hadot enfatiza que estos ejercicios no solo afectan lo cognitivo y racional, sino que también se dirigen al "*el entero psiquismo del individuo*"⁸¹, "*la totalidad del ser humano*"⁸². Estos ejercicios abarcan no solo aspectos intelectuales, sino también la imaginación, las emociones, la sensibilidad, el cuidado del cuerpo y una variedad de prácticas diseñadas para elevar al individuo a un estado superior y una perspectiva universal.

Para Hadot, la filosofía antigua representa cómo los hombres expresaban formas de vida a través del discurso filosófico. Así, existía una conexión inseparable entre hablar, actuar y ser. Hadot llega a esta comprensión a través de su estudio sobre Wittgenstein⁸³, quien destacó la relación entre los "juegos del lenguaje" y las formas de vida. Esto implica que las formas del lenguaje deben entenderse en contextos específicos de producción, y en el caso de los discursos de los filósofos antiguos, estos se remiten necesariamente a sus condiciones de existencia. Al ingresar a una de estas escuelas, como indica Hadot en su obra *Ejercicios espirituales*, uno se unía a una comunidad donde se optaba por una forma de vida particular. Más que teoría o discurso abstracto, la vida filosófica era una decisión existencial, de modo que el discurso filosófico emergía de esa elección de vida, no al contrario. Nace y se desarrolla el discurso filosófico a partir de esta opción existencial, y a su vez, retornamos a ella. Como María Zambrano observa acertadamente, el propósito del discurso filosófico es "trasparentar la vida", es decir, volverla más clara para que la praxis se vincule estrechamente con la teoría o la doctrina. Es por esta razón

⁸¹ HADOT. *Op. cit.*, p. 82.

⁸² HADOT. *Op. cit.*, p. 265.

⁸³ Véase HADOT (1954) "Reflexions sur les limites du langage à propos du «Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein»", *Revue de métaphysique et de morale*, (64). Reeditado al español como: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, (2007). Valencia, Pre-Textos.

que en las escuelas estoicas y epicúreas, el discurso filosófico se materializa en cartas, sentencias y máximas escritas por los maestros. Estas directrices vitales no solo deben ser estudiadas y revisadas repetidamente, sino también internalizadas y memorizadas para su aplicación práctica, contribuyendo así a la sanación del alma.

En la filosofía helenística, la autotransformación, educación personal y el autocuidado, así como la terapia del alma, estaban estrechamente entrelazados a través del ejercicio filosófico. Se privilegiaba la práctica sobre la teoría, estableciendo así una conexión entre la filosofía y la búsqueda de una vida saludable. Hadot argumenta que este tipo de prácticas no tienen un lugar claro en la educación.

Hadot, al desarrollar sus reflexiones en un contexto temporal distinto al de Foucault y Nussbaum y anticipándose a ellos, destaca por su enfoque explícito no solo en el estudio histórico de la filosofía antigua, sino también en proporcionar a la humanidad contemporánea un modelo de vida basado en la perspectiva que revela en ese mundo. Su tesis principal puede ser interpretada tanto en un sentido negativo como positivo. En primer lugar, Hadot argumenta que la filosofía antigua no debe ser equiparada al mero discurso filosófico contemporáneo, entendido como un conjunto de tesis, concepciones y teorías. Por el contrario, para Hadot la filosofía antigua representa un cambio radical, un modo de vida y una serie de ejercicios espirituales.

Tan sólo cabe señalar, para finalizar nuestro breve acercamiento a Hadot, una última cosa, que comparte también con Foucault, y es cómo esta ética en su concepción y en su práctica creó las condiciones para que el cristianismo fuera tomando cada vez más poder y posición y, por lo tanto, el papel con una idea de terapia que le correspondía.

Uno de los síntomas sobre los que Hadot explica este tránsito es el paso de la filosofía como forma de vida a la filosofía como comentario y lo que ello significó. No olvidemos que el lenguaje y su análisis es en este pensador francés vertebral para entender el poder del discurso filosófico y su relación como expresión de una forma de vida. Cuando la filosofía deviene comentario, empieza a prevalecer más el ejercicio filosófico para afianzar un dogma o una doctrina que para encontrar nuevas verdades que ayuden a vivir. Esta transformación da paso a los cimientos de la escolástica.

También en esta nueva forma de presentarse el ejercicio filosófico acontece una ruptura del vínculo entre el maestro y el aprendiz, que era, sin lugar a duda, particular en las escuelas helenísticas y en general en la filosofía griega. Ya de ello nos da cuenta la existencia del Liceo y la Academia como formas de comunicación y afectación filosófica, a la vez que el dominio del diálogo como forma de indagación, reflexión y análisis.

Pierre Hadot señala que otro aspecto que marca la ruptura de esa comunidad donde el maestro transmitía su conocimiento y modelaba formas de vida, es la emergencia de la Universidad. A partir de su creación en el siglo XIII, surgió un nuevo tipo de relación entre el conocimiento y la vida, reflejado en cómo el maestro interactuaba con el discípulo, influenciado por la concepción escolástica de la filosofía como comentario. Además de la práctica del comentario, se introdujeron otras motivaciones en el proceso formativo del estudiante de filosofía en este sistema universitario. Ahora el objetivo primordial era obtener los grados académicos que otorgaba la institución, preparando para una profesión más que para una forma de vida, aunque ganarse la vida se percibía como una consecuencia natural de esta formación.

Es ahora la Universidad el centro del saber filosófico, en principio bajo el amparo de la escolástica y la escolástica y luego en los tiempos modernos bajo la égida de la razón, de la ciencia y su conquistada autonomía. Pero lo que aquí subyace de manera fundamental es que la filosofía empieza a gestar desde ese momento el camino que nunca más abandonará y que pervive hasta nuestros días, una filosofía de carácter teórico que ha roto e ignorado su concepción original como forma de vida, aspecto al cual la historiografía filosófica ha dedicado escasa atención por un prolongado tiempo, aún entre los historiadores contemporáneos. Aquí Hadot presta oídos a la crítica radical que Nietzsche hace a los establecimientos de enseñanza⁸⁴, tan aguda y cierta como la necesidad de buscar la filosofía por fuera de los claustros académicos.

⁸⁴ Se trata de las cinco conferencias, *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, que van precedidas de una introducción de principios de 1872, añadida por los editores, y de un prólogo del verano del mismo año, posteriormente reelaborado para CV, § 2 (distintos esquemas y planes sobre estas conferencias se encuentran también en los *Fragmentos póstumos* siguientes: NF – 1871 – 1872, 8[57, 58, 61-66]; 9[62, 63, 66, 68-70]; 14[10-25]; 16 [2, 44]; 18 [1-3, 5-6]). Estas cinco conferencias se llevaron a cabo en la Universidad de Basilea los días 16 de enero, 6 de febrero, 27 de febrero, 5 de marzo y 23 de marzo de 1872. También se conocen fragmentos de una sexta conferencia, esperada con gran interés, que

Rigidez, adherencia al dogma católico y la tendencia hacia la sistematización marcaron lo que se denomina como filosofía en la Edad Media. Incluso la modernidad no quedó del todo exenta del peso de esa tradición, pues se aferró firmemente a la imagen de una filosofía sistemática, predominantemente teórica, que persigue la coherencia, el orden y el método como normas frente a las singularidades aparentemente insignificantes de la existencia individual.

1.3 Martha C. Nussbaum. La terapia del deseo

En su obra *Therapy of Desire* (1994), Nussbaum presenta la analogía entre la filosofía y la medicina, que no es nueva desde Demócrito, como un motivo recurrente en la Antigüedad, también destacado por muchos estudiosos contemporáneos. Lo distintivo de la autora es su seria consideración de esta analogía, pues sostiene que no debe reducirse a una simple "metáfora decorativa"; más bien, la considera una imagen central en ciertos planes de los filósofos antiguos, "una herramienta crucial tanto para descubrir como para justificar"⁸⁵.

El interés principal de Nussbaum radica en explorar la transformación de la filosofía cuando se la concibe bajo la metáfora médica. Para ello, ella investiga las principales escuelas helenísticas: Epicureísmo, Estoicismo y Pirronismo, así como la ética aristotélica⁸⁶, para entender cómo cada una de estas corrientes aplicó la idea de filosofía como medicina. Mediante un análisis minucioso de esta metáfora, Nussbaum desarrolla un modelo detallado del argumento terapéutico, buscando establecer su obra como un referente que ofrece herramientas para investigaciones concretas, aprovechando la versatilidad inherente a esta imagen.

Nietzsche planeaba concluir, pero finalmente decidió no pronunciar. Su objetivo era tener el texto listo para ser enviado el 22 de mayo de 1872 a Bayreuth, coincidiendo con la colocación de la primera piedra del Teatro del Festival. En general, estas cinco conferencias estaban dirigidas a instituciones educativas, especialmente al Gymnasium prusiano, y representan las reclamaciones crítico-culturales de Nietzsche, que en ciertos momentos adquieren una dimensión socio-política significativa.

⁸⁵ *La terapia del deseo*, p. 38.

⁸⁶ La posibilidad de esta analogía terapéutica en Aristóteles es mucho más controvertible. Véanse especialmente en su texto los capítulos 2 y 3.

En su estudio sobre las escuelas filosóficas helenísticas Nussbaum señala la perspectiva terapéutica que estas introducen, y que se basa en una analogía típica de la Antigüedad, comparando las prácticas médicas con un método para desarrollar una filosofía de sanación. Esta comparación ayuda a comprender los argumentos que sustentan estas prácticas y la naturaleza de la investigación y el compromiso asociados con una filosofía cuyo objetivo primordial es preservar sana alma. Desde Sócrates hasta los filósofos helenísticos utilizaron esta perspectiva como arranque para su racionalidad práctica. Para ellos, la filosofía no solo debía ser sanadora y terapéutica, sino también poder abordar problemas reales en la vida específica.

La analogía médica es el fundamento de *La terapia del deseo*. Aunque esta analogía tiene validez en ciertos aspectos, no todos los métodos o enfoques médicos son directamente aplicables a la filosofía. Nussbaum explora cómo estos instrumentos propios de la medicina fueron incorporados, en el período de los filósofos griegos clásicos, como terapia del deseo, sirviendo a una visión médico-ética de la filosofía, que logró niveles notables de certidumbre terapéutica.

La filosofía, enfocada desde una óptica médica, aborda tanto las creencias como las emociones y pasiones humanas. Uno de los postulados centrales de los pensadores helenísticos es que la filosofía, concebida como razonamiento y argumentación, posee las herramientas indispensables para diagnosticar y transformar las pasiones humanas.

“Así la filosofía médica –dice Nussbaum–, aunque comprometida con el razonamiento lógico y con rasgos propios del buen razonar tales como la claridad, la coherencia, el rigor y la generalidad, necesitará a menudo buscar técnicas más complicadas e indirectas, psicológicamente más estimulantes que las propias del argumento deductivo o dialéctico convencional”⁸⁷.

Las escuelas helenísticas así como Aristóteles señalan que la mayoría de las pasiones se apoyan en creencias y no nacen de forma inherente, sino que son moldeadas por la comunidad. De hecho, son elementos integrados en el entramado de las convenciones sociales, ya que, como se expresa, “(...) *las pasiones están moldeadas por creencias y responden a argumentos. La argumentación es, en efecto, el modo apropiado*

⁸⁷ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 59.

de abordarlas”⁸⁸. Estas escuelas tienen como objetivo mejorar la vida humana mediante la eliminación de extravíos y equívocos arraigados en la sociedad. Desarrollan métodos y tácticas orientados hacia la efectividad individual y la formación de una comunidad terapéutica.

Por lo tanto, esta analogía en la filosofía helenística se emplea para abordar el juicio, los "trastornos" del pensamiento y el deseo. Los juicios que se consideran corruptos se denominan "trastornos", y se caracterizan por ser decadentes, malos, injustos o equívocos. El sentido común se constituye criterio que permite diferenciar entre juicios "buenos" y "malos", se trata de la capacidad de razonamiento que todos poseen y comparten todos, es el "logos" el que guía la conciencia de una comunidad específica.

Nussbaum sugiere que este "logos", para ser efectivamente terapéutico, debe ser políticamente correcto y simultáneamente aceptado por la conciencia del paciente o discípulo. La premisa fundamental es que la verdad es terapéutica, mientras que la mentira enferma. El logos simboliza el idioma común. Según Nussbaum, *"Desde Homero en adelante, encontramos frecuentemente la idea de que el logos es para los males del alma lo que el tratamiento médico es para las dolencias del cuerpo"*⁸⁹.

Por esta razón, se puede hablar de argumentos terapéuticos, no solo debido a su intención curativa, sino también por su estructura y las características de su formulación, aspectos que Martha Nussbaum identifica y describe⁹⁰. Estos argumentos tienen una función práctica, ya que buscan el mejoramiento del discípulo y se enfocan en alcanzar dicho objetivo. Estos argumentos apelan a valores, respondiendo así a las necesidades y deseos más profundos del paciente, y por lo tanto, solo se evalúan según su efectividad. Cada argumento se adapta a las necesidades y circunstancias específicas del discípulo, atendiendo a cada caso individualmente. Además, un buen argumento terapéutico exhibe las virtudes características de coherencia, definiciones claras y ausencia de ambigüedad.

⁸⁸ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 64.

⁸⁹ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 74.

⁹⁰ NUSSBAUM. *Op. cit.*, pp. 72-73.

Todo razonamiento terapéutico tiene como propósito general la búsqueda de una plena existencia libre de todo sufrimiento.

Nussbaum caracteriza la metodología de los argumentos curativos como estilizados, realistas, útiles y pragmáticos, lo que soporta la eficiencia de la terapia del deseo. Aquí, la ponderación de todo argumento no se enfoca solo en su coherencia interna y el carácter lógico de sus premisas, sino principalmente en su posibilidad para atenuar las aflicciones físicas y los sufrimientos del espíritu. Los *logoi* deben ser efectivos tanto en teoría como en práctica, ya que permiten al alma del paciente fortalecerse y dominar las pasiones y malestares del cuerpo. Según Nussbaum, *“los logoi éticos se distinguen del tratamiento médico en que involucran un diálogo interactivo en el que el discípulo no recibe órdenes de una autoridad ni es manipulado mediante tácticas coercitivas, sino que participa activamente en el proceso intelectual por sí mismo”*⁹¹.

De acuerdo con Nussbaum, los epicúreos, estoicos y escépticos emplea las técnicas de los "argumentos terapéuticos", con la ética como objetivo principal atendiendo una visión pragmáticamente útil. Su preocupación fundamental reside en esta interrogante: ¿Cómo podemos argumentar de manera efectiva para lograr una conducta ética que promueva el bienestar y la felicidad? En aquel tiempo, predominaba la convicción de que la filosofía constituye una práctica que garantiza una vida plena (eudaimonía) mediante argumentaciones y razonamientos: *“(...) un amplio y profundo acuerdo en que la motivación fundamental para filosofar es la perentoriedad de aliviar el sufrimiento humano y que el objeto de la filosofía es el florecimiento humano, o «eudaimonía»*^{92,93}.

Nussbaum sostiene que todo argumento terapéutico debe cumplir con ciertos criterios esenciales. En primer lugar, debe tener una aplicación práctica y estar dirigido al bienestar del paciente. También se espera que sea relativo al contexto y responda: *“en algún nivel [...] a deseos profundos o necesidades del paciente”*⁹⁴. Estos argumentos

⁹¹ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 101.

⁹² *“Eudaimonía”* es un término griego que comúnmente se traduce como felicidad. Sin embargo, también denota el florecimiento humano, la realización y la plenitud del ser. Se considera que la eudaimonía es el objetivo final de la vida humana y de las acciones éticas.

⁹³ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 35.

⁹⁴ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 46.

están intrínsecamente ligados a la situación particular y las necesidades específicas del individuo. Con su conexión clara con la filosofía analítica, Nussbaum identifica tres características fundamentales de cualquier proyecto terapéutico: valor práctico, relevancia respecto a las necesidades del paciente, y su contexto particular. Además de estas, ella menciona otras propiedades más controvertidas que no necesariamente se enfocan en la salud individual o comunitaria, sino que pertenecen más al ámbito de la "razón práctica". Estas propiedades son la ambigüedad, la consistencia y la claridad en la definición, que poseen un valor más instrumental en relación con el lenguaje y la estructura del argumento en sí.

Nussbaum argumenta que uno de los principales fundamentos por los cuales estos pensadores consideran que la filosofía es el medio más idóneo para abordar las dificultades humanas reside en su firme creencia de que el razonamiento y la argumentación son fundamentales para identificar y transformar las pasiones. La aplicación racional, adaptada a la singularidad de cada individuo, tiene un efecto curativo que puede aliviar las aflicciones del alma. Ella destaca que en las escuelas helenísticas, el análisis y la regulación lógica de las emociones son siempre considerados como los principales métodos para garantizar el éxito de la terapia.

1.4 Una mirada final a las tres referencias (Foucault, Hadot y Nussbaum)

Tendríamos que señalar, sobre la insistente posición de Nussbaum respecto al papel protagónico de los argumentos terapéuticos en la filosofía helenística, que se los entiende como consecuencia de la mirada retrospectiva que adopta la autora y de su marcada línea analítica de la filosofía que constituye su formación. Por consiguiente, los argumentos filosóficos cumplen con los elementos fundamentales de la filosofía, especialmente en la filosofía contemporánea, donde la importancia de la argumentación, el análisis, la lógica y la coherencia discursiva son cruciales para conferir un carácter filosófico a cualquier enunciación. Sin embargo, su aplicabilidad al estudio de la filosofía

helenística no solo es poco evidente, sino también cuestionable, particularmente a la luz de las perspectivas que presentan Foucault y Hadot en relación con la filosofía antigua.

Hadot, en su análisis de la filosofía antigua, ofrece una exégesis que, sin centrarse exclusivamente en el lenguaje, explora la relación entre filosofía y discurso filosófico. Según Hadot, ambos son “*simultáneamente inconmensurables e inseparables*”⁹⁵. El carácter existencial es la esencia de la filosofía, pues se expresa como una elección y una experiencia respecto a una forma de vida y no en el ámbito del discurso o las proposiciones. Así, el discurso filosófico es secundario en el plano existencial. Hadot subraya que la filosofía se define como vida filosófica. Séneca afirma que la filosofía nos instruye sobre cómo actuar y no cómo hablar; razón por la cual, el discurso filosófico adquiere valor únicamente en relación con la vida filosófica. Las escuelas filosóficas reflejan y representan elecciones individuales de modos de vida por parte de sus miembros, “[...] *modelos de vida, formas fundamentales en las cuales la razón puede ser aplicada a la existencia humana [...] arquetipos de la búsqueda de sabiduría*”⁹⁶.

Si la caracterización de Hadot sobre la filosofía antigua como una forma de existencia es precisa, en lugar de simplemente un tipo de discurso, entonces el enfoque propuesto por Nussbaum podría parecer no solo limitado, sino también insuficiente para capturar la verdadera esencia de las escuelas helenísticas como el estoicismo, el epicureísmo y el neo-pirronismo. Este enfoque se alinea con la crítica de Hadot hacia la filosofía contemporánea, que, según él, se ha reducido a meros discursos filosóficos, sin considerar la integración de un modo de vida específico.

Al abordar la filosofía antigua desde su perspectiva particular, Hadot enfatiza —casi como un reproche hacia un proyecto que en la contemporaneidad ha perdido su rumbo— que la filosofía antigua se componía de ejercicios espirituales. No era simplemente un conjunto de conocimientos y sistemas que se encontraban en los textos antiguos de la Grecia y Roma y que sobrevivieron. Esta distinción permite destacar la profunda diferencia entre lo que los antiguos entendían por filosofía y lo que generalmente se considera filosofía hoy en día. No es para nada un propósito desestimar o sobrevalorar

⁹⁵ HADOT. *Op. cit.*, p. 172.

⁹⁶ HADOT. *Op. cit.*, p. 273.

la importancia del discurso filosófico; Hadot busca más bien darle su justo lugar y la valoración adecuada en la comprensión de la filosofía antigua. Según este filósofo, el discurso filosófico tiene un carácter secundario y derivado en relación con el propósito fundamental de la filosofía, sin desmerecer el propósito del saber filosófico. En este sentido, todas las elaboraciones de carácter teórico expuestas por los filósofos de la Antigüedad, se dirigen clara y firmemente alineadas con la práctica. Así, las cualidades del buen hacer filosófico, como la organización, la comprensión y la estructura, no son metas en sí mismas, sino herramientas para alcanzar una vida filosófica plena. El mismo Epicuro lo expresa en sus famosas cartas, donde el filósofo helénico insiste en que: “*lo que nuestra vida necesita [...] no es una teoría privada y una opinión vacía, sino una existencia sin problemas*”⁹⁷.

Pero esas objeciones a Nussbaum que emergen desde la perspectiva de Hadot no eximen a este de las que, por obra de los mismos planteamientos de la filósofa norteamericana, cabría hacer al filósofo francés y a Foucault también. Pues al poner en el centro de la ética grecorromana y, por lo tanto, de una visión terapéutica de la misma, “las técnicas del yo o el cuidado de sí”, Foucault no define claramente lo que, según Nussbaum, es propiamente la filosofía, y lo mismo ocurre con el carácter existencial de los ejercicios espirituales en Pierre Hadot. Para ella la filosofía helénica no sólo quería un arte de vivir, sino que reclama que es la filosofía y no otra cosa “*un arte que se ocupa de argumentos válidos y sólidos, un arte que está comprometido con la verdad*”⁹⁸.

Lo que constituye la fortaleza del modelo de Nussbaum es el punto débil de los pensadores franceses. Ella establece como eje central de su propuesta interpretativa, en relación con la filosofía helenística, “*los argumentos terapéuticos*”⁹⁹, que, según nos enseña, son argumentos filosóficos. Reconoce que la filosofía helenística, con su enfoque práctico y terapéutico, está constantemente en riesgo de “*dejar de ser filosofía*”¹⁰⁰, sobre todo al caer en la tentación de hacerse a medios que no son argumentos, o una especie

⁹⁷ EPICURO (1989), *Fragments*, en: BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 107-139.

⁹⁸ ¿*Qué es la filosofía antigua?*, p. 5.

⁹⁹ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 22.

¹⁰⁰ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 489.

de experiencia de conversión del alma “[...] tienen más en común con manipulaciones religiosas o políticas que con lo que hacen en filosofía”¹⁰¹.

La visión terapéutica de la filosofía, según nos muestra Nussbaum *“lleva una nueva concepción del método filosófico y del procedimiento”*, haciéndolos dinámicos para superar una visión estática del “argumento”. Es cierto que estas observaciones y objeciones subrayan este punto. *“En la historia del pensamiento helenístico, no solo encontramos el registro de los debates filosóficos”*, afirma Nussbaum, *“sino también el desarrollo de las prácticas argumentativas y de la interacción psicológica para el cambio personal y social”*¹⁰². Esta perspectiva se alinea estrechamente con lo que Foucault propone en su investigación, *“decir la verdad como una actividad”*¹⁰³.

Foucault parece descubrir en la filosofía antigua una senda para transformarse en alguien diferente de quien es. Para Pierre Hadot, el modo de vida filosófico de la Antigüedad le abre a una experiencia total que lo conecta con el universo entero. En cuanto a Martha Nussbaum, ella está convencida, mediante la filosofía helenística, que *“estudiar el mundo interior y su relación con las condiciones sociales es al menos una tarea necesaria, si no suficiente, para toda filosofía política que aspire a ser práctica”*¹⁰⁴. Lo cierto es que en las búsquedas de estos pensadores encontramos una forma distinta de situar la filosofía y con ello un deseo de hacer de este saber algo más que una disciplina académica y de alta erudición, la búsqueda de su sentido práctico, que era perfectamente constitutivo y sustancial en la filosofía grecorromana, sin el cual no tenía sentido el saber filosófico, y que ahora nos es tan desconocido. Es desde esta concepción de la filosofía como podemos conectarnos con Nietzsche, pues nos asiste el convencimiento de que su pensamiento se conecta, en formas muy particulares, con esta tradición –entendiendo con ello que él inaugura un horizonte desde el cual beben estos tres pensadores–, y podemos afirmar que su filosofía es, sin lugar a duda, una forma de terapia.

¹⁰¹ *Ídem.*, p. 489.

¹⁰² NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁰³ *La hermenéutica del sujeto*, p. 189.

¹⁰⁴ NUSSBAUM. *Op. cit.*, p. 32.

2. Nietzsche y la idea de terapia

Situar a Nietzsche bajo esta relación significa considerar su pensamiento como un proyecto filosófico cuya preocupación central y fundamentalmente es terapéutica, en tanto que su motivación y objetivo es la renovación de una cultura que se diagnostica como nihilista y por ello, esencialmente enferma, de ahí su demanda por la transvaloración de todos los valores.

Pero su relación con la idea de terapia y con otros terapeutas es, de hecho, harto problemática, su vínculo e inserción en ella no es pacífica ni plana, es bastante conflictiva. Lo que hace Nietzsche en virtud de esta situación es bastante particular, porque, por un lado, parece utilizar esta filosofía como un medio de terapia y, por lo tanto, tiene una filosofía de corte terapéutico; pero también, y, por otro lado, es muy crítico de esa tradición, y más aún, de todo intento –ya sea filosófico, religioso o moral- de sanar a la humanidad, de salvarla, en el sentido clásico del término. Como nos proponemos mostrar en esta investigación, Nietzsche es extremo en señalar a todos los intentos de curar al hombre como lo que ha provocado realmente la enfermedad; justamente ha sido ese propósito insistente y sucesivo de sanar a los hombres lo que se ha convertido en el carácter patológico de la cultura Occidental. A través de un cuidadoso análisis de diagnóstico sobre el mismo Nietzsche y sobre sus nociones de enfermedad y de salud, es posible mostrar cómo la idea de terapia en el pensamiento de este filósofo se modifica, deja de ser lo que ha sido para la tradición, aun para aquella de la que es deudora -la idea de terapia en la Antigüedad- y sin embargo se la considera terapia.

Recordemos las cuatro características por las cuales las escuelas helenísticas son consideradas filosofías terapéuticas: 1. La motivación fundamental de su filosofía es el diagnóstico de una enfermedad que padece el género humano. 2. Conciben un ideal de salud al cual han de llegar luego del diagnóstico y la terapéutica. 3. Su forma de curación frente a esta enfermedad entraña una concepción de la naturaleza humana. 4. Y la filosofía es la única que puede desarrollar esta labor médico-curativa. Consideramos, entonces, que Nietzsche puede ser incluido en esta forma de filosofía terapéutica, pues su filosofía parece abarcar todas las funciones que se describen como características

distintivas de esta teoría. En primer lugar, Nietzsche también emplea como base para su filosofía el diagnóstico de una enfermedad muy extendida en los seres humanos, y sobre todo a lo largo de su propio tiempo. En segundo lugar, una idea de la salud puede ser reconocido como el rector de su pensamiento terapéutico. En tercer lugar, en el caso de Nietzsche el principal objetivo y propósito de la filosofía es la curación, la rehabilitación o convalecencia de la enfermedad diagnosticada para alcanzar la salud deseada. Y, por último, aunque por motivos diferentes de los griegos, Nietzsche considera que la filosofía es la única habilitada, por sus características, para la aplicación de su terapia.

Entendamos entonces, de manera más detallada, cómo Nietzsche construye su filosofía en relación con la idea de terapia a partir de sus vínculos con la filosofía griega¹⁰⁵, y en particular con los filósofos de las escuelas helenísticas, de suerte que podamos determinar la manera en que su pensamiento puede ser considerado terapéutico, a pesar de que la idea misma de terapia que adoptan estas escuelas es sometida a un escrutinio severo debido a su implacable crítica.

2.1. Nietzsche y la idea de terapia en la filosofía del mundo helénico

Nietzsche mantuvo con los filósofos del período helenista una relación verdaderamente ambivalente a lo largo de toda su vida productiva¹⁰⁶. Si, por un lado, admira la sabiduría práctica expresada en estas filosofías¹⁰⁷, así como la forma en que

¹⁰⁵ PHG §1: “Solo entre los griegos el filósofo no es algo casual: cuando aparece en los siglos sexto y quinto entre los enormes peligros y seducciones de una sociedad secularizada, y, por así decirlo, saliendo de la caverna de Trofonio, camina en medio de la exuberancia, el feliz hallazgo de las riquezas y la sensualidad de las colonias griegas, entonces presentimos que el filósofo llega como un noble amonestador que apunta al mismo objetivo, para el que en aquellos siglos nació la tragedia y al que los misterios órficos se refieren en los grotescos jeroglíficos de sus prácticas. El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección y porque en ellos el sentimiento del pensador no se confundía como en nosotros con la discrepancia entre el deseo de la libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso hacia la verdad, que se limita a preguntar: ¿qué valor tiene la vida en general?” (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 576).

¹⁰⁶ Son múltiples los estudios que se han ocupado de la relación de Nietzsche con las escuelas helenísticas, este trabajo debe respecto a este tema sus referencias a los estudios de: NUSSBAUM (1994), BERTINO (2007), URE (2008), PEARSON (2009, 2010), BERRY (2011) y BELAND (2012).

¹⁰⁷ NF – 1871, 5[94]: “En realidad, la *tragedia* griega es solamente el anuncio de una cultura superior: fue lo último que pudo conseguir Grecia, también *lo más alto*. Este estadio era lo más difícil que se podía

estos filósofos conseguían comprometer de manera única su vida con la propia práctica de la filosofía¹⁰⁸; por otro lado, Nietzsche los considera también claras expresiones o síntomas de la decadencia y degeneración de la cultura griega¹⁰⁹.

Así, a pesar de la extraordinaria influencia que ejercieron sobre su pensamiento y la admiración que, no en pocas ocasiones, manifiesta con respecto a algunos de sus representantes, Nietzsche será extremadamente crítico de todas las escuelas de este período¹¹⁰, no tanto por los elementos conceptuales que las separan, sino principalmente por los motivos que las unen. Tal ambivalencia se vuelve particularmente interesante cuando tomamos en consideración que el propio Nietzsche, como "*médico de la cultura*"¹¹¹, se inspiró justamente en esta tradición de pensamiento para su propia comprensión y práctica de la filosofía como una forma de terapia.

Al mirar los primeros textos de Nietzsche sobre los primeros griegos, así como los fragmentos del mismo período, se encuentran esencialmente comentarios y evaluaciones positivas de las escuelas del período helenista, entre las que resaltaremos, los estoicos y los epicúreos¹¹². En *La filosofía en la época trágica de los griegos*, por ejemplo,

alcanzar. Nosotros somos los herederos. La acción suprema de Grecia: la sujeción de la música oriental de Dionisio y su preparación para una expresión figurada". (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 140).

¹⁰⁸ PHG § 1: "El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos. Si los griegos de entonces hubiesen sido aquellos hombres sobrios y sabihondos, prácticos y serenos, como se los imagina el filisteo docto de nuestros días, o si hubiesen vivido sólo de manera orgiástica, entre fluctuaciones y sonidos, entre anhelos y sentimientos violentos, como les gusta pensar en ellos a los soñadores ignorantes, entonces la fuente de la filosofía no habría brotado en Grecia". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 574).

¹⁰⁹ ST: "Con la Muerte del drama musical griego, por el contrario, se formó un vacío enorme, profundamente sentido en todas partes; unos a otros se decían que la poesía misma se había perdido, con sarcasmo enviaban al Hades a los raquíticos epígonos de enfermiza delgadez, para que allí se alimentaran de las migajas de los maestros". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Sócrates y la tragedia*, p. 450).

¹¹⁰ NF-1875, 9[1]: "Los sistemas de los antiguos solo extraían un tipo y lo convertían en medida exclusiva del juicio: los epicúreos, la sensación; los estoicos, la conciencia abstracta en el ánimo; los otros simulaban un triunfo sobre la sensación y el afecto, cayeron en la afectación y se regularon por ello exteriormente, según los esquemas del catecismo, sin haberlo vencido interiormente: muecas e histrionismo. —Ni siquiera la vida de los animales consiste en puras sensaciones; en los niveles superiores hay movimientos anímicos, hay, p. ej., aflicción. *Cuando en alguna ocasión el ser humano cae, siempre lo hace por debajo del animal*". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 135).

¹¹¹ Sobre Nietzsche como médico de la cultura véase a AHREN (1995), WOTLING (1995), GERHARDT (2005) y WOLF (2008). Y sobre su comprensión de la filosofía como una forma de terapia cf. URE (2008), BELAND (2012), HUNTER & FRIEDLAND (2013) y FAUSTINO (2013).

¹¹² Es preciso señalar que para nuestro caso y por la economía de la exposición sólo nos ocuparemos de los epicúreos y estoicos pues se consideran los representantes fundamentales de las terapias helenistas.

Nietzsche destaca al estoico como un ejemplo de alguien que "(...) vive filosóficamente con aquella fidelidad simple y viril que en la Antigüedad obligaba a un hombre, en el caso que hubiese jurado fidelidad a la Stoa, a comportarse como un estoico en cualquier parte donde estuviese y en cada una de sus acciones", a diferencia de los tiempos modernos, en los que casi nadie se atreve a adherirse estrictamente a los principios de la filosofía, la sociedad actual se ha vuelto cada vez más dependiente y condicionada por factores externos. En lugar de guiarse por la reflexión filosófica y la búsqueda de la verdad, las decisiones y acciones están frecuentemente influenciadas por intereses económicos, presiones sociales y tecnologías avanzadas, lo que resulta en una pérdida de autonomía y una determinación externa que va en contra de los ideales filosóficos tradicionales: "(...) los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres, las modas, las cobardías de los hombres", reduciéndose hoy a "una apariencia erudita"¹¹³.

Este puede muy bien haber sido el aspecto de la evaluación de Nietzsche de las escuelas helenistas que se mantuvo constante a lo largo de toda su obra, algo que siguió admirando incluso después y más allá de las fuertes objeciones que les iba a dirigir en su filosofía más tardía. En *Humano demasiado humano* Nietzsche resalta la manera en que Epicuro llevó su existencia, sintiendo "a sí mismo en el mundo y el mundo en sí", atribuyéndole aún la invención de "un modo heroico-idílico de filosofar"¹¹⁴, y en un fragmento póstumo del mismo período, que titula "Elogio de Epicuro", Nietzsche escribe que "la sabiduría no ha avanzado ni un solo paso más allá de Epicuro -y a menudo ha retrocedido muchos miles de pasos respecto de él"¹¹⁵.

De hecho, lo que realmente distingue a estos filósofos de todos los que vinieron después y los hace únicos en la historia de la filosofía es la manera en que integraban la filosofía en su vida cotidiana. Para ellos, la filosofía no era simplemente una disciplina académica o un conjunto de teorías abstractas, sino una forma de vivir y entender el

¹¹³ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 578.

¹¹⁴ MA § 295: "— Y así ciertos hombres incluso han vivido, así se han sentido de manera permanente en el mundo y han sentido el mundo en sí, y entre ellos uno de los hombres más grandes, el inventor de un modo de filosofar heroico-idílico: Epicuro". (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano*, p. 455).

¹¹⁵ NF – 1876, 23[56]: "Elogio a Epicuro. —La sabiduría no ha avanzado ni un solo paso más allá de Epicuro — y a menudo ha retrocedido muchos miles de pasos respecto a él". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 339).

mundo. Cada aspecto de su existencia, desde las decisiones más triviales hasta las más trascendentales, estaba profundamente influenciado por sus convicciones filosóficas. Esta identificación entre pensamiento y vida es lo que los hace especialmente notables y diferentes de los filósofos posteriores, quienes a menudo han separado la reflexión filosófica de la práctica diaria, emergiendo no como un mero ejercicio intelectual o un instrumento para la adquisición de conocimiento, sino más bien como un *"arte de la vida"*, *"existencia"* o *"modo de vida"*, haciendo uso de las expresiones de Pierre Hadot y Michel Foucault, justo esto Nietzsche jamás lo dejó de asociar a una cierta nobleza y heroísmo en la vida y en la filosofía¹¹⁶.

Por otro lado, sin embargo, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche señala una importante distinción entre filósofos pre-platónicos y post-platónicos que, manteniéndose presente a lo largo de toda su obra, nos podrá proporcionar una pista fundamental para la comprensión de la oposición violenta de Nietzsche a las escuelas helenistas en el período más tardío de su pensamiento. En efecto, en la segunda parte de este texto, Nietzsche afirma que los filósofos preplatónicos eran "tipos puros", mientras que los filósofos posteriores a Platón pueden ser considerados "caracteres mixtos", en el sentido de que estos últimos combinan, tanto en sus filosofías como en sus personalidades, diversos elementos, *"República de los genios que va de Tales a Sócrates"*¹¹⁷. Aún más relevante para su evaluación negativa es el hecho de que estos "caracteres mixtos" fueran, en sus propias palabras, en sus palabras, *"fundadores de sectas, y que las sectas por ellos fundadas fueron instituciones opuestas a la cultura griega y su anterior unidad de estilo"*¹¹⁸.

Si, según Nietzsche, la filosofía tiene siempre y desde sus inicios un carácter terapéutico o profiláctico, lo que distingue a los filósofos post-platónicos de los filósofos anteriores a Platón es que los primeros *"a su modo buscaban una salvación, pero sólo para los individuos o como mucho para grupos afines de amigos y de discípulos"*¹¹⁹,

¹¹⁶ Cf., Por ejemplo, NF -1878, 28 [15]: "Un atributo fundamental: un *refinado heroísmo* (que, por lo demás, reconozco a Epicuro). En mi libro no hay una palabra en contra del temor a la muerte. Apenas lo tengo". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 392).

¹¹⁷ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 576.

¹¹⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 577.

¹¹⁹ *Ídem.*, p. 577.

mientras que la acción de los filósofos antiguos “*se dirige, aunque ellos no lo sepan, hacia una curación y purificación a lo grande*”¹²⁰. También implicada en esta distinción está la idea de que mientras en el caso de los primeros filósofos el carácter terapéutico o curativo de sus filosofías era accidental y no intencional, casi como un efecto secundario profiláctico de filosofías que eran, ellas mismas, nacidas de la salud más pura y exuberante que Grecia alguna ha conocido¹²¹, en la cuestión de los filósofos posteriores a Platón, la filosofía clara e intencionalmente entendida como una forma de terapia en el sentido estricto del término, es decir, como un conjunto de métodos y prescripciones diseñados para restaurar en los individuos una salud. De ese modo el período anterior a Platón expresa para Nietzsche “*la mayor autoridad para aquello que se puede designar como sano en un pueblo*”¹²², en todas las escuelas post-platónicas permanecen, por el contrario, claros signos del decadencia de la salud y del dominio griego.

Pierre Hadot y Michel Foucault popularizaron esta distinción en la cual Sócrates es incluido en el primer grupo, al que Nietzsche le atribuye la autenticidad de una filosofía como terapia. Según estos autores, Sócrates crea, de hecho, una nueva tendencia en la filosofía que, en términos simples, desplaza el objeto y objetivo de la filosofía de una contemplación y conocimiento del todo a una preocupación por el individuo y una exclusiva dedicación a él, teniendo su transformación espiritual como objetivo principal – tema que hemos abordado en líneas anteriores-. El conocimiento se vuelve, entonces, totalmente dependiente de un imperativo ético, tal como la sabiduría se vuelve inseparable de una transformación espiritual del individuo. Así, como nos demuestran Hadot y Foucault, todos los grupos de filósofos desde Platón —ya sea la Academia, el Liceo, el Jardín de Epicuro o la escuela de la Stoa (a las que Nietzsche llama “sectas”)— se establecieron como comunidades intelectuales y espirituales con el objetivo de formar a nuevos seres humanos, purificar la mente, aprender a vivir una “vida buena” (eudaimonía) y, de este modo, asegurar la “*salvación del alma*”.

Si esta nueva orientación en la filosofía ya puede ser verificada en Platón y Aristóteles, es aún más clara en el período que aquí analizamos, cuando la filosofía es,

¹²⁰ *Ídem.*, p. 577.

¹²¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 574.

¹²² *Ídem.*, p. 574.

por vez primera, clara y evidentemente señalada como una terapéutica para la vida¹²³. Abstraído de las particularidades específicas de cada escuela y de las diferencias significativas entre ellas, lo que caracteriza y unifica a todas las escuelas de este período es, esencialmente, una doble convicción: en primer lugar, que no hay un problema más importante y urgente que resolver que el problema de la existencia humana o, más concretamente, el problema del sufrimiento humano; y, en segundo lugar, que ningún otro ámbito del saber se encuentra tan en posibilidad para enfrentarlo y solucionarlo como el pensamiento filosófico. Debido a lo perentorio de esta labor, que se considera ahora como prioritaria sobre cualquier otra, y la capacidad única de la filosofía para resolverla, la reflexión sobre la vida humana y la búsqueda de la buena vida (la *eudaimonía* o la felicidad), se convierten no sólo en una prioridad, sino en el objeto mismo de cualquier investigación filosófica. En el centro de su reflexión estarán, pues, las múltiples formas de sufrimiento humano, orientando su práctica, fundamentalmente, al intento de eliminación o reducción de este y, así, de redirección del alma en el sentido de la salud, o sea, de la felicidad. Segundo, en Epicuro, por ejemplo, debe ser éste y ningún otro el objeto y objetivo propios de toda la filosofía digna de ese nombre. Según lo expresado en uno de sus fragmentos más famosos,

“Vana es la palabra del filósofo por la cual ningún sufrimiento humano sea curado. Pues como no hay ningún provecho en la medicina si ella no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco habrá ningún provecho en la filosofía si ésta no expulsa el sufrimiento del alma”¹²⁴.

Las diferentes terapias divergen en la determinación específica de las causas del sufrimiento humano y, consecuentemente, también en las formas de disminuirlo, pero todas harán llamamiento a la naturaleza para la determinación de su norma de salud. Implicada está la idea de que la naturaleza establece de partida la regla de lo que nos es propio y debe constituir la plenitud de nuestra vida, por lo que la infelicidad y el sufrimiento se justifican por una desviación de esta regla, fundamentalmente debido a la influencia

¹²³ Para el estudio de las terapias helenistas, véanse HADOT (1995, 2002) y FOUCAULT (2001), y los excelentes estudios de ANNAS (1993) y NUSSBAUM (1994). Sobre la relación general entre la filosofía y la terapia a lo largo de la historia de la filosofía, véanse PÉREZ (2007) y GANERI & CARLISLE (2010).

¹²⁴ EPICURO (1989), *Fragments [Fragmentos]*, trad. C. Bailey, en: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 107-139. Fr. 54. Cf. también Disc. III, XXIII: “The philosopher’s school, sirs, is a physician’s consulting-room”.

nefasta de la sociedad, de cuyos valores el individuo tiende a apropiarse acrítica y pasivamente, llevándolo a valorar los bienes equivocados, a perseguir cosas equivocadas, a tener prioridades equivocadas en su vida, que no lo podrán satisfacer y, lejos de acercarse a la felicidad, sólo aumentan su sufrimiento y agravan su estado patológico. Fuertes representantes de la distinción clásica entre cultura y naturaleza, estas terapias serán, pues, críticas acérrimas de la cultura y de sus valores, defendiendo como ideal un regreso a la naturaleza, bajo el lema, particularmente promovido por los estoicos, pero también presente en Epicuro y, en general, en todas las escuelas de este período: “*vivir de acuerdo con la naturaleza*”¹²⁵.

Divergiendo en su interpretación de la naturaleza y en la determinación de lo que le es propio al hombre, las diferentes escuelas se hacen distintas también en lo que establecen como la finalidad para la vida humana. En efecto, si para Epicuro, por ejemplo, el hombre comparte con los animales lo que naturalmente le es propio y, por lo tanto, debe reconocer como criterio máximo del bien y del mal lo que es placer y dolor, respectivamente, para los estoicos el hombre se aparta radicalmente de los animales por el hecho de poseer una razón y una capacidad de discernimiento, por lo que la finalidad de su existencia no podrá ser una mera búsqueda del placer y una fuga del dolor, sino un continuo trabajo de perfeccionamiento de su racionalidad, cuya expresión ética máxima es la virtud. Sin embargo, aparte de la diferencia fundamental entre las diversas terapias en cuanto a la definición de lo humano y la finalidad de su existencia, todas convergen significativamente en definir ese estado final anhelado, generalmente conocido como felicidad. Para estas, la felicidad se identifica con un estado de total tranquilidad: en el caso de los epicúreos, como *ataraxia* (ausencia de perturbaciones, *tarachai*), y en el caso de los estoicos, como *apatheia* (ausencia de pasiones, *pathe*), por citar los ejemplos más representativos. Porque se considera que las mayores perturbaciones del alma son causadas por un deseo descontrolado por las pasiones del

¹²⁵ Cf. por ejemplo DL, VII (2014): “Vivir virtuosamente es equivalente a vivir de acuerdo con la experiencia del curso de la naturaleza [...]; porque nuestras naturalezas individuales son parte de la naturaleza de todo el universo. Es por esta razón que el fin puede ser definido como una vida de acuerdo con la naturaleza, o, en otras palabras, de acuerdo con nuestra propia naturaleza al mismo tiempo que con la del universo [...]”. (pp. 87 – 88). (DIÓGENES LAERCIO (2020). *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos*. [Traducción, introducción y notas de Néstor L. Cordero], Buenos Aires, Colihue).

alma, en el caso de Epicuro, o por la ausencia de virtud, en el caso de los estoicos. Ambas escuelas compartirán la recomendación de un estilo de vida fundamentalmente ascético, sobrio y apático de bienes superficiales, en el que la razón y la virtud deberán imperar, para evitar el sufrimiento y mantener el equilibrio, estado de tranquilidad del alma y, por lo tanto, de felicidad¹²⁶.

Aunque con diferentes diagnósticos y prescripciones, en todos los casos se trata, pues, de secar las fuentes de perturbación y sufrimiento a todos los niveles, sea en el estado físico, en el mental, en el psicológico o el emocional. Por su forma inédita de asumir el problema de la existencia humana y su convicción en la capacidad de la filosofía para ofrecerse como terapia, estas escuelas representan un punto de inflexión singular en la historia del pensamiento occidental.

Al analizar la violenta depreciación y oposición de Nietzsche a las escuelas filosóficas posteriores a Platón, una de las cosas más importantes -si no la más importante- a notar es que ve en ellas no sólo el inicio de un declive, sino que esa declinación culminaría en el cristianismo, de tal forma que los filósofos post-platónicos son señalados, de muchas formas, como predecesores del cristianismo, o incluso como precondiciones fundamentales para su éxito. Así, en una de las "*opiniones y sentencias diversas*" del segundo volumen de *Humano, demasiado humano*, se afirma que:

"Bálsamo y veneno. – Nunca lo habremos pensado demasiado a fondo: el cristianismo es la religión de la Antigüedad envejecida, su premisa son pueblos de cultura vieja y degenerada; únicamente sobre ellos pudo y puede actuar como un bálsamo. En épocas en donde la vista y el oído están tan "llenos de lodo" como para no poder ya percibir la voz de la razón y la filosofía, ni ver la sabiduría encarnada en una persona, lleve el nombre de Epicteto o Epicuro: entonces quizás, la ensalzada

¹²⁶ Por ejemplo, en Epicuro, *Cartas a Meneceo* (Men, 1989): "Consideramos la independencia de cosas exteriores un gran bien, no para que hagamos siempre uso de poco, pero sí para que nos contentemos con poco si no tenemos, honestamente convencidos de que [...] aquello que es natural es fácil de obtener y sólo el vano e innecesario es difícil de alcanzar. Los gozos simples nos dan tanto placer como una dieta poco costosa, cuando todo el dolor que viene de una carencia ha sido removido, y el pan y el agua producen el mayor placer posible cuando se los lleva a labios hambrientos. Como tal, la costumbre a una dieta simple y poco costosa proporciona todo lo necesario para la salud, y hace al hombre capaz de suplir las exigencias necesarias de la vida con confianza, y nos coloca en mejor condición para encontrar y enfrentar la fortuna sin miedo". (pp. 130-131) Cf. también DP, V; DL, VII §§ 101-104; CL § 124; Man § 11 (EPICTETO [2005]). *Un manual de vida*, Barcelona, Los pequeños libros de la sabiduría.

cruz del martirio y la “trompeta del juicio final” puedan conseguir que estos pueblos mueran de una muerte *decorosa*”¹²⁷. (*Las cursivas del original*)

Esta continuidad entre las escuelas filosóficas antiguas más tardías y el cristianismo fue también reconocida por Hadot y Foucault. Desde Sócrates es fundamental el imperativo del “cuidado de sí mismo” en la filosofía, según ello Foucault sustenta que el mismo sigue estando en el centro de las prácticas ascéticas cristianas¹²⁸. Igualmente Hadot ve al cristianismo como una práctica más fuerte y poderosa de ejercicios espirituales, que acabó por superar y sustituir las filosofías paganas más antiguas, manteniendo al mismo tiempo su función y objetivos espirituales¹²⁹.

Nietzsche, por su parte, parece considerar a los filósofos helenistas como los creadores de una cosmovisión y un marco fundamental que propició el surgimiento y éxito del cristianismo¹³⁰. Esto se debe, en particular, a la creación de ciertas necesidades que, al no poder ser satisfechas por las terapias filosóficas existentes, generaron la demanda de una solución más drástica y poderosa. Esta continuidad entre las terapias filosóficas de la Antigüedad y la terapia cristiana puede observarse en al menos cuatro niveles fundamentales, siendo estos los principales puntos de la crítica nietzscheana a las escuelas del período helenista, con especial énfasis en los estoicos y epicúreos. Estas terapias surgieron y se desarrollaron dentro de un marco y una serie de supuestos comunes, a partir de los cuales, en última instancia, floreció: El reconocimiento del sufrimiento existencial como algo negativo y que es necesario eliminar. El intento de conferir un sentido o propósito a la totalidad de la existencia humana. La prescripción de terapias que, a pesar de sus particularidades y singularidades, pueden ser agrupadas y unificadas bajo la designación nietzscheana de “*ideal ascético*”¹³¹. Y la creencia en la

¹²⁷ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, p. 336.

¹²⁸ *La hermenéutica del sujeto*, pp. 11 – 12.

¹²⁹ *Ejercicios espirituales*, p. 355. De Hadot sí has citado muchas obras, por lo que deberías poner: ¿*Qué es la filosofía antigua?*

¹³⁰ VM § 224: “[...] Nunca lo habremos pensado bastante a fondo: el cristianismo es la religión de la Antigüedad envejecida, su premisa son pueblos de cultura vieja y degenerada; únicamente sobre ellos pudo y puede actuar como un bálsamo [...]”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Miscelánea de opiniones y sentencias*, p. 336).

¹³¹ NF-1880,4[204]: “Los ascetas logran un sentimiento extraordinario de poder; los estoicos también, porque en todo momento tienen que mostrarse victoriosos, inmovibles. Los epicúreos *no*; la dicha no la hallan en el sentimiento de poder que tienen sobre sí, sino en la ausencia de miedo respecto de los dioses y la naturaleza; su dicha es de carácter *negativo* (como debe ser el placer, según E<picuro>). En

eficacia universal y absoluta de sus terapias, independientemente del tiempo y de las particularidades propias de cada individuo. Analicemos cada uno de estos presupuestos, así como su evaluación por parte de Nietzsche como “*médico de la cultura*”¹³².

2.1.1 Combatir el sufrimiento

Una primera característica compartida por las escuelas helenistas y el cristianismo, que Nietzsche no cesa de criticar de manera especialmente clara, es su sobrevaloración del sufrimiento¹³³, que, siendo claramente el punto de partida, del estoicismo¹³⁴ y de los epicúreos, es también reconocido por Nietzsche como el foco central de estas dos visiones del mundo. Como ya se ha mencionado, tanto para los estoicos como para los epicúreos, el estado que se busca lograr y que se asocia con la salud del alma es un estado constante de profundo bienestar, paz, calma y serenidad, de modo que cualquier perturbación o sufrimiento puede ser fatal¹³⁵. Tal concepción implica, sin embargo, en

comparación con el sentimiento de poder, el ceder a sensaciones agradables es casi natural e inane”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 579).

¹³² Véase el uso de este término en la nota número 10 del presente capítulo.

¹³³ FW § 318: “*Sabiduría en el dolor* - En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer: al igual que este, forma parte de las fuerzas conservadoras de la especie de primer rango. Si no lo fuera, habría desaparecido hace tiempo; que haga daño no es un argumento en su contra, es su esencia. En el dolor oigo la voz de mando del capitán del barco: «¡arriad las velas!» El audaz navegante «hombre» tiene que haberse ejercitado en mil maneras de disponer las velas, de lo contrario estaría demasiado rápidamente acabado y el océano lo engulliría demasiado pronto. [...] Son fuerzas conservadoras y promotoras de la especie de primer rango: aunque mas no sea por el hecho de que se oponen a la comodidad y no ocultan su repugnancia por ese tipo de felicidad”. (NIETZSCHE [20014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 845).

¹³⁴ FW § 326: “[...] Me da la impresión de que se habla del dolor y la desdicha siempre de modo exagerado, como si fuera un asunto de buenas maneras exagerar al respecto: se calla intencionadamente, en cambio, que hay un sinnúmero de medios calmantes contra el dolor [...] Sabemos muy bien verter dulzuras en nuestras amarguras, en las amarguras del alma; tenemos recursos en nuestra valentía y eminencia, así como en los nobles delirios del sometimiento y la resignación. Una pérdida es una pérdida apenas por una hora: de algún modo nos ha caído con ella un regalo del cielo – una nueva fuerza, por ejemplo: ¡y aunque más no sea una nueva ocasión para la fuerza! [...] Y en último lugar, por lo que respecta a la receta de estos médicos del alma y de su elogio de una dura cura radical: está permitido preguntarse: ¿es realmente nuestra vida tan dolorosa y molesta como para intercambiarla con provecho por un modo de vida y una petrificación estoica? [...]” (NIETZSCHE [20014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 848).

¹³⁵ NF-1880,7[207]: “¿Qué movía a los antiguos a hacerse estoicos (no teniendo castigos en el infierno ni desprecio por el hombre ni sacralidad divina alguna que les obligara a la renuncia)? La *posibilidad* terrible de padecer repentinamente grandes sufrimientos y la fuerza terrible de sus pasiones — padecían por sí y por el mundo de la inseguridad (¡los esclavos y César!)” (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 708).

primer lugar, que la solidaridad esencial entre el placer y el dolor es ignorada, permaneciendo así como cualquier filosofía hedonista, pesimista, utilitarista o *eudaimonista* (es decir, como cualquier filosofía que tome el placer/el dolor como referente gran valor), frívola e inocente¹³⁶. Porque se favorece un elemento mientras que el otro se ve como algo negativo que debe ser eliminado, reducido al mínimo o abolido, esta visión de la felicidad también revela una relación enfermiza con la existencia. Según Nietzsche escribe en el prefacio a *La gaya ciencia*,

“Toda filosofía que pone la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conocen un *finale*, un estadio último de algún tipo, todo anhelo preponderantemente estético o religioso hacia una aparte, un más allá, un fuera de, un por encima de, permite preguntar si no ha sido la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo”¹³⁷. (*Las cursivas del original*)

Particularmente enfermiza en esta concepción de la felicidad y en fuerte oposición a la cosmovisión trágica de los griegos¹³⁸ es justamente su representación negativa del dolor¹³⁹, que sobrestima su carácter nocivo y desvaloriza su valor afirmativo y promotor

¹³⁶ Cf. JGB § 225: “Ya sea hedonismo o pesimismo, utilitarismo o eudemonismo: todos estos modos de pensar que miden el valor de las cosas en función del *placer* y el *sufrimiento*, es decir, en función de estados concomitantes y aspectos secundarios, son modos de pensar superficiales e ingenuidades sobre las que cualquier persona que sea consciente de sus fuerzas *configuradoras* y de una consciencia de artista mirará hacia abajo no sin burla, también sin compasión”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 386). EH, *Por qué soy un destino* § 4 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV, *Ecce homo*, 856); NF – 1887, 8[2] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 229); FW § 338: “La propia idea de felicidad en cuanto una especie de «estado final», constante e imperturbable -idea compartida por ambas escuelas- es, naturalmente, también una ingenuidad, en la medida en que tal como con el dolor y el placer, también la felicidad y la infelicidad son absolutamente inseparables: «La felicidad y la infelicidad son dos hermanas gemelas, que crecen juntas o, como en su caso, se mantienen juntas»”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 855).

¹³⁷ NIETZSCHE (2001). *Obras completas. La gaya ciencia* – Prólogo § 2. Vol. III, p. 719. También MA II, VM § 349 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. IV, *Humano demasiado humano*, p. 361); JGB § 200: “— semejante hombre de las culturas tardías y de las luces refractadas será por término medio un hombre más débil: su aspiración más radical consiste que la guerra que él es termine alguna vez; la felicidad se le presenta ante todo en consonancia con una medicina y un modo de pensar tranquilizantes (por ejemplo, de tipo epicúreo o cristiano), como la felicidad del reposo, de la tranquilidad, de la saciedad, de la unidad finita [...]” (NIETZSCHE [20016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p.363).

¹³⁸ NF - 1884, 25[95]: “¡Tampoco la resignación es una doctrina de tragedia! — sino ¡un malentendido de las mismas! ¿El anhelo de la nada es la *negación* de la sabiduría trágica, su contrario!” (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 471).

¹³⁹ GT §4: “[...] nos muestra el renovado reflejo del eterno dolor primordial, único fundamento del mundo: la «apariencia» es aquí reverberación del desacuerdo eterno, padre de las cosas [...]” (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *El nacimiento de la tragedia*, p. 349). NF - finales de 1870-abril de 1871, 7[116]: “¿es quizás la realidad sólo el dolor, y de ahí nace la representación?”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 174). NF - finales de 1870-abril de 1871, 7[117]: “Lo que sufre, lo que lucha, lo que se

de la vida, viéndola como un error o defecto de la naturaleza, que se desearía eliminar por completo y para la que se siente necesidad de una terapia, una cura o una salvación. Tan claro es esto para los estoicos y los epicúreos que Nietzsche lo atribuye como motivación y punto de partida de sus filosofías, se trata de una terrible fobia al dolor, reduciendo sus terapias a un conjunto de narcóticos y analgésicos para combatirlo. En cuanto al estoicismo, por ejemplo, Nietzsche escribe lo siguiente:

“Me parece que se conoce mal el estoicismo. Lo esencial de esa manera de ser — eso es lo que es, antes que la filosofía lo haya conquistado — es una actitud frente al dolor y las representaciones de displacer: se intensifican hasta el extremo cierta *gravedad, fuerza de presión y apatía* para sentir menos el dolor: el ardid está en la *inmovilidad* y la *sensibilidad*, anestésica, por lo tanto El objetivo principal de la educación estoica, eliminar la *fácil emotividad*, que cada vez sea menor el número de objetos que pueden conmover, que se crea que la mayoría de las cosas que emocionan son despreciables y su valor es nimio, aversión y enemiga de la emotividad, como si la pasión misma fuera una enfermedad o algo indigno: ojo avizor a todas las manifestaciones desagradables y penosas de la pasión — *in suma*: la petrificación como remedio para el sufrimiento, y todos los nombres sublimes de lo divino, de la virtud concedérselos en adelante en la estatua”¹⁴⁰. (Las cursivas del original)

Sobre Epicuro y su escuela, que definió la propia felicidad como ausencia de dolor, es a quien Nietzsche atribuye, por excelencia, “- *El miedo al dolor, incluso al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor*”¹⁴¹, esta conclusión es aún más fácil por lo evidente: como pregunta Nietzsche, “¿qué otro placer tenía él que el dolor parara?”¹⁴². Esta es claramente, según Nietzsche, la concepción de felicidad de alguien profundamente sufriente y enfermo, razón por la cual Nietzsche reconoce en Epicuro un

desgarra es siempre sólo la voluntad única: ella es la contradicción perfecta como fundamento primordial de la existencia”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 175). NF - finales de 1870-abril de 1871, 7[152]: “Si lo Uno primordial necesita la apariencia, entonces su esencia es la contradicción”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 195). NF - finales de 1870-abril de 1871, I 7[165]: “El dolor, la contradicción constituyen el *verdadero ser*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 197).

¹⁴⁰ NIETZSCHE (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 886. Cf. NF-1881, 15[55]: “El objetivo central de la educación estoica, eliminar la *fácil emotividad*, que cada vez sea menor el número de objetos que puedan conmover, que se crea que la mayoría de las cosas que emocionan son despreciables y su valor es nimio, aversión y enemiga a la emotividad, como si la pasión misma fuera una enfermedad o algo indigno: ojo avizor a todas las manifestaciones desagradables y penosas de la pasión — *in suma*: la *petrificación* como remedio para el sufrimiento, y todos los nombres sublimes de lo divino, de la virtud concedérselos en adelante a la estatua”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 886).

¹⁴¹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. *El Anticristo*, p. 730.

¹⁴² NIETZSCHE (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. II. NF-1884, 25[17], p. 460.

“*decadente típico*”¹⁴³ y una señal clara de la declinación de la cultura griega. En esta representación negativa del dolor está, sin embargo, no sólo la idea de que el sufrimiento es algo malo, equivocado, injusto, algo que no debería existir y, por lo tanto, debe eliminarse, sino también, como consecuencia, el por qué la vida está plagada de sufrimiento, la comprensión de que la vida carece de sentido, o que la existencia es una dolencia que debe ser tratada.

En otras palabras, una vez que el sufrimiento es ineludible para cualquier ser humano, verlo como un prueba contra la vida, como algo que la arruina de alguna manera, o como algo para lo cual es necesario una terapia, significa condenar la vida en las propias raíces de su posibilidad¹⁴⁴. Esta sobrevaloración del sufrimiento y la consiguiente devaluación de la vida es, sin embargo, la premisa básica y el punto de partida de todos los “*médicos del alma*”, sean ellos “*los predicadores morales, al igual que todos los teólogos*”¹⁴⁵. Aunque esta perspectiva sólo se consolidó con el cristianismo, que perpetuó el ideal de una vida sin sufrimiento mediante la promesa de una vida después de la muerte liberada de todo dolor, Nietzsche identifica claramente sus orígenes en los filósofos posteriores a Platón, especialmente en los estoicos y epicúreos. Como mencionamos anteriormente y ahora de forma completa: “- *El miedo al dolor, incluso al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor- no puede acabar de otra manera que no sea en otra religión del amor...*”¹⁴⁶.

2.1.2 El fin de la existencia ha de ser la felicidad

Un segundo aspecto de la crítica nietzscheana a las escuelas del período helenista se refiere a la propia suposición de base de todas sus terapias. Como hemos visto, todas

¹⁴³ NIETZSCHE (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF-1888, 14[99], p. 545.

¹⁴⁴ En este contexto, nos resulta relevante la definición que Sánchez Meca ofrece sobre lo que significa *vivir en el pensamiento nietzscheano*: “Así que vivir, existir, devenir es instaurar una relación de equilibrio sobre un fondo de desequilibrio, es dominar el desorden mediante una organización regular y simétrica, es crear un mundo, o sea un orden y una proporción a partir del caos”. SÁNCHEZ MECA. (2013). *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Editorial Tecnos, p. 63.

¹⁴⁵ Cf. NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia* § 326, p. 847.

¹⁴⁶ Cf. GD, *Incursiones de un Intempestivo*, §§ 33 y 34 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 670-671); y notas correspondientes, y el fragmento póstumo NF – 1888, 14[29] y la nota correspondiente (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 516 a 517).

ellas basan sus terapias sobre la concepción aristotélica según la cual para cada tipo de ente existente se da una finalidad que le es propia, y cuyo cumplimiento corresponde a su plenitud; por lo tanto, en el caso de los humanos, la finalidad no es otra que la felicidad. Al presentarse claramente como terapias *eudaimonistas*, todas las escuelas de este período tienen como punto de partida la determinación de aquello que creen es el objetivo de toda vida humana¹⁴⁷, a partir de la cual derivan todas sus prescripciones, con el fin de establecer el camino más adecuado para el alcance de la felicidad. La imagen de que la felicidad es algo que se desea y que debe constituir la finalidad de la existencia es una idea que, siendo históricamente condicionada, Nietzsche identifica con el inicio de la declive del mundo griego, más propiamente, con Sócrates, momento en que justamente, “*la antigua Atenas caminaba hacia el final*”¹⁴⁸. El simple hecho de que, a partir de entonces, la buena vida o felicidad (*eudaimonía*), sea que se tematice y que se busque, demuestra ya que algo en la cultura griega se empezaba a degenerar. En las palabras de Nietzsche,

“Cuando la mejor época de Grecia hubo pasado, vinieron los filósofos morales: a partir de Sócrates todos los filósofos griegos son en primer lugar y en los más profundo filósofos morales. Es decir: buscan la felicidad — ¡malo que tengan que buscarla! Filosofía: a partir de Sócrates es aquella forma suprema de inteligencia [klugheit] que no se equivoca en cuanto a la felicidad personal. ¿Acaso han sacado mucho de eso?”¹⁴⁹

Más importante, sin embargo, es que, especialmente a partir de Aristóteles y en particular con las escuelas helenistas, la felicidad se determina como la finalidad de la

¹⁴⁷ Y esta es justamente la crítica que Nietzsche hace a ese espíritu de estos moralistas que empieza ya incubarse aquí: NF – 1880, 6[134]: “El moralista que quiere fundar una moral se ve obligado a referirse a un fin último. «Si queréis estar sanos, habéis de ser moderados. Pero tenéis que querer estar sanos: puesto que es una condición para ser felices o cumplir sus metas o..., etc.» Detrás de cualquier meta se muestra una meta nueva: y el moralista acaba teniendo que señalar cuál es el fin de la existencia. Yo podría decir: no hay fines de la existencia, luego una moralidad que se funde en un fin de la existencia es imposible de lograr. Pero se creía en tales fines: y en consecuencia se podía fundar una moral con exigencias. Al final surgen maneras y hábitos de vida necesarios que ejercen su coacción, porque resulta perjudicial resistirse a ella”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 627 - 628).

¹⁴⁸ NIETZSCHE (2016) *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos: El problema de Sócrates*, p. 629.

¹⁴⁹ NIETZSCHE (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF-1884, 25[17], p. 459. Cf. también GD, *El problema de Sócrates* § 2: “... yo reconocí a Sócrates y a Platón como síntomas del decaimiento, como instrumentos de la disolución griega, como pseudogriegos, como antigriegos (“*El nacimiento de la tragedia*”, 1872)”. (NIETZSCHE [2016] *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 626); EH, GT § 1.

vida humana, o, más concretamente, es claro el hecho de que en este período, la necesidad de encontrar una finalidad, un objetivo, un propósito para la existencia, se constituye en un imperativo; lo que esto demuestra es cómo, la simple existencia, la simple vida, el simple ser, deja de ser suficiente: hay que percibir cuál es el fin, el sentido, el propósito, el ¿para qué?, o, justamente, es necesario que haya un fin, un sentido, un propósito, un “*para qué*”. En suma, la vida pasa a necesitar una justificación o legitimación. Especialmente radicalizada con el cristianismo, esta necesidad de justificación de la vida -o, en otras palabras, esta nueva incapacidad de enfrentar el sin sentido o la ausencia de una finalidad para la existencia (que se encuentra hoy, según Nietzsche afirma al final del *Tercer ensayo de Sobre la genealogía de la moral*¹⁵⁰, en el núcleo del sufrimiento típicamente humano)- es, según Nietzsche, la gran perversidad o corrupción de todos los moralistas a partir de Aristóteles. En sus palabras,

“La felicidad como *meta final de la vida individual*. ¡Aristóteles y todos!

Por lo tanto, es *el dominio del concepto de fin* lo que ha pervertido a todos los moralistas hasta ahora. “¡Tiene que haber un 'para qué' de la vida!”

Que *la vida racional consciente forme parte* ella misma del desarrollo de la *vida sin finalidad — ego*”¹⁵¹. (Las cursivas del original).

Se puede atribuir a Aristóteles y a las escuelas sucesoras de la Antigüedad la introducción de un problema existencial previamente desconocido, que proporcionó al cristianismo los recursos necesarios para su éxito, debido a su habilidad sin precedentes para ofrecer una respuesta, dando a la vida un “verdadero” objetivo y sentido¹⁵². En otras palabras, al plantear una cuestión a la que no podían responder, todas las escuelas post-aristotélicas pueden de alguna manera ser responsabilizadas por la creación de la necesidad de una religión de tipo cristiano, y por el cultivo del suelo sin el cual el cristianismo no se habría podido desarrollar.

¹⁵⁰ NIETZSCHE (2016) *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado III* § 28, p. 560.

¹⁵¹ NIETZSCHE (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF-1884, 7[209], p. 217.

¹⁵² Véase NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado III* § 28, p. 560.

2.1.3. La vida ascética como el ideal

En relación directa con la concepción de la felicidad como finalidad de la existencia (y, por lo tanto, como un estado final, constante e imperturbable), por un lado, y con el pánico al sufrimiento y la necesidad de secar todas sus fuentes, por otro, se encuentra la prescripción de un modo de vida ascético¹⁵³, en particular, un control y reducción máximos del deseo, en el caso de Epicuro, una erradicación completa de cualquier pasión del alma, en el caso de los estoicos, o, remontando a Sócrates, la definición de la felicidad de acuerdo con la fórmula (de la cual la filosofía antigua nunca más se liberaría), según la cual “Razón=Virtud=Felicidad”¹⁵⁴. Nietzsche también critica esto, reconociendo los aspectos perjudiciales del deseo desenfrenado o del exceso de pasión, pero considera que todo extremismo es señal de enfermedad y degeneración. En contra de todos los instintos sanos de los antiguos griegos, la fórmula socrática marca, según Nietzsche, la transición del período trágico hacia el período racionalista-optimista, en el que se da a la razón, y en oposición a todos los instintos, total soberanía¹⁵⁵. Al hacer, por necesidad, autoritaria a la razón, corresponde, sin embargo, la comprensión de que algo se encuentra fuera de control y que no se logra dominar de otro modo, en particular los “*instintos en anarquía*”¹⁵⁶. Ya se trate de prescribir frente a la razón como principio

¹⁵³ NF – 1887/1888, 11[375]: “El desarrollo antihelénico del juicio de valor de los filósofos: el elemento egipcio («vida después de la muerte» como tribunal...)»

: el elemento semítico (la «dignidad del sabio», el «jeque»—

: los pitagóricos, los cultos subterráneos, el silencio, los medios de infundir miedo al más allá, la *matemática*: estimación religiosa, una especie de comercio con la totalidad cósmica”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, pp. 475 - 476).

¹⁵⁴ GD, “*El problema de Sócrates* 4: “No solo el desorden y la anarquía admitidos en los instintos indican *decadence* [decadencia] en Sócrates: de igual modo también indican la superafectación de lo lógico y esa *malignidad de raquítico* que lo caracterizan [...] — Trato de entender de qué idiosincrasia procede esa ecuación socrática de razón=virtud=felicidad, esa ecuación, la más extravagante que existe y que tiene en contra suya, en particular, todos los instintos del heleno más antiguo”. (NIETZSCHE [2016] *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 560). Según los editores, en una hoja de una carpeta con esbozos y planes de mayo-octubre de 1888, la ecuación más antigua decía así: virtud=instinto=inconsciencia de fondo [*Grund-Unbewusstheit*].

¹⁵⁵ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 627.

¹⁵⁶ GD § 9: “Pero Sócrates aún adivinó más cosas. Vio la *zona trasera* de sus atenienses nobles; comprensión que *su* caso, la idiosincrasia de su caso, no era ya ningún caso excepcional. La misma especie de degeneración se preparaba en silencio en otro lugar: la antigua Atenas caminaba hacia su final. — Y Sócrates comprendió que todo el mundo tenía *necesidad* de él, — de su remedio, de su cura, de su truco personal para la autoconservación...En todas partes los instintos estaban en anarquía; en todas partes se

fundamental, en el caso de Sócrates, la sobrevaloración de la razón y la virtud; ya se trate del deseo excesivo en el caso de Epicuro, para lo cual se exige reducir el deseo al mínimo; o ya se trate de las pasiones descontroladas en el caso de los estoicos, donde se buscará erradicar por completo las pasiones del alma, nos encontramos con que están, de verdad, ellas mismas patológicamente condicionadas. Conforme Nietzsche explicita en *Crepúsculo de los ídolos*,

“Este mismo medio, la castración, el exterminio, lo eligen instintivamente, en la lucha con un apetito, quienes son demasiado débiles de voluntad, quienes están demasiado degenerados para poder imponer una medida en ese apetito; aquellas naturalezas que, dicho sea en analogía (y sin analogía -), tienen necesidad de *la Trappe* [la Trapa¹⁵⁷, de alguna definitiva declaración-de-enemistad, de un *abismo* entre ellos mismos y una pasión. Los medios radicales solo son indispensables para los degenerados; la debilidad de la voluntad, o, dicho con más exactitud, la incapacidad de *no* reaccionar a un estímulo es simplemente otra forma de degeneración”¹⁵⁸.

Debido a que están patológicamente condicionadas, las prescripciones de todas estas terapias son simultáneamente y perversamente agentes que perpetúan una enfermedad: Nietzsche señala a todos los tipos de "tratamiento", que implican la lucha fiera contra los instintos, los deseos o las pasiones, como práctica de castración¹⁵⁹, comparándolas con la trabajo de odontólogos que simplemente extirpan dientes para que no duelan más -con la diferencia, sin embargo, de que los dentistas realmente eliminan el dolor de los enfermos al hacerlo, mientras que estas prácticas solo engañan, refinan, y enmascaran una realidad sobredimensionándola¹⁶⁰. Refiriéndose en particular

estaba a dos pasos del exceso: el *mostrum in animo* era el peligro general. «Los impulsos quieren hacer de tirano; hay que inventar un *contratirano* que sea más fuerte...». (NIETZSCHE [2016] *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 629).

¹⁵⁷ Cfr. SE § 3: “En la otra mitad [de su ser Schopenhauer] vivía una añoranza impetuosa; la comprendemos cuando oímos que se apartaba con dolorosa mirada de la imagen de gran fundador de La Trapa, Rancé, con las palabras: «esto es cosa de la gracia». (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, pp. 763). El nombre de esta abadía francesa, en la que el abate Rancé restauró la estricta observancia de la regla originaria de la orden cisterciense en el siglo XVII, sirve también para denominar a sus seguidores, los monjes trapenses.

¹⁵⁸ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*. *La moral como contra-naturaleza* § 2, p. 636.

¹⁵⁹ *Ídem.*, pp. 635 a 636.

¹⁶⁰ Véase MA II, WS § 83 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *El caminante y su sombra*, p. 400), *El Anticristo* § 425 (.NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *El Anticristo*, p. 649), *Crepúsculo de los ídolos*, *La moral como contra-naturaleza* § 1. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. III. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 635-636).

a los estoicos, Nietzsche pregunta retóricamente: "¿es realmente nuestra vida tan dolorosa y molesta, como para intercambiarla con provecho por un modo de vida y una petrificación estoica? ¡No nos encontramos *tan mal* como para tener que encontrarnos mal de modo estoico!"¹⁶¹. La cura del sufrimiento se hace efectiva no negando el sufrimiento asociado al deseo y a las pasiones. Nietzsche considera, sin embargo, que, por un lado, este sufrimiento es sobrevalorado por todos los "*Predicadores de la moral*" y terapeutas que quisieran convencerse de la necesidad de una "*curación radical*", y, por otro lado, se desvaloriza el valor, la riqueza, la creatividad, la fertilidad que se derivan precisamente del cultivo del deseo, de los instintos y de las pasiones.

Quieren aniquilar por completo el deseo o las pasiones para evitar las consecuencias *nefastas* que de ellas emanan, pues, para Nietzsche, como una forma penetrante de sandez: "*atacar las pasiones en su raíz*", escribe, "*significa atacar la vida en su raíz*", razón por la cual todas estas terapias son, en realidad, "*hostiles a la vida* (*lebensfeindlich*)"¹⁶². Todas ellas se enfilaron, en efecto, contra los instintos más vitales del ser humano, contra las condiciones más básicas de la vida, son por ello profundamente anti-natura (aunque se proclamen fieles seguidores de la naturaleza) y encierran en sí, por lo tanto, una implícita condena a la vida¹⁶³. Contra los supuestos, tanto del pensamiento filosófico de Sócrates, como de las terapias de los filósofos helenistas, Nietzsche nos dice que "*la racionalidad a toda costa*", "*la vida lúcida, fría, cauta, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos*" no es "*más que una enfermedad, no fue más que otra enfermedad*"¹⁶⁴, siendo la necesidad de suprimir los instintos la esencia de la decadencia¹⁶⁵.

Invirtiendo claramente la fórmula socrática, Nietzsche defiende, por el contrario, que "*mientras la vida asciende, felicidad es igual a instintos*"¹⁶⁶, y en lo que se refiere al

¹⁶¹ NIETZSCHE (2014). *Obras Completas*. Vol. III. *La gaya ciencia. Los médicos de la moral* § 326, p. 848.

¹⁶² NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. La moral como contra-naturaleza* § 1, p. 636.

¹⁶³ GD, *La moral como contra-naturaleza* § 4. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 638).

¹⁶⁴ Hemos traducido la conocida expresión reiterada que aparece en el original, y por eso creemos que no debe eliminarse en español.; "*eine Krankheit, eine andere Krankheit*".

¹⁶⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates* §11, p. 630.

¹⁶⁶ *Idem.*, p. 630.

deseo y a las pasiones, prefiere verlas como valiosas enemigas interiores, que, lejos de querer eliminar, se deben cultivar, en la medida en que sólo la guerra, el conflicto, la contradicción interior es creativa, siendo precisamente en la calma o paz interior-en la “*tranquilidad del alma*”, a la que tanto los estoicos como los epicúreos aspiraban- en donde se encuentra el mayor peligro¹⁶⁷. En lugar de la completa escisión o erradicación de todos los instintos, pasiones y afectos humanos propuestos por todos estos moralistas, Nietzsche presenta, pues, la idea de una espiritualización¹⁶⁸ o sublimación de toda nuestra complejidad pulsional. La gran diferencia con las prácticas de castración o aniquilación de los instintos o pasiones es que el proceso de espiritualización modifica efectivamente los instintos y las pasiones, pero no los elimina: es la misma pasión o instinto que se mantiene, aunque de una forma interiorizada, cultivada y canalizada para otros fines, más creativos y productivos que su mera expresión bruta, pero en todo caso fines que promueven el instinto de la vida e intensifican el sentimiento de poder tal como sería propio de cualquier “*moral sana*”¹⁶⁹. Así, en *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche se pregunta “¿cómo se espiritualiza, embellece, diviniza un apetito?”¹⁷⁰, y a lo largo de su obra utiliza a menudo la metáfora del jardinero para describir la forma más sana, creativa y productiva de lidiar tanto con los instintos, como con los deseos o las pasiones¹⁷¹.

¹⁶⁷ Cf. GD, *La Moral como Contra-Naturaleza* § 3: “No nos comportamos de manera distinta contra el «enemigo interior»: también aquí hemos espiritualizado la enemistad, también aquí hemos comprendido su valor. Sólo se fecundo al precio de ser rico en antítesis; sólo se sigue siendo joven a condición de que el alma no se rinda, no ansíe la paz [...]. Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración cristiana; nada nos da menos envidia que la vaca moral y la obesa felicidad de la buena conciencia. Hemos renunciado a la vida grande cuando hemos renunciado a la guerra [...]”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 637).

¹⁶⁸ Este concepto, *Vergeistigung* (espiritualización), desempeña un papel fundamental en toda esta sección de “El crepúsculo de los ídolos”, dedicada a la moral como contranaturaleza, así como en varios pasajes de los escritos de madurez del filósofo, p. ej., JGB §§ 198, 219, 252, 271: GM II § 6 y III § 3, etc.

¹⁶⁹ NIETZSCHE. (2016). *Obras Completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*. *La moral como Contra-Naturaleza* § 4, p. 638. Véase a este respecto WOTLING (1995) pp. 205-210.

¹⁷⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 636.

¹⁷¹ En particular, AC § 560: “Puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar las semillas de la ira, la compasión, el cavar, la vanidad de manera tan fructífera y, tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldadera [...]”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. III. *El Anticristo*, p. 691). Cf. también MA II, VM § 275 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III, *Humano demasiado humano II*, p. 346); AC §§ 174, 382; GD § 17 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 621); NF-1880, 7[30] (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*, Vol. I, p. 161); NF- 1880, 7 [201] (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*, Vol. I, p. 205); NF – 1880, 11 [2] (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*, Vol. I, p. 759).

2.1.4. El fin último universal: principio básico de las terapias filosóficas

Un último aspecto de la crítica nietzscheana a las escuelas helenistas es formal y se refiere a la premisa básica de las terapias que ellas proponen, y que demuestra, una vez más, su carácter precursor de la terapia cristiana. Como hemos visto, Nietzsche rechaza la idea de un fin último universal, a partir del cual pudiera derivarse una concepción única de salud y sus medios para alcanzarla. No sólo por las razones que ya hemos presentado, sino también porque para Nietzsche no existe tal *finalidad última* que corresponda a una supuesta esencia o naturaleza humana, abstraída de la absoluta multiplicidad y diversidad entre los hombres. Por la misma razón, tampoco existe una “salud en sí”¹⁷², siendo ésta la principal razón por la cual todos los intentos de determinarla de esta forma y, por consiguiente, todos los intentos de terapia basados en dicha determinación no pudieron y no pueden sino estar volcados al fracaso¹⁷³.

En efecto, y al contrario del supuesto fundamental de cualquier terapia e incluso de nuestra medicina actual, según Nietzsche la salud es algo absolutamente individual¹⁷⁴: “de tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de los ideales y los fantasmas de tu alma depende la determinación de qué habrá de significar salud, incluso para tu *cuerpo*”¹⁷⁵ (*cursivas del original*), es decir, de la absoluta singularidad de cada uno, por lo que el número de salud posible es, en realidad, equivalente al número total de individuos y, por lo tanto, potencialmente infinito. Lejos de ser un concepto absoluto, fijo e inalterable, susceptible de ser traído a una definición general y universalmente aplicable, la salud debe, pues ser concebida como un concepto dinámico, íntimamente ligado y dependiente de cada organismo, de modo que lo que constituye la salud para un cuerpo puede perfectamente significar la enfermedad para otro, tal como, por la misma lógica, aquello que promueve la salud de

¹⁷² Sobre la noción de salud en Nietzsche cf. PASLEY (1978), LONG (1990), (1990), CHERLONNEIX (2002a, 2002b), BILHERAN (2005) y FAUSTINO (2014).

¹⁷³ Véase FW § 120. (NIETZSCHE. (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 800.

¹⁷⁴ Véase, MA I § 286: “...Con la libertad de las opiniones ocurre como con la salud: ambas son individuales, para ninguna de ellas puede establecerse un concepto de validez universal. Lo que un individuo necesita para su salud, para otro es causa en sí mismo de enfermedad...” (NIETZSCHE. [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, p. 195).

¹⁷⁵ NIETZSCHE. (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*. § 120, p. 800.

un individuo puede muy bien provocar la enfermedad de otro¹⁷⁶. Por ser algo tan individual y personal la salud es, pues, desde el punto de vista nietzscheano, absolutamente indefinible e indeterminable.

Una terapia universal nunca podrá ser auténtica, del mismo modo que la imposición abstracta y absoluta de valores o virtudes solo puede conducir a la enfermedad. Porque ninguna de las terapias filosófico-morales de la Antigüedad helénica reconoció la diferencia esencial entre los hombres, todos sus intentos “*han fracasado estrepitosamente*”¹⁷⁷: reconocerlo implicaría, precisamente, abandonar una concepción universal de salud y, con ella, la idea de una terapia universalmente aplicable. Entonces, en lugar de intentar imponer virtudes como un camino hacia la salud, como lo hacían los filósofos moralistas antiguos y posteriormente el cristianismo, Nietzsche sostiene que la salud única de cada individuo debe determinar sus propias y peculiares virtudes. Criticando de manera clara la terapia estoica, Nietzsche, afirmó de, manera contundente en el famoso aforismo 120 de *La gaya ciencia*:

“*Salud del alma*. - La popular fórmula moral médica (cuyo autor es Aristón de Quíos¹⁷⁸), «la virtud es la salud del alma»-, debería, por lo menos, para ser utilizable, transformarse en: “Tu virtud es la salud de tu alma”. Porque no hay una salud en sí, y todos los intentos de definir algo así han fracasado estrepitosamente. De tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de tus ideales y fantasmas de tu alma depende la determinación de *qué* habrá de significar salud, incluso para tu *cuerpo*. Hay, por lo tanto, innumerables saludes del cuerpo; y cuanto más se permita levantar de nuevo la cabeza a lo singular e incomparable, cuanto más se olvide el dogma de la “igualdad de los

¹⁷⁶ Cf. MA I § 286: “*En qué sentido el hombre activo es perezoso*. – Creo que cada uno tiene que tener su propia opinión acerca de cada cosa sobre la que es posible tener opiniones, porque él mismo es una cosa única e irrepetible, que ocupa, respecto a todas las otras cosas, una posición nueva y que nunca ha existido. Pero la pereza que anida en el fondo del alma del hombre activo le impide sacar agua de su propio pozo. – Con la libertad de las opiniones ocurre como con la salud: ambas son individuales, para ninguna de ellas puede establecerse un concepto de validez universal. Lo que un individuo necesita para su salud, para otro es causa en sí mismo de enfermedad [...]”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano* I, p. 195). Cfr. Las redacciones previas en NF - 1876, 16 [42]: “Cada uno tiene su propia opinión sobre cada asunto, puesto que es alguien con su propio ser — ¡pero debe meditarlo mucho! Las cosas se dividen en aquellas sobre las que es posible saber y aquellas sobre las que es posible tener opiniones”, y [43]: “Con la libertad sucede como con la salud: es algo individual”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 241).

¹⁷⁷ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, § 120, p. 800.

¹⁷⁸ El estoico Aristón de Quíos (325/320-326 a. C.) fue discípulo de Zenón de Citio en la escuela que fundó en Atenas; la cita que recoge Nietzsche puede encontrarse en el volumen primero de los *Stoicorum veterum fragmenta*. Fr. 359, editado por Hans von Arnim, Leipzig, 1903.

hombres”, tanto más tendrá que desaparecer también para nuestros médicos el concepto de una salud normal, junto con el de dieta normal o el del proceso normal de la enfermedad. Y sólo entonces podría llegar el momento de reflexionar sobre la salud y la enfermedad del *alma* y de poner la virtud propia de cada uno en su salud: que podría, por cierto, aparecer en uno como lo contrario de la salud en otro”¹⁷⁹. (Cursivas en original).

Así, la idea -compartida tanto por los filósofos helenistas como por la religión cristiana- de que existe un tratamiento para todos¹⁸⁰, o un grupo de prescripciones aplicables a cualquier sujeto, independientemente de sus particularidades e idiosincrasias individuales, capaz de curar todo el sufrimiento o hacer alcanzar la felicidad, no pasa, para Nietzsche, de una ilusión. Más que una ilusión, por suponer una igualdad ilusoria entre los hombres e impedir la constitución de una verdadera individualidad, tal principio se reveló, en realidad, perjudicial para el mejor florecimiento humano y cultural. Una vez que no existe una norma universal de salud, tampoco existe un camino único para alcanzarla. Tanto la salud como el camino son absolutamente individuales, por lo que, en el límite, tendrá que ser cada individuo el que ha de encontrar su propio camino, su propia salud. Dada la prevalencia de la terapia cristiana en la cultura occidental, cuyos antecedentes aquí buscamos identificar, se creyó en la existencia de un único camino, que, como dice Nietzsche al final de la *Sobre la genealogía de la moral*, sólo por ser él mismo el único es por lo que pudo permanecer¹⁸¹. El camino se demostró, sin embargo, más allá de lo errado e ilusorio, verdaderamente nocivo para el desarrollo del hombre en general, y de cada individuo, en particular. Uno de los grandes objetivos de Nietzsche como “*médico filosófico*” es, pues, derrocar esta dictadura, revelar el camino y mostrar otros posibles, domando el terreno, multiplicando al infinito las posibilidades de caminar para así hacer el camino de cada uno posible.

Bien sea porque se basen en un concepto universal de salud que no respeta las singularidades del individuo; bien sea porque tienen una actitud negativa frente al dolor y

¹⁷⁹ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, § 120, p. 800.

¹⁸⁰ WS § 83: “*Salvador y médico*. - El fundador del cristianismo no fue, lo que es evidente, un conocedor del alma humana carentes de grandísimos defectos y prejuicios, y como médico del alma, profesó la creencia tan sospechosa y profana en una medicina universal”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *El caminante y su sombra*, p. 400).

¹⁸¹ Véase NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado III* § 28, p. 560.

al sufrimiento; bien sea porque implícita o explícitamente promueven una actitud nihilista frente a la vida; o porque los hombres han sido predispuestos a anhelar dicha forma de terapia, Nietzsche afirma que estas terapias en lugar de resolver el problema o curar la enfermedad la han agudizado y vuelto crónica. Han tenido el efecto perverso de agravar e intensificar lo que se supone debía curar. La enfermedad que Nietzsche diagnóstica y se esfuerza por combatir fue creada en gran medida por estos intentos fallidos de las terapias dominantes, son precisamente sus efectos más perjudiciales y contundentes.

2.2. La filosofía como terapia en Nietzsche

En la primera mitad de la década de 1870, la escala de valores de una civilización planteó un gran problema para Nietzsche, que consideraba que la divergencia fundamental entre el mundo griego y el moderno era de naturaleza ética¹⁸². El joven filólogo espera lograr una transvaloración de la modernidad mediante una filosofía concebida como una actividad "terapéutica". Nietzsche se convirtió así en el "heredero" –de una particular forma crítica de esta tradición como bien hemos tratado en anteriores apartados- de una antigua concepción de la filosofía, ya que los filósofos antiguos habían buscado "curar a los hombres cambiando sus juicios de valor": la filosofía como actividad terapéutica es un cuidado que actúa sobre los valores y las elecciones que estos valores determinan. Hasta 1876, la terapéutica filosófica en Nietzsche tomó la forma de una *Kulturkritik* orientada hacia los campos de la educación, la escritura, el arte y el conocimiento en el sentido más amplio. Al ser crítico con "la miseria causada por las convenciones y restricciones sociales", con "la búsqueda de falsos placeres", con "la búsqueda de placer e interés egoísta" y con "falsas opiniones"¹⁸³, Nietzsche se vincula con la idea de una filosofía terapéutica de origen helenístico, aunque problematice con ella, como lo hemos señalado anteriormente.

¹⁸² En CV. "*El certamen de Homero*", escribe que: "La lucha y el placer de la victoria fueron reconocidos: y el *colorido* de ciertos conceptos éticos que se deduce de ellos, como, por ejemplo, la *Eris* y la *Envidia*, es lo que más diferencia nuestro mundo del mundo griego". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, pp. 563 - 564).

¹⁸³ Las últimas cinco citas son de Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie Antique*, p. 162.

Para Nietzsche, la filosofía terapéutica, a través de la *Kulturkritik*, debe calmar lo que él y Erwin Rohde llamaron "el estruendo del día", para contribuir a la transvaloración de la modernidad. Para ellos, esta tarea requiere una renovación de la filosofía como tal. En este contexto, Nietzsche retoma otro aspecto del pensamiento griego al enfatizar la dimensión práctica de la filosofía como forma de vida. En la introducción de sus lecciones sobre Platón (1871-1872), nos recuerda la importancia de interesarse ante todo en el hombre Platón. Al destacar que es a través del examen del individuo actuante como se puede estudiar mejor su pensamiento. Nietzsche modificó lo que la tradición alemana, al menos desde el siglo XVIII, considera un objeto filosófico. Hace esta modificación invocando directamente la perspectiva griega, que debe invertir la posición moderna.

En la Antigua Grecia, la filosofía era considerada un remedio para los males del alma, una terapia que permitía al individuo alcanzar la independencia y la paz mental a través del conocimiento de sí mismo. No es sorprendente encontrar ecos de este pensamiento en los escritos de juventud del filólogo Nietzsche. En sus primeros escritos, Nietzsche, entonces profesor de la Universidad de Basilea, dio a esta preocupación terapéutica la forma de *Kulturkritik*: el filósofo es un médico que lucha contra la enfermedad de la civilización, atacando tanto las causas como las manifestaciones del mal. Este empeño le lleva a criticar las posturas características de lo moderno: el optimismo teórico, el espíritu científico, el relativismo histórico, la estética de la imitación, la dignidad otorgada al trabajo, entre otros aspectos.

Claramente impresionado con la decadencia de su tiempo a la que llama nihilismo¹⁸⁴, propone Nietzsche que la tarea de la filosofía ha de ser el diagnóstico progresivo de la cultura – que se concierte en su paciente- y por tanto, el intento de renovación de la misma a un estado pleno de salud. A este propósito de renovación

¹⁸⁴ MÜLLER-LAUTER (1971) Estas consideraciones son totalmente coherentes con la hipótesis de Montinari (1987, p. 270), quien sugiere que Nietzsche había tomado contacto con el nihilismo ruso a través del capítulo que Bruntière dedica a Chernishevsky en "Le roman naturaliste" (1884). Montinari señala que la reflexión nietzscheana sobre el nihilismo se nutrió de fuentes ruso-francesas: Dostoyevski, Turguénev, Herzen y Bourget.

Nietzsche lo llamó su gran tarea¹⁸⁵, ya lo encontramos como notas de un fragmento de 1872: “Mi tarea: *comprender el íntimo nexo y la necesidad de toda verdadera cultura*. El remedio protector y terapéutico de una cultura (...)”¹⁸⁶.

Nietzsche considera también, como lo hacen las terapias filosóficas antiguas con Sócrates, Epicteto o Epicuro, que los hombres estaban en un camino equivocado y necesitaban ayuda, y es la filosofía la que cumple esta función de reorientación y apertura a nuevas rutas, así como es el filósofo el que ha de officiar como un médico, o en sentido estricto del término, como un médico-filósofo. En efecto, su redefinición del ámbito, el objeto y la orientación de la filosofía no es extraña a sus lecturas y a su ocupación con la filosofía griega, con los presocráticos, los helenistas y en particular con Sócrates y Platón, durante sus lecciones de filología clásica en Basilea; figuras con las que no dejó de confrontarse y debatir a lo largo de su actividad filosófica.

Se observa en particular que para Nietzsche no pasa desapercibida la forma ejemplar y admirable de Sócrates, como aquel que encarna el papel de “*médico filósofo*”. Papel que a estas alturas se identifica como la actitud correcta de quien se aplica a esta labor. En 1873, justo antes de iniciar su trabajo en el proyecto sobre el filósofo como médico de la cultura, Nietzsche hace una observación significativa en una de sus clases de *Introducción al estudio de los diálogos platónicos*. Durante esta etapa, Nietzsche estaba profundamente inmerso en la filosofía griega, y sus clases reflejaban su intento de comprender y enseñar las ideas de Platón y otros filósofos clásicos. Sus reflexiones en estas lecciones no solo revelaban su conocimiento profundo de la filosofía antigua, sino también su creciente interés en cómo el filósofo podría desempeñar un papel terapéutico en la sociedad y la cultura contemporánea: “Platón parece haber recibido a través de la *Apología* de Sócrates el pensamiento decisivo respecto a cómo ha de

¹⁸⁵ La definición que aquí se ofrece es necesariamente una interpretación, ajustada a un enfoque investigativo, pues a lo largo de su pensamiento Nietzsche propone otros sentido de lo que podríamos señalar como la tarea de su obra y de su pensamiento filosófico. Nos remitimos para el análisis de las múltiples definiciones de “tarear” de Nietzsche al excelente estudio de Wotling (2008).

¹⁸⁶ NIETZSCHE (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. I. NF-1872, 19[33]. (1869-1874), p. 351.

comportarse un filósofo con los seres humanos: como un médico, como un tábano en la nuca de los hombres”¹⁸⁷.

A pesar de la ambigüedad y la ambivalencia que caracteriza la relación de Nietzsche con Sócrates en toda su obra, no es extraño que Walter Kaufmann¹⁸⁸ afirme la posibilidad de que Nietzsche haya tomado de la *Apología* su imagen del filósofo ideal al funcionario Sócrates, como una especie de modelo para su propia actividad filosófica. De hecho, es interesante observar que en la amplia exposición en *Más allá del bien y del mal* sobre sus nuevos filósofos, Nietzsche sólo da un nombre como un ejemplo de grandeza de un filósofo, a diferencia de la mediocridad de la filosofía actual, y este nombre, precisamente, es el de Sócrates -y aquí se describe como un médico:

“En tiempos de Sócrates, entre multitud de hombres de instinto fatigado, entre viejos atenienses conservadores que se dejan llevar -«por la felicidad», según decían, por placer, según hacían-, y que, al hacerlo, todavía ponían en su boca las antiguas y ostentosas palabras a las que desde hacía mucho tiempo su vida había dejado de tener derecho, tal vez fuese necesaria, para la grandeza del alma, la *ironía*, aquella maliciosa seguridad socrática del viejo médico y plebeyo que sajava sin paliativos tanto su propia carne como la carne y en el corazón del «noble», con una mirada que decía con bastante claridad: «¡No disimuléis delante de mí! ¡Aquí - somos iguales!»”¹⁸⁹.

Son muchos los puntos de divergencia y separación de la filosofía nietzscheana con respecto a Sócrates, lo señala el mismo filósofo en múltiples apartados de su obra. Pese a ello, los dos se encuentran extraordinariamente próximos. Probablemente es en el papel de terapeutas de su tiempo en donde está su cercanía. Es aquí en donde esta relación llega a su máxima ambivalencia, lo expresa sintomáticamente el pasaje llamado “*el problema de Sócrates*”, que aparece en *Crepúsculo de los ídolos*. En este apartado

¹⁸⁷ NIETZSCHE (2008). *Obras completas*. Vol. II, *Escritos filológicos. Introducción al estudio de los diálogos de Platón*, p. 541. De hecho, Nietzsche no hace distinción alguna entre Sócrates y los filósofos anteriores, como lo demuestra el título de uno de sus seminarios en Basilea, “Filósofos preplatónicos” (“Die vorplatonischen Philosophen”) y que encontramos en su texto *La filosofía en la época trágica de los griegos* § 2. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas* Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos* § 2, pp. 576 - 578).

¹⁸⁸ Cf. KAUFMANN (1968), *The portable Nietzsche*. Viking Press. Notations, Ink Stamp on Fep edición. p. 398. Véase también KAUFMANN (1948). Para una interesante refutación de la posición de Kaufmann en relación con la admiración incondicional de Nietzsche hacia Sócrates Cf. JAVANOVSKY (1991).

¹⁸⁹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 212, pp. 378 - 379.

Nietzsche se dedica, precisamente, al análisis y la crítica a Sócrates como médico de la cultura ateniense en el momento de decadencia¹⁹⁰.

Independientemente de las duras críticas que Nietzsche hace a Sócrates en relación con el desempeño de su función, es evidente la identificación que siente con este acerca de la intuición respecto a la necesidad de que la filosofía se convierta en terapia. Particularmente en un momento en que se considera nuestra época en estado de enfermedad o descomposición, en muchos aspectos comparable a lo que Sócrates vivía en Atenas¹⁹¹. Nietzsche afirma con claridad su deseo de un renacimiento de filósofos que, al igual que Sócrates, reconozcan la íntima relación entre filosofía y medicina, valorando la salud, el futuro, el desarrollo, la vitalidad y la vida misma. Estos valores pueden contribuir no solo a la rehabilitación, mejora y cultivo de su época, su gente y su cultura, sino de toda la humanidad.

Detengámonos un poco en esta figura del filósofo como médico, para avanzar así sobre la manera particular en que nuestro pensador diseña su terapéutica y dirige esta terapia de la cultura.

¹⁹⁰ GD. *El problema de Sócrates* § 11: “He dado a entender con qué fascinaba Sócrates: parecía ser un médico, un salvador. ¡Es necesario aún señalar el error que había en su creencia en la «racionalidad a toda costa?» — Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas imaginarse que, por hacer la guerra contra la *decadence*, ya salen de ella. El llevar a cabo esta salida excede su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la *decadence* — ellos *alteran* la expresión de ésta, pero a ella misma no la eliminan. Sócrates fue un malentendido; toda la moral del mejoramiento, también la cristiana, fue un malentendido... la luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, cauta, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, no fue más que una enfermedad, no fue más que otra enfermedad — y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad... *Tener que* combatir los instintos — esta es la fórmula *decadente*: mientras la vida *asciende*, la felicidad es igual al instinto. —”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 629 - 630).

¹⁹¹ JGB § 212: “[...] En tiempos de Sócrates, entre multitud de hombres de instinto fatigado, entre viejos atenienses conservadores que se dejaban llevar — «por la felicidad», según decían, por placer, según hacían—, y que al hacerlo, todavía ponían en su boca las antiguas y ostentosas palabras a las que desde hacía mucho tiempo su vida había dejado de tener derecho, tal vez fuese necesaria, para la grandeza del alma, la *ironía*, aquella maliciosa seguridad socrática del viejo médico y plebeyo que sajava sin paliativos tanto su propia carne como la carne y el corazón del «noble», con una mirada que decía con bastante claridad: «¡No disimuléis delante de mí! ¡Aquí — somos iguales!» [...]”. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 212, pp. 378 - 379).

2.2.1. Ahora el filósofo es médico y la cultura su paciente

2.2.1.1. Antecedentes de la figura del filósofo como médico de la cultura

El motivo por el cual Nietzsche vincula de manera tan significativa al filósofo como médico de la cultura, algo de gran relevancia para nuestra investigación, podemos seguirla hasta su etapa en Basilea cuando era profesor de filología. Durante este período, dedicó múltiples cursos y obras al estudio de los filósofos griegos, a quienes denominó. preplatónicos¹⁹². De este modo hace explícito su interés por la filosofía y el papel que ocupa en esta cultura. Son testimonio de ello los proyectos de escritura que se ocupan de la cuestión y que madura en la publicación de varios libros y manuscritos. Entre estas obras se encuentra "La filosofía en la época trágica de los griegos," escrita en la primavera de 1873.

Este interés por el rol del filósofo en la antigua Grecia forma parte de un ambicioso proyecto de Nietzsche: la elaboración de un extenso libro sobre la cultura griega. En este proyecto se incluyen reflexiones sobre la tragedia, las cuales fueron fundamentales en su obra "El nacimiento de la tragedia," junto con todos sus estudios preliminares. Ha titubeado sobre el título que llevará, da vueltas en torno a las reflexiones que emprenderá respecto a la labor del filósofo, pero como si de una consideración intempestiva¹⁹³ se tratara, lo aventura con la denominación de: "*El filósofo como médico de la cultura*"¹⁹⁴, con ello expone de forma clara el rol principal, que, según su criterio, caracterizó (y debe caracterizar) a los filósofos¹⁹⁵ y con ellos la filosofía. Pero esta gran obra que prepara sobre los griegos es sintomática, revela que detrás de ese propósito existe un interés mucho más hondo y de profundo calado, un ensayo de autobiografía filosófica que lo

¹⁹² El motivo de esta denominación radica en que, según su opinión, a partir de Platón los filósofos se convirtieron en "caracteres filosóficos mixtos" (PHG §2), mientras que antes eran "tipos puros". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 576).

¹⁹³ CO II § 300: "Espero poder enviarte dentro de poco, para que lo veas con antelación, un largo pasaje de mi libro, que está naciendo muy lentamente, sobre la filosofía griega. El título todavía no está decidido, pero como podría ser más o menos "El filósofo como médico de la cultura", debo ocuparme, como vez, de un problema general y no solo histórico". (NIETZSCHE [2007]. *Correspondencia*, Vol. II, p. 395).

¹⁹⁴ NIETZSCHE. (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. I. NF – 1872/73, 23[15], p. 434.

¹⁹⁵ Un rol previo al de la erudición, en ACHECO, (2011). "Nietzsche: A grande saúde e o sentido trágico da vida", en: *Cadernos Nietzsche*, (28), pp. 249 – 261, p. 259.

recorre desde 1869 a 1876, y examina las formas de su práctica filosófica¹⁹⁶. En el corazón de este examen está el hombre -Nietzsche, filólogo, profesor de universidad y colegio, wagneriano, ensayista, polemista, músico, autor- y sus escritos. Los múltiples estados que podemos reconocerle junto con la variedad de formas de su expresión escrita en ese momento: cursos, cartas, ensayos, artículos, notas, libros, conferencias, nos darían erróneamente la imagen de un pensador u obra dispersa. Todo lo contrario¹⁹⁷, Nietzsche, de hecho, trabajaba entonces en un proyecto al que todos sus escritos daban voz: el proyecto de una medicina filosófica para la civilización alemana¹⁹⁸. Es este proyecto - sus objetivos, sus herramientas, sus etapas y, en última instancia, sus escollos- lo que lo acerca de manera más decididamente crítica a la cultura griega¹⁹⁹, de vuelta porque a ella ha ido como filólogo y a ella retornará como filósofo.

De este modo Nietzsche encuentra en la cultura griega que la filosofía es una terapia al ser, ante todo, una práctica. Más que tener su objetivo en sí mismo, la investigación filosófica debe conducir a una práctica, como ya se expresó en la *Carta de Epicuro a Meneceo*: los principios filosóficos deben ser objeto de una reflexión práctica.

¹⁹⁶ La expresión es empleada por CAMPIONI ([2001] *Les lectures françaises de Nietzsche*. París, Presses Universitaires de France – PUF, p. 109).

¹⁹⁷ Numerosos autores han argumentado que el enfoque de la salud y la enfermedad, y con ello una idea de una filosofía de carácter terapéutico, atraviesa la obra de Nietzsche y se puede rastrear a lo largo de su pensamiento. En gran medida, esto constituye el motor principal y la lente a través de la cual realiza sus análisis. De esto se desprende que adoptamos la perspectiva de la unidad del corpus nietzscheano, defendida por muchos, frente a la clásica división del pensamiento de Nietzsche en distintas etapas, más o menos diferenciadas y que tendrían poco en común entre sí. Según Sánchez Meca, el propio Nietzsche sugiere esta unidad en el prólogo de 1886 a "El nacimiento de la tragedia" (SÁNCHEZ MECA [2015]. Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo, Madrid, Editorial Tecnos, pp. 91 - 92). En este sentido, el hecho de que en una etapa avanzada de su producción intelectual decidiera mirar hacia atrás y elaborar nuevos prólogos para sus obras anteriores, indica que veía la necesidad de relacionarlas con su pensamiento actual. Asimismo, SILK y STERN (2016), en "Nietzsche on tragedy" (New York, Cambridge Philosophy Classics edition, p. 122), señalan que "el núcleo de 'El nacimiento de la tragedia' es el mismo que el de su pensamiento maduro" (la traducción es propia). a *El nacimiento de la tragedia*, HATAB (2004), *Nietzsche's life sentence, Coming to Terms with Eternal Recurrence* (1st ed.). Routledge, p. 23. <https://doi.org/10.4324/9780203957622>. También afirma que "si no se empieza aquí, hay pocas posibilidades de percibir la totalidad coherente (aunque no sistemática) que las obras de Nietzsche ofrecen".

¹⁹⁸ SÁNCHEZ MECA (2013) lo expone en el prólogo al segundo volumen de las obras completas de Nietzsche publicadas por Tecnos: "*De ahí que su tarea deba ser descifrar, leer, interpretar y, en último término, descubrir los signos y síntomas del estado de salud de la cultura moderna*". (NIETZSCHE [2008]. *Obras completas*. Vol. II, *Prólogo*, p. 20).

¹⁹⁹ NF – 1875, 6[2]: "La Antigüedad griega como compendio clásico de ejemplos para la explicación de toda nuestra cultura y su desarrollo. Es un medio para comprendernos, para orientar nuestra época y de ese modo superarla". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 105).

La filosofía tiene entonces un efecto directo sobre el individuo, ya que es un ejercicio constante que invita a adoptar un determinado modo de vida. Para el joven Nietzsche, este ejercicio toma la forma de un incesante cuestionamiento de la naturaleza de la filosofía. Pero aún más, la pregunta que le interesa es: "¿Qué es un filósofo?" En su deseo de "convertirse en filósofo", Nietzsche sigue los preceptos de Epicuro, que invita a su lector a practicar el convertirse en sabio día y noche, reflexionando en la intimidad del pensamiento solitario y las discusiones con los amigos. Estas tareas, una vez más, devuelven a Nietzsche a los griegos.

Nietzsche le reconoce a los griegos la virtud de ser la fuente de la que emergió la imagen del filósofo, y lo vincula también con el surgimiento de la tragedia. Aún más, filosofía y tragedia nacen en el mismo momento histórico, por ello se puede decir que siguen un camino paralelo, pues, según lo interpreta Nietzsche, responden a la progreso y a las demandas del mundo griego. Al inicio de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche reflexiona acerca de la relación entre la filosofía y la salud de los pueblos. Y aquí sostiene que la filosofía surge en el apogeo de esta civilización como un resultado de su exuberancia vital, lo cual no es coincidencia y conlleva una legitimidad para la filosofía²⁰⁰. Son auténticos maestros y un modelo a seguir. Los griegos crearon las condiciones de posibilidad en la que emergió el saber filosófico, pero a la vez también las condiciones para permanecer en ese saber. La condición indispensable para esto es una salud vigorosa, ya que sólo entre sociedades saludables la filosofía puede desempeñar adecuadamente su papel como médico: "*si la filosofía siempre se ha*

²⁰⁰ PHG §1: "Los griegos, por el contrario, han sabido comenzar a filosofar a su debido tiempo y nos han enseñado, con una claridad que ningún otro pueblo ha igualado, cuándo se tiene que comenzar a filosofar. No ciertamente en la adversidad: algo que creen algunos, los que derivan la filosofía del mal humor. Sino en la época feliz, en una pubertad madura, brotando de la fogosa alegría de una victoriosa y valiente edad viril. El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época, nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos. Si los griegos de entonces hubiesen sido aquellos hombres sobrios y sabihondos, prácticos y serenos, como se los imagina el filisteo docto de nuestros días, o si hubiesen vivido solo de manera orgiástica, entre fluctuaciones y sonidos, entre anhelos y sentimientos violentos, como les gusta pensar en ellos a los soñadores ignorantes, entonces la fuente de la filosofía no habría brotado en Grecia". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 574).

*manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos los hizo cada vez más enfermos*²⁰¹.

Introducimos algunos esbozos²⁰² sobre el concepto de salud y enfermedad en el pensamiento de Nietzsche, para señalar, al respecto de la cita con la que se finaliza el párrafo anterior, lo siguiente: la aseveración respecto de la cual la salud que la filosofía expresa sobre el pueblo griego reposa en el hecho de que ayuda a los sanos y confronta a los enfermos, tiene que ver con la manera en que esta cultura responde a la pregunta sobre el valor de la existencia y lo que de ello se deriva como conceptos de salud y enfermedad, de lo sano y lo enfermo, y de cómo tratarlo. Para una cultura que entiende la realidad, según interpreta Nietzsche, como algo conflictivo, inestable, en continua contradicción, la filosofía es la posibilidad que los pone en contacto con las dinámicas que caracterizan la existencia; y esa caracterización, de forma particular y por la vía de lo mítico, ya la ponía en escena la figura del arte trágico²⁰³. El conocimiento filosófico es desasosegante, angustioso, pues su labor premeditada busca poner siempre a prueba la *firmeza* que se posee, las llamadas seguridades que se han erigido como diques de contención frente a la inestabilidad de la existencia. En ese sentido, los sanos son los más capaces de resistir a esa inestabilidad porque se enfrentan a la vida, la comprenden y la asumen, soportan sus arremetidas; y no como se cree, los que están protegidos de ella, los que evitan someterse a la embestida de su fuerza, los que son incapaces de enfrentarla, esos son los enfermos. Los sanos reconocen que su mayor seguridad es la inseguridad e incertidumbre de la existencia, y por ello su grado de salud se mide

²⁰¹ PHG §1: “Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han *justificado* de una vez por todas la filosofía, por el hecho de que ellos han filosofado”. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 573).

²⁰² Son solo esbozos necesarios para mantener el hilo de la argumentación, ya que estos conceptos serán objeto de disertación en los próximos capítulos.

²⁰³ GT §3: “El griego conoció y sintió los horrores y atrocidades de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moirá* [destino] que sin piedad reinaba sobre todos los conocimientos, aquel buitre del gran amigo de los seres humanos, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que obliga a Orestes a ejecutar el asesinato de su madre, en pocas palabras, toda aquella filosofía del dios del bosque, junto con sus ejemplos míticos, por la que perecieron los melancólicos etruscos, – fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o en todo caso estuvo velada y sustraída a la mirada, gracias a aquel *mundo intermedio* artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad muy profunda, estos dioses [...]”. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *El nacimiento de la tragedia*, p. 346).

poniendo a prueba constantemente esa “firmeza”, buscan siempre someterla a evaluación para tener ocasión de demostrar su carácter ilusorio. De ahí que “*el pensamiento filosófico no pueda construir sino sólo destruir*”²⁰⁴ señala Nietzsche en uno de sus fragmentos póstumos, la labor de la filosofía será minar y destruir lo ya construido, de esa forma mide la fuerza de quien se enfrente a ella²⁰⁵. Para concluir con esta idea, es necesario establecer un símil con la labor de la cual aprendió el filósofo trágico, aunque siguió un camino distinto. La mitología funciona como un mecanismo que cultiva la cultura, estableciendo un horizonte de seguridad donde se pueda habitar. El mito actúa como una frontera que define con precisión la región que la constituye. La filosofía, en esta época, se sitúa en relación con la zona externa, con el riesgo y la falta de certeza²⁰⁶, volcándose más a ella que a la seguridad, así actúa en contra del mito²⁰⁷. En el fondo, mito y filosofía trabajan para un mismo propósito, aunque por distintos caminos: luchar con la incertidumbre y la destrucción. El mito lo hará de forma más artística y espontánea, la filosofía lo hará de forma conceptual²⁰⁸. Sin embargo, tanto el arte como la filosofía, nos lo señala Nietzsche, han de mostrarnos lo horrible para que no quede oculto pero de

²⁰⁴ NIETZSCHE (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. I. NF – 1870-1871, 7[17], p. 157.

²⁰⁵ NF - 1872-73, 23[10]: “Daños de la filosofía: disolución de los instintos de las culturas

de las costumbres”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 432).

²⁰⁶ NF - 1872/1873, 19[71]: “[el filósofo] trata de hacer resonar en sí todos los sonidos del mundo y de expresar en conceptos desde sí mismo esta armonía. Se expande hasta el macrocosmos y además reflexiona sobre las cosas – como el actor o el dramaturgo, que se transforma, conservando la capacidad reflexiva de proyectarse al exterior”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 361). NF – 1875, 6[48]: “[...] de hecho, también tiene algo de eso, de periplos por las regiones más remotas y peligrosas de la vida. Lo sorprendente en esos recorridos vitales reside en la circunstancia de que dos impulsos rivales, que pujan en distintas direcciones, son obligados aquí, como si dijéramos, a caminar bajo el mismo yugo; el impulso que quiere el conocimiento tiene que abandonar una y otra vez el suelo que pisa el hombre y aventurarse en lo incierto; y el impulso que quiere la vida ha de intentar una y otra vez hallar un lugar más o menos seguro, en el que poder establecerse”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*, Vol. II, p. 117).

²⁰⁷ En algunos fragmentos póstumos del verano de 1875 (NF - 6[48], 6[49], 6[50]), Nietzsche expresa la idea de que la filosofía es contraria al mito, y que lo que distingue a los primeros filósofos es su oposición a los mitos que daban sentido y coherencia a la vida en la polis griega, o al menos su rechazo a utilizar los mecanismos míticos. De hecho, como señala Sánchez Meca en su artículo “Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad”. (SÁNCHEZ MECA [2000]. “Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad”. *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica [Universidad Complutense de Madrid]* 33 (2), pp. 31 - 54, pp. 46 - 47), En el apogeo de la tragedia, los mitos ya estaban en decadencia, y el arte trágico les dio un nuevo impulso hasta que Sócrates y su racionalismo los hicieron desaparecer por completo.

²⁰⁸ *Los filósofos preplatónicos* §2: “Así pues, la filosofía es el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia entera”. (NIETZSCHE [2013]. *Obras completas*. Vol. II. *Los filósofos preplatónicos*, p. 330).

forma soportable²⁰⁹. Se es sano o se hace sano aquel que puede mirar al horror de frente, por eso la filosofía en la época trágica de los griegos ayuda a los sanos y no a los enfermos.

Esta caracterización de la filosofía que le reconoce la cualidad de disolución y destrucción, la pone inevitablemente *por fuera* de la cultura, por *fuera* y en confrontación con ese *pathos* propio que subyace en ella y que le impone la búsqueda de una unidad primordial. Nietzsche caracteriza a la filosofía y a los filósofos²¹⁰, debido a la inseparable²¹¹ unidad entre vida y pensamiento, no solo como médicos de la cultura, encargados de diagnosticar y curar sus males, sino también como un "tribunal supremo"²¹² que evalúa, juzga y ejerce una influencia determinante sobre ella. Para Nietzsche, la figura del filósofo es crucial, ya que posee la capacidad de analizar críticamente la sociedad y ofrecer soluciones profundas a sus problemas culturales. Esta dualidad de roles enfatiza la importancia del pensamiento filosófico en la configuración y mejora continua de la cultura y la sociedad. La relación de la filosofía con la cultura es particular y problemática, ya que no está completamente integrada en sus formas y concepciones, no sigue sus mismos movimientos, pero se ocupa de ella y, de alguna manera, también la expresa. Nietzsche dice al respecto que "*los filósofos no pueden crear ninguna cultura, pero pueden prepararla o conservarla o moderarla*"²¹³. Si bien entonces, el papel de la filosofía es secundario con respecto a la cultura, no es menos importante, pues su objetivo es lograr la plena salud al interior de la cultura, por ello su caracterización médica.

²⁰⁹ Se trata, como apunta SLOTERDIJK (2000) de mantener presente la verdad, pero a una distancia que no nos destruya y sea soportable, para lo cual se pueden crear diversas herramientas como el arte trágico.

²¹⁰ PHG §1: "Todos estos hombres están hechos y esculpidos de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad". (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 575).

²¹¹ Influenciado por sus estudios sobre las fuentes de Diógenes Laercio, cuyos relatos sobre los antiguos filósofos se centraban más en aspectos biográficos y anecdóticos que en los detalles de su pensamiento, Nietzsche destaca que esos primeros filósofos formaban un conjunto cohesionado: vivían conforme a sus ideas. En ellos, la vida y el pensamiento se presentan entrelazados, de modo que su existencia misma se convierte en su obra de arte, y como pensaban. En ellos vida y pensamiento aparecen unidos, su vida se convierte en su obra de arte, NF - 1873, 29[205]: "*El producto del filósofo es su vida (antes que sus obras). Esta es su obra de arte*". (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 545).

²¹² NIETZSCHE (2010). *Fragmentos póstumos*. Vol. I. NF - 1872-73, 23[14], p. 434.

²¹³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 433.

Los filósofos que Nietzsche examina en su análisis de la cultura griega son, en este sentido, representan un ejemplo a seguir²¹⁴. Al centrar el pensamiento del período trágico en la naturaleza, se buscaba que el hombre se integrara en ella, ajustándose a sus exigencias²¹⁵. Cada uno de estos sistemas filosóficos plantea una solución, y contribuye con ello a buscar el sosiego²¹⁶. Estos filósofos preplatónicos, conformados como una unidad por la perspectiva de la existencia que desarrollaron, aparecen plenamente integrados²¹⁷ en la vida, de manera que personifican un modelo ideal a seguir.

Pero no es sólo esta unidad que conquistan la que resulta ejemplar, sino la forma en que la alcanzan pues son ellos mismos sus artífices. Pensar en esta singularidad ubica la relación del filósofo médico con la cultura como paciente. Entendemos que los filósofos preplatónicos se distanciaron de la mayoría de sus contemporáneos y de las bases culturales de su época para explorar nuevos horizontes²¹⁸ y perspectivas. Aunque emergieron de la tradición mítica que sustentaba la cultura helénica y utilizaron sus recursos, como hemos mencionado anteriormente, estos filósofos introdujeron nuevas preguntas y retos a los griegos. Al introducir un elemento tan complejo y problemático como la incertidumbre, pusieron en peligro ciertos. Supondría esta actitud un descontento generalizado de parte de quienes consideran que esta filosofía amenaza el *statu quo*,

²¹⁴ “Pues, para él, la ejemplaridad de la cultura griega no radica ya en ser imagen de una conciliación ideal de realidad y apariencia, forma y contenido, sino en su condición de peculiar respuesta, históricamente única, dada ante la imposibilidad de esta conciliación”. (SÁNCHEZ MECA [1991]. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, p. 55).

²¹⁵ NF - invierno de 1869-70 – primavera de 1870, 3[62]: “El griego no es ni optimista ni pesimista. Es esencialmente un hombre, que contempla realmente lo terrible y no se lo oculta. [...] Los griegos son los artistas de la vida: tienen sus dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 110).

²¹⁶ NF - verano de 1872-comienzo de 1873, 19[23]: “[...] cada uno de los antiguos filósofos griegos expresa una necesidad: allí, en esa falla, introduce él su sistema. Construye él su mundo dentro de esa falla. Hay que reunir todos los medios con los que se pueda salvar al hombre para el sosiego”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 110).

²¹⁷ Integrados de ninguna forma expresan conformidad o resignación, por el contrario, nos señalan la profunda comprensión y asimilación de su devenir.

²¹⁸ NF – 1875, 6[48]: “Por ello, no me cansare de traer a mi mente a una serie de pensadores, cada uno de los cuales porta en sí mismo esa incomprendibilidad y debe suscitar ese estupor por el modo en que halló su propia posibilidad de vida: los pensadores que vivieron en la época más vigorosa y fructífera de Grecia, en el siglo anterior a las guerras médicas y durante las mismas; pues, en efecto, estos pensadores han descubierto incluso *bellas posibilidades de vida*”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 117).

pues pone a quienes la practican como ajenos²¹⁹ a las condiciones dominantes. No obstante, y para asombro, esta actitud de disentimiento no provocó rechazo en sus contemporáneos, todo lo contrario, los griegos los consideraron grandes hombres, signo ello de la salud²²⁰ de que gozó este pueblo, ya que enfrentar peligros sin sucumbir es una señal clara de una salud robusta, para la cual la labor de la filosofía es esencial²²¹. La tragedia enseñó a los griegos a exponerlos, de manera bella y soportable, al horror subyacente de la existencia²²², entendiendo su profunda y abismal realidad. Pero fueron los filósofos, en particular, los que la conocieron de una forma más detallada²²³, escucharon su tesitura, y en razón de ello, el devenir como problema se hizo imperativo en su pensamiento. El propósito consistía en revestir de formas bellas y armoniosas, auxiliados de la razón, la existencia que ya lo trágico parecía irnos develando. Tomaban los problemas existentes en la cultura griega y los trataban de forma diferente, de nuevas maneras, descubriendo y brindando caminos distintos por donde abordarlos sin distanciarse de lo griego²²⁴. En definitiva, ofrecían nuevas formas de vida, que por su novedad son de por sí ya problemáticas para la visión existente²²⁵.

²¹⁹ NF - verano de 1872-comienzo de 1873, 19[221]: “La cultura es una unidad. Únicamente parece que el filósofo esta fuera”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 392).

²²⁰ Un horizonte rígido puede ofrecer mayor seguridad, pero es precisamente esta rigidez la que constituye un peligro. Cualquier agresión, por pequeña que sea (y no olvidemos que la embestida de la existencia es constante), tendrá un mayor impacto destabilizador, ya que dicha rigidez carece de mecanismos integradores y amortiguadores. Por esta razón, encontramos una aparente salud en la seguridad de un muro sólido, que oculta una vulnerabilidad mayor. Por el contrario, un horizonte abierto, que permite la entrada de elementos ajenos y extraños al orden interno, parece más inestable. Sin embargo, al obligar a una adaptación constante, proporciona una seguridad más frágil y sutil, pero paradójicamente más sólida, ya que nos obliga a desarrollar mecanismos adecuados para integrar y amortiguar los golpes externos.

²²¹ NF – 1874, 35[12]: “Su intención (del filósofo) es más bien la de sustraer al hombre de todos los golpes y brusquedades del destino, y armarlo contra toda sorpresa”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 612).

²²² La cuestión, desde la perspectiva de Nietzsche, sería aceptar la escisión en su totalidad y aprender a vivir con ella sin ignorar ninguno de sus aspectos.

²²³ NF - verano de 1872-comienzo de 1873, 19[23]: “El filósofo debe sentir de la manera más intensa el dolor universal”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 349).

²²⁴ NF - verano de 1871-primavera de 1872, 16[17]: “Filosofía dentro del lenguaje. Época paralela a la tragedia. El sabio como anciano, rey, sacerdote, mago. Identidad de vida y filosofía. Pero siempre dentro de las fronteras del helenismo. Hasta Platón, que combate lo helénico. Filosofía en la mitología”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 331).

²²⁵ NF - verano de 1872-comienzo de 1873, 19[35]: “*El filósofo del conocimiento trágico*. [...] Trabaja en la construcción de una nueva vida”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 352).

Con los griegos preplatónicos hubo una seguridad más fluida, que se adaptó abriéndose a lo incierto, gracias a esto, el arte trágico pudo florecer, haciendo bello lo aborrecible y permitiendo el contacto con la dimensión penetrante del dolor y la destrucción propias de la vida. Estos griegos pudieron más fácilmente aceptar lo poco firme que traían consigo los planteamientos filosóficos, haciendo eco de ellos, ahondando en su dinámica y uniéndose con aquel ámbito perdible de la realidad, lo que permitió, pese a ello, brindarle más fuerza y más salud a su cultura. Los griegos preplatónicos, en definitiva, y así aquilata su grandeza Nietzsche, supieron crear las condiciones para potenciar las cualidades salutíferas con las que nació la tragedia, el mito y ahora los filósofos.

Si aplicamos ese sentido a las concepciones que Nietzsche hace de lo trágico y de la labor del filósofo, entendemos que, por un lado, nos enfrentamos a una condición de la existencia para la cual se reconoce como tarea del hombre sortear la poca firmeza y solidez que la caracteriza. Apliquemos a ella un símil, la existencia es un mar embravecido, una tormenta en constante agitación que el hombre debe sortear, enfrentando sus agitadas y enfurecidas olas, sobre las cuales ha de encontrar las corrientes y contracorrientes que le permitan flotar y no ser engullido por su fuerza. Esta imagen permite reconocer los esfuerzos que el hombre despliega en el intento por aquietar o interrumpir ese flujo violento y peligroso, fijando significados, manteniendo comportamientos, valorando el dolor y el sufrimiento. La cultura se crea entonces como el mundo social e histórico -aquello que con Hegel entendimos como segunda naturaleza- en un intento por sustraerse al devenir y sus vaivenes²²⁶. Pero no olvidemos que ello no garantiza la calma plena, el aquietamiento absoluto, está más llamado este intento al fracaso que a enarbolar el triunfo, sin embargo, es esto lo que le otorga más potencia y salud a la cultura griega. Por otro lado, y justamente bajo esta condición, el pueblo griego puede, a través de las doctrinas filosóficas, profundizar en la dinámica que lo pone en

²²⁶ Este escenario nos revela la razón por la cual existen múltiples culturas o manifestaciones culturales. Se trata de los diversos modos que el ser humano ha desarrollado para no sucumbir en este mar embravecido (Agustín Izquierdo Sánchez, en su tesis doctoral "El concepto de cultura en Nietzsche", p. 110, habla de las diversas culturas como posibilidades de existencia, como ensayos e intentos por perseverar en la existencia), y que siempre terminan siendo un reflejo de sí mismos, la expresión de su esencia. En medio de esta diversidad, surgen formas de enfrentar la existencia, algunas mejores que otras, con sus propias herramientas, nuevas o reaprendidas. Esta es la evolución histórica de la cultura.

contacto con la realidad que se disuelve, que fluye, que se volatiliza. No hay nada seguro, es la única seguridad. Es entonces el filósofo quien pone a prueba esa cultura, pero es también él que ayuda a sostenerla, su figura es paradigmática pues trae consigo la enfermedad pero también la cura, la salud. Es el agente, considerado por Nietzsche, que en conclusión se ocupa de la salud de una cultura, de un pueblo o de un individuo.

Nietzsche emplea el posesivo “de la cultura” para describir la función del filósofo como médico, porque el filósofo actúa dentro de una cultura ya formada y es, a su vez, producto de ella, siendo uno de sus más valiosos resultados. Debido a esta relación íntima, Nietzsche considera al filósofo como un médico de la cultura, encargado de diagnosticar y tratar los males culturales. Esta visión resalta la idea de que la filosofía no es una actividad aislada, sino profundamente conectada con el contexto cultural del que emerge, contribuyendo activamente a su evolución y bienestar. El médico de la cultura, o médico filosófico no se ha de ocupar de asuntos del animal meramente biológico, su lugar está inscrito en la segunda naturaleza, en el plano cultural que es donde el hombre vive propiamente (no se desprecia lo biológico, sino que se entiende, en el caso humano, tan solo como un sustrato en donde se edifica el edificio cultural que habita). La cultura se erige como aquella entidad que otorga cierta salvación al ser humano en medio de la vorágine de la existencia. Por ello, es necesario asegurarse de que la cultura sea saludable, es decir, capaz de proporcionar dicha salvación de la mejor manera posible. Aquí es donde la labor del filósofo, que Nietzsche identifica en la cultura griega, se convierte en la base sobre la cual se construirá el trabajo futuro. Este filósofo, en particular, se dedicará a evaluar la cultura, introduciendo incertidumbre y riesgo, explorando nuevas direcciones, expandiendo los límites establecidos y demostrando que las fronteras que se consideran inamovibles siempre pueden romperse, extenderse o transformarse. En este contexto, el filósofo no solo asume el papel de emisario del riesgo y el peligro, sino que, a través de su vida y pensamiento, tiene otra misión: servir de modelo y ejemplo. Debe ser maestro, guía y líder del pueblo y su cultura. Observemos cómo actúa este médico y qué hace en relación con la cultura, su paciente por excelencia.

¿Qué comprende Nietzsche cuando habla del médico de la cultura y qué hicieron los filósofos preplatónicos para ser considerados como tales? ¿Fueron las condiciones

particulares del espíritu griego las que hicieron posible una imagen que no solo representa su quehacer, sino que funge como modelo para el porvenir? La idea del médico está asociada a la definición de alguien cuya labor es la del diagnóstico de una enfermedad, su pronóstico y terapéutica. Podríamos decir que, por un lado, diagnostica y cura, y de otro lado, se propone mantener la salud. Le es propio, con este fin, el uso de herramientas de diagnóstico para identificar una patología y proponer un tratamiento (terapéutica). Esa sería la idea general y altamente difundida como aceptada respecto de la labor del médico, que parece entraña un sentido unívoco de los conceptos de salud y enfermedad. La salud sería entonces el cometido del médico nietzscheano, pero ¿qué salud? y ¿qué enfermedad? Primero que todo entendamos que la salud no se comprende sino en relación con la enfermedad; y que un valor dominante de los conceptos de salud y enfermedad los asocia de forma unívoca a un sentido positivo y negativo respectivamente, la salud es lo positivo y la enfermedad será lo negativo. Como efecto de este sentido el hombre tiene la idea de que solo la salud se conquista a condición de luchar *contra* la enfermedad. Pero en un sentido farmacológico²²⁷ y a propósito de Nietzsche, es necesaria una ambivalencia de los términos que no cierre su sentido y que permita entender que lo negativo en la enfermedad o lo positivo en la salud depende de nuestra postura ante ellos, de nuestra perspectiva. Entender el sentido de estos conceptos bajo los cuales se piensa la labor del médico no será, más allá de esta breve alusión, objeto aquí de análisis, los abordaremos detenidamente en el segundo momento de esta investigación, aquí nos ocupará la idea del médico-filósofo en relación con las condiciones no solo de su emergencia como concepto sino como su sentido y propósito.

Para el joven Nietzsche, la filosofía finalmente va más allá de la *Kulturkritik*. Ciertamente debe contribuir a la purga de la civilización, pero también es esencialmente una disciplina constante para el autoconocimiento y la autoeducación. En este sentido, los textos filosóficos de la Antigüedad y la modernidad, que Nietzsche examina, dan testimonio de las respuestas que pueden darse a las preguntas existenciales que preocupan al pensador: en sus escritos, un filósofo da un ejemplo de vida que debe ser probado, evaluado y tal vez incluso actualizado. La actividad crítica del filósofo-médico

²²⁷ Hacemos referencia aquí al uso del término griego *Pharmakon*, que en su sentido estricto se entiende como remedio.

de la civilización funda así un modo de vida que Nietzsche definió, que practicó y que finalmente abandonó. Veamos entonces las particularidades de este médico singular que caracteriza al filósofo trágico y que es la tarea del filósofo por venir, del filósofo nietzscheano que se ha de ocupar de la salud una vez hemos entendido en qué condiciones surgió para el pensamiento nietzscheano.

2.2.1.2. El filósofo médico de la cultura

El filósofo como médico en una filosofía como terapia significa que el filósofo adopta un punto de vista clínico o terapéutico sobre su propio tiempo, su sociedad y su cultura, y hace de estos el problema, el enfermo o el paciente. La práctica de la filosofía se convierte entonces en una labor de diagnóstico y de interpretación de los síntomas, haciendo de la curación su fin último. Este punto de vista médico o terapéutico distingue a la filosofía de una simple crítica cultural –Enrico Müller interpreta de igual manera la labor del “médico filósofo” en Nietzsche y que se atribuye también a Sócrates²²⁸–, de forma que Nietzsche no solo parece haber entendido su trabajo en la filosofía, sino el trabajo en general del filósofo²²⁹.

Una redefinición de esta naturaleza sobre el propósito mismo de la filosofía y del papel del filósofo socaba los fundamentos de la filosofía tradicional, pues replantea el carácter de las preguntas filosóficas, no se trata ya de ocuparnos primordial y esencialmente por una demanda de verdad²³⁰, el horizonte ahora ya es otro. De hecho, una filosofía que se sostuvo, por un lado, en la creencia ilusoria de un carácter objetivo y único de la verdad (por oposición al error), y por otro, en la elección moral realizada a partir de la idea de lo verdadero sobre lo falso, encuentran en este descubrimiento

²²⁸ Ver también: MÜLLER (2005), SHIPPERGES (1975) y AHERN (1995).

²²⁹ FW, Vorrede § 2: “Sigo estando a la espera de *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra —alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la “verdad” sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 719).

²³⁰ No nos ocuparemos aquí sobre el tema de la verdad en Nietzsche, bastante desarrollado por la literatura secundaria sobre Nietzsche, nos referimos a los excelentes trabajos de GRANIER (1966) y STEGMAIER (1985).

nietzscheano -que expresa un carácter interpretativo y una perspectiva de lo real- no sólo que se destruye el concepto tradicional de verdad, sino que también se desvanece la diferencia entre lo verdadero y lo falso, dejando de ser posible seleccionar entre alguno de los dos²³¹. En otras palabras, la verdad, tal y como es comprendida tradicionalmente, deja de ser adoptada como criterio para cualquier juicio, y mucho menos, ha de constituirse como objeto u objetivo de la actividad filosófica, mostrándose como imperativo el replantear no solo el objeto propio, sino también la propia práctica, la metodología y los problemas.

Emerge así una nueva tarea para la filosofía, que no se asoma de manera inmediata al universo nietzscheano, pues no fácilmente se identifica cuál ha de ser el objeto o la problemática que sustituya la tradicional ocupación sobre la verdad y las metodologías convencionales de la filosofía, ahora la verdad se convierte, en palabras de W. Stegmaier en un mero “*concepto histórico, históricamente anticuado*”²³². Son, desde luego, múltiples las formulaciones sobre lo que puede entenderse por “*tarea (Aufgabe)*”, u “*objetivo (Ziel)*”, o “*nuestro problema (unser Problem)*”²³³. Así, hacia la parte final del prefacio de *Humano demasiado humano*, Nietzsche identifica el problema de los “*espíritus libres*” con “*el problema de la jerarquía (Rangordnung)*”²³⁴, mientras en el

²³¹ Esto no le impide a Nietzsche hablar de “mis verdades (meine Wahrheiten)” (JGB § 231; EH; NF-1885, 39 [3]). Pero hablar de mi verdad es lo contrario de hablar de la verdad, la expresión implica, por una parte, el reconocimiento de que no hay verdad en un sentido absoluto, por el contrario, la verdad es siempre una interpretación, una perspectiva que depende de un determinado individuo (su historia, sus valores, su propia idiosincrasia). Pero también permite la posibilidad de pensar la verdad en otro sentido, que no implica un relativismo puro sino que la emparentan con las nociones de probabilidad, plausibilidad, experiencia y juicio. Véase por ejemplo FW § 58 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III, *La gaya ciencia*, p. 758); JGB § 42, 43, 205, 210 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV, *Humano demasiado humano*); GM, Prólogo § 3 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV, *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 444 – 445); GM, III § 12 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV, *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 529 – 530).

²³² STEGMAIER (1985). “Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit”, en: *Nietzsche-Studien*, 14, 1985, pp. 69 - 95, p. 81.

²³³ Patrick Wotling destaca y analiza este problema con especial relevancia y profundidad: ¿Cuál es entonces este nuevo organizador problemático que debe permitirnos comprender la originalidad de la posición nietzscheana: el problema de la decadencia? ¿El problema de la moralidad? ¿El problema de la vida y su intensificación? ¿El problema del futuro de la Humanidad? ¿El problema de los valores? ¿La jerarquía? (...) Las variaciones en la formulación de esta cuestión nos han dado la impresión –si no vemos la profunda solidaridad– de la competencia de la indecisión anárquica”. (WOTLING. [2008b], “La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique”, en: *Nietzsche-Studien*, 37, pp. 1 - 50, p. 16).

²³⁴ Cf. MA I. Prefacio § 7: “Suponiendo que el *problema de la jerarquía* sea aquel del que podemos decir que es *nuestro* problema, nosotros espíritus libres: solo ahora, en el medio día de nuestra vida,

prefacio a la segunda parte de la misma obra define la tarea como "...defender la vida *contra* el dolor y doblar y romper todas las conclusiones que, como hongos venenosos, suelen crecer desde el dolor, la desilusión, el hastío, el aislamiento y otros terrenos cenagosos."²³⁵, pero también como siendo la mala consciencia de su tiempo²³⁶ y en ese sentido el filósofo es una "*tarea futura* (Zukunfts-Aufgabe)"²³⁷. En esa misma obra Nietzsche todavía asocia su misión al problema de "*la voluntad de verdad*" y la necesidad de que "*el valor de la verdad sea puesto en tela de juicio*"²³⁸, mientras remodela su problema como "*el sentido del ideal ascético*"²³⁹. En el *Caso Wagner* dice que el problema más profundamente celebrado es el de la decadencia, y en el prefacio del *Crepúsculo de los ídolos*, introdujo su proyecto clave de la "*transvaloración de todos los valores* (*Umwertung aller Werthe*)"²⁴⁰. Por último y en retrospectiva, Nietzsche asocia en el *Ecce*

comprendemos de cuántos preparativos, rodeos, pruebas, ensayos y enmascaramientos tenía necesidad el problema, antes que le *permitiésemos* surgir ante nosotros, y cómo teníamos que experimentar primero en cuerpo y alma los estados de miseria y felicidad más variados y contradictorios, como aventureros y circunnavegadores de ese mundo interior que se llama «hombre», como mediadores de todos los juicios de «superior» y «estar por encima», que también se llama «hombre» — lanzándonos en todas direcciones, casi sin miedo, sin desdeñar nada, sin perderse nada, saboreándolo todo, purificándolo todo de lo casual y, por así decir, cribándolo — hasta poder decir finalmente, nosotros espíritus libres: «¡He aquí — un *nuevo* problema! ¡He aquí una larga escalera, en cuyos peldaños nosotros mismos nos hemos sentado y hemos subido, que nosotros mismos hemos *sido* alguna vez! ¡He aquí un más elevado, un más profundo, un debajo de nosotros, y *descubriremos* un largo, inmenso ordenamiento, una jerarquía: he aquí — ¡*nuestro* problema! — “. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, pp. 73 - 74).

²³⁵ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, p. 278. MA II, Prefacio § 5. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, p. 278). Cf. JGB § 211. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 378).

²³⁶ Cf. JGB § 212: "Hasta ahora, todos estos extraordinarios promotores del ser humano a los a los que se llama filósofos, y que raramente se vieron a sí mismos como amigos de la sabiduría, sino más bien como locos incómodos y peligrosos signos de interrogación —, han encontrado su tarea, su penosa, indeseada e indeclinable tarea, pero al fin de cuentas la grandeza de su tarea, en el hecho de haber sido la mala consciencia de su época". (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 378).

²³⁷ Cf. GM, I § 17: "El bien de los más y el bien de los menos son puntos de vista contrapuestos del valor: considerar que *en sí* el que posee un valor mayor es el primero es algo que nosotros preferimos dejar a la ingenuidad de los biólogos ingleses... *Todas* las ciencias tienen que preparar a partir de ahora el terreno para la labor del futuro del filósofo: entendiendo que esa labor es la de resolver el *problema del valor*, la de determinar la jerarquía de los valores —". (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, p. 483).

²³⁸ Cf. NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral* § 24, pp. 551 - 553.

²³⁹ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 558 - 559.

²⁴⁰ Cf. NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*. *Prólogo*, p. 617.

homo su propia tarea a la de Zaratustra: “él es alguien que *dice sí* hasta la justificación, hasta la redención incluso de todo lo pasado”²⁴¹.

A primera vista la consideración que arroja esta multiplicidad de sentidos sobre la tarea o el propósito de la filosofía en nuestro pensador nos genera cierta impresión de dispersión y ambivalencia, e incluso la mayor parte de los comentaristas dudan del establecimiento de una preocupación central y primaria. Sin embargo, consideramos acertada y adoptamos la interpretación de autores como Eric Blondel, Patrick Wotling y Werner Stegmaier, quienes sostienen que existe un problema central en el pensamiento de Nietzsche. Este problema, por su naturaleza y alcance, engloba todas las demás cuestiones, y en particular, se refiere al problema de la cultura²⁴².

Tanto el problema de los valores morales como su revalorización, o el problema del nihilismo, del pesimismo y la decadencia, y la cuestión de la verdad y la superación de la metafísica, e incluso la jerarquización de los valores y los tipos de vida presentes en las principales cuestiones del pensamiento de Nietzsche, no están más que expresando ampliamente una cuestión fundamental en la que todos ellos se unifican, y que obedece al problema original del cual todos los demás son sucedáneos: la cultura, especialmente en el sentido de su cultivo, su promoción y su elevación, y, por lo tanto, de su terapia. Como lo expone claramente Nietzsche en un fragmento póstumo de 1872, “*Debe quedar claro qué es la filosofía y, especialmente, la tarea de la filosofía dentro de una cultura*”²⁴³.

Es evidente la centralidad y preeminencia que, de hecho, la cuestión de la cultura adquiere en el pensamiento de Nietzsche desde sus primeros escritos. Incluso dejando de lado los numerosos fragmentos póstumos relacionados con este tema y que se utilizan sólo como una guía de reflexión retrospectiva que Nietzsche hace de sus obras, por un

²⁴¹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo. Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. § 8, p. 840.

²⁴² Ver BLONDEL (2006), WOTLING (2008b), STEGMAIER (2011b). Otra versión bastante común e influyente sobre cuál es el problema central y unificador en el pensamiento de Nietzsche es el referido a los valores (Véase por ejemplo a KAUFMANN y DELEUZE).

²⁴³ NF- 1872, 19[212]: “Debe quedar claro qué es la filosofía y, especialmente, la tarea de la filosofía dentro de una cultura”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 389). Que son los *griegos* los que filosofan en la época de la tragedia. El sentido de la *historia*: como la metamorfosis de las plantas. Ejemplo. (Historia ideal e «icónica» — esta última es imposible.)”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 389). Cf. también NF-1887, 10[28]: “(...) en lugar de la «sociedad» el *complejo cultural* como mi interés preferente (por así decirlo, como todo, en referencia a sus partes)”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*, Vol. IV, p. 307).

lado, en sus prefacios finales de los años de 1886 y, en segundo lugar, en el *Ecce homo*, encontramos casi invariablemente una referencia que funciona en relación con la cuestión de la cultura. En su texto temprano sobre *El nacimiento de la tragedia*, reflexiona Nietzsche sobre el origen de lo trágico y su disolución, sujeta al contraste entre dos posibilidades culturales distintas, en particular, la cultura en la época trágica de los griegos, que se caracteriza por la abundancia, la plenitud, y “*un rebosante estado de salud*”, y aquella que se inició con la cultura socrática, que refleja también en sus características básicas: optimismo teórico, racionalidad extrema y utilitarismo. Las reflexiones que desarrolla esta época expresadas claramente en los temas de sus textos publicados, sus manuscritos, fragmentos y correspondencia, responden a un interés por establecer la condición trágica de la cultura griega. Descubre que los griegos fueron un pueblo que comprendió la profunda y cambiante naturaleza de la realidad, y que enfrentaron los desafíos históricos que los pusieron ante la elección entre la disolución budista y la exaltación de las fuerzas vitales, transformando todo lo terrible en una belleza sufrida. Nietzsche resume este trasegar histórico de los griegos como la caracterización de un pueblo que se relaciona con los impulsos dionisiaco y apolíneo, que se alternan de manera pendular, pues por un momento domina uno y luego domina el otro. Nietzsche plantea esta perspectiva apoyándose en la filosofía de Schopenhauer y en los impulsos apolíneo y dionisiaco, estableciendo una dinámica de creación y destrucción basada en un trasfondo de indiferenciación como hipótesis metafísica. Esta hipótesis le permite explicar el papel central que la tragedia desempeñaba en la cultura griega y por qué, gracias a ella, los griegos de la época trágica fueron la humanidad más auténtica y plena de la historia, convirtiéndose así en un modelo y guía a seguir. Es importante aclarar que esta hipótesis es una propuesta de Nietzsche y no de los propios griegos, aunque él sostiene que ellos vivieron de acuerdo con ella, experimentaron lo que esta expresa y supieron fortalecerse en ella, a pesar de no haberla formulado explícitamente como tal, aunque la manifestaran de cierta manera a través de sus tragedias.

En las *Consideraciones intempestivas*, a su vez, Nietzsche considera haber llevado a cabo, por un lado, sus primeros ataques a la cultura alemana, a su educación (*Bildung*), a su actividad científica y la sobrevaloración del conocimiento histórico, reconocido por primera vez como una enfermedad y un signo típico de decadencia, a la

que Nietzsche contrasta en las dos últimas Consideraciones intempestivas con la imagen de unos indicadores más elevados de cultura, representando una recuperación del concepto de cultura. Del mismo modo, dejando ya muy claro su proyecto de cultivo y terapia de la cultura de su tiempo, Nietzsche describe en los dos últimos volúmenes de *Humano demasiado humano*, una doctrina de la salud (*Gesundheitslehre*) que puede ser recomendada como una disciplina voluntaria para las naturalezas más espirituales de la próxima generación, en especial para esos hombres: “raros, más amenazados, más espirituales, más valientes, que tienen que ser la conciencia del alma moderna” y que como consuelo “conocen el camino para una nueva salud”: “ustedes predestinados y victoriosos, ustedes, superadores de vuestro tiempo, ustedes, hombres más saludables y más fuertes, ustedes buenos europeos!”²⁴⁴. En *Aurora* comienza, según nos dice Nietzsche en el *Ecce homo*, su “campaña contra la moral”, tarea que se enmarca y se contextualiza en el proyecto de restauración más grande de la humanidad considerada en declive:

“Mi tarea de preparar a la humanidad para un instante de suprema autoreflexión (*Selbstbesinnung*), para un *gran mediodía* en el que volver la vista atrás y mirar hacia adelante, en el que escapar del dominio del azar y de los sacerdotes y plantear por primera vez, *como un todo*, la cuestión del por qué, del para qué, — esa tarea se sigue necesariamente de la convicción de que la humanidad *no* marcha por sí misma por el camino correcto, que no es regida en absoluto por una divinidad, sino más bien, por el contrario, bajo sus más sagrados conceptos de valor se ha dejado gobernar seductoramente por un instinto de negación, de corrupción, por un instinto de *decadencia*. La cuestión del origen de los valores morales es por eso, para mí una cuestión de *primer orden*, porque condiciona el futuro de la humanidad”.²⁴⁵

La preocupación por el futuro de la humanidad, en particular con respecto a la superación de la decadencia y los valores saludables de la cultura moderna y su relación con la tarea terapéutica de la filosofía, sigue estando ejemplarmente presente en el prólogo de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche expresó su esperanza en la aparición de un “médico filosófico en el sentido excepcional”: el que, de acuerdo con su definición, “tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza,

²⁴⁴ Cf. NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal II*. Prefacio §§ 2 y 6, pp. 276 y 279.

²⁴⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*. *Aurora* § 2, p. 831.

de la humanidad”²⁴⁶. Del mismo modo, en *Ecce homo* respecto de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche cita al profeta después de señalar la similitud entre las tareas de los dos: “(...) camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de ese futuro que yo contemplo. Y este es todo mi pensamiento y mi afán: reunir y unificar todo cuanto es fragmento y enigma y horrible azar”²⁴⁷. Especificando y expresando una vez más su proyecto de crear y cultivar una humanidad futura, Nietzsche también afirma que un hombre es para Zaratustra, pero por supuesto también para sí mismo “algo informe para él, una materia, una piedra en basto que necesita escultor”²⁴⁸.

En *Más allá del bien y del mal*, y de manera similar, por cierto, a los proyectos de *El nacimiento de la tragedia* o las *Consideraciones intempestivas*, presenta Nietzsche una “crítica de la modernidad” y de nuevo contrasta el tipo de cultura moderna, “sin excluir de ello las ciencias modernas, las artes modernas, e incluso la política moderna”, con “un tipo antitético, que es lo menos moderno posible, un tipo aristocrático, que dice sí”²⁴⁹. Una cultura como tal es, a su vez, el objeto de estudio de *Sobre la genealogía de la moral*, presentando esto como un todo, como una investigación genealógica de los procesos histórico-culturales que intervienen en la formación y el establecimiento de los valores, la cultura y el trabajo previo y decisivo para la revalorización de proyecto de la transvaloración de todos valores²⁵⁰. Por último, demostrando de manera emblemática la posición que aquí hemos defendido, Nietzsche define en *Ecce homo* acerca del *Crepúsculo de los ídolos*, la peculiaridad de su filosofía que se convirtió en un destino:

“[...] Y, dicho con toda seriedad, nadie antes de mí conocía el camino recto²⁵¹, el camino *hacia arriba*: solo a partir de mí vuelve a haber esperanzas, tareas, caminos que trazar a la cultura²⁵² — yo soy su alegre mensajero... Justamente por eso soy también un destino. — —”²⁵³. (Las cursivas en el original)

²⁴⁶ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 719.

²⁴⁷ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*. *Así habló Zaratustra* § 8, p. 841.

²⁴⁸ *Ídem.*, p. 841.

²⁴⁹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*. *Más allá del bien y del mal* § 2, p. 843.

²⁵⁰ Cf. NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV, *Ecce homo*, p. 845.

²⁵¹ Se alude a la primera parte del Fausto en sus fragmentos 328 - 329 de Goethe: “Un hombre bueno, en su oscuro impulso, es consciente sin duda del camino recto”.

²⁵² Carta de Peter Gast a Nietzsche de 25 de octubre de 1888.

²⁵³ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*. *Crepúsculo de los ídolos* § 2, p. 846.

Es, por tanto, dentro de la preocupación más radical y original con la cultura y, en particular, con su estado degenerado y decadente, enfermo, como debe comprenderse todo el problema que guía el pensamiento de Nietzsche y, en especial, el problema también integral y preeminente de los valores y la necesidad de su transvaloración. Esto se debe a que Nietzsche se enfrenta a una cultura que considera inferior, enferma, débil y decadente, y que requiere para su rehabilitación un cuidadoso análisis de sus valores y la creación de nuevos, lo que podría permitir su elevación, su promoción, o su cura. Es precisamente esta nueva orientación de la filosofía al problema de la cultura que veremos cómo tiene sentido el nombre de los nuevos filósofos como médicos filósofos, ya que se proponen el cultivo o la terapia de esta, tratando su relación intrínseca con la cuestión de la moralidad y el sistema de valores que justifica. En el análisis de las notas y descripciones nietzscheanas de sus filósofos ideales o en la formulación tardía de los “*nuevos filósofos*” o “*filósofos del futuro*”, que haremos a continuación, se va a confirmar los resultados anteriores y la comprensión de la nueva concepción de la filosofía nietzscheana.

2.2.1.3. El filósofo del porvenir

Criticando siempre no sólo la verdad como principio rector, sino también la imagen del filósofo como un ser aislado y sin tiempo, sumergido en la profundidad y la abstracción de sus pensamientos, no teniendo nada que ver con su tiempo o el de la sociedad que le rodea, “*por no hablar de los “rumiantes” profesores y otros académicos de la filosofía*”²⁵⁴. Desde sus primeros escritos, Nietzsche describe al filósofo ideal como alguien dotado de una capacidad de una potencia activa, educativa, legislativa, transformadora, reformadora, no sólo dentro de la cultura de la época, sino sobre todo a la vista de un cultivo y una apertura para un futuro diferente, mayor de lo esperado, más alto, más saludable que el presente mismo.

²⁵⁴ En *Ecce homo* y *Las consideraciones intempestivas III* § 3, en donde Nietzsche es particularmente crítico con la “filosofía” que se practica como una profesión y un servicio al Estado, como lo que sucede dentro de las universidades o academias.

Por lo tanto, ya en su obra *"Intempestiva, Schopenhauer como educador"*, el filósofo es definido siguiendo el ejemplo de Schopenhauer, como alguien que debe ser, en esencia, un educador y un libertador²⁵⁵, un modelo que puede *"educar a todos en contra de su propio tiempo"*, y que *"inspire a los mortales para una transfiguración de su propia vida"*²⁵⁶. De acuerdo con esta *Consideración intempestiva*, estos educadores deben servir esencialmente como herramientas de desarrollo y transición, actuando como agentes de cambio y catalizadores de la revitalización cultural, o, en otras palabras, facilitadores del paso de un estado de decadencia a un nuevo renacimiento cultural. Este papel, sin duda, se mantendrá constante en la concepción del filósofo Nietzsche. Los nuevos filósofos o educadores son desde el principio y, en particular en este texto, considerados *"grandes redentores de hombres (grossen erlösenden Menschen)"* y tratados como *"médicos de la humanidad moderna"* que le pueden conducir, con firmeza, a otro modo de ser:

"Nunca se necesitó tanto de los educadores morales y nunca fue tan improbable encontrarlos; en los tiempos en los que los médicos son de extrema necesidad, en las grandes epidemias, es cuando ellos corren más peligro. Porque ¿dónde están los médicos de la humanidad moderna, que se mantienen ellos mismos sobre sus propios pies de manera tan firme y tan sana que aun puedan sostener a otro y guiarle de la mano?"²⁵⁷

La pregunta o interpelación se mantiene, con una intensidad creciente, en la mayor parte de los escritos de Nietzsche reflejan una asociación cada vez más clara y evidente del filósofo, por un lado, con el problema central de la moral y, por otro, con el papel fundamental como guía médica o espiritual para una humanidad en declive. Así que Nietzsche en *Humano demasiado humano* se pregunta sobre el futuro de la medicina, con el argumento de que ninguna otra profesión en la actualidad admitiría un mayor crecimiento y sería *"más capaz de convertirse en un benefactor de la sociedad en su conjunto"*, que simplemente la del *"médico"*, en un momento en que los viejos guías espirituales o *"cuidadores del alma"* perdieron su credibilidad y autoridad²⁵⁸. En *Aurora*

²⁵⁵ Cf. NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III* § 1 y § 2, pp. 749 – 758.

²⁵⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 770.

²⁵⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 755.

²⁵⁸ Cf. NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Más allá del bien y del mal I* § 243, pp. 177 – 178.

vuelve a preguntar, “¿dónde están los nuevos médicos del alma?”²⁵⁹, que con una verdadera competencia y llevando seriamente el sufrimiento de los hombres, pueden encontrar antídotos y curarlos de los efectos secundarios causados por los medicamentos con los que hoy tratamos de curar las enfermedades de su alma²⁶⁰. En otro pasaje de la misma obra, Nietzsche se lamenta de la falta de médicos para transformar “lo que hoy en día se llama moral práctica” una pieza “de su arte y ciencia de la curación”²⁶¹ y en el *Crepúsculo de los ídolos* también hace hincapié en la necesidad de una “moral para los médicos”, dada la creación de “una nueva responsabilidad” para ellos, que deben estar al servicio del “interés superior de la vida, la vida en ascenso”²⁶².

En todos estos pasajes -como de hecho en muchos otros- el uso de la palabra “médico (*Arzt*)” es, obviamente metafórica, en la mayoría de los usos del concepto Nietzsche no se refiere a los médicos en un sentido estricto o literal, sino precisamente habla de sus “médicos filósofos” que, por un lado, deben, en un sentido amplio, para hacer frente a la decadencia de la cultura, tratarla desde un punto de vista “clínico” o “terapéutico” y proponerse como objetivo su curación; y por el otro, el concepto se relaciona directamente con los antiguos “médicos del alma” (es decir, los moralistas, y especialmente los sacerdotes cristianos) que en cuanto nuevos guías espirituales de la humanidad y legisladores han establecido nuevas tablas de valores.

A medida que la preocupación por el problema de la cultura y el “cultivo de una nueva humanidad” va a intensificarse y centrarse en cuestiones de salud y enfermedad, se vuelve frecuente en su forma de pensar, la esperanza en el resurgimiento de nuevos filósofos, y va acentuándose la asignación de sus responsabilidades en lo que se refiere a la rehabilitación o el rescate de la cultura moderna. Así, en *Más allá del bien y el mal*, donde el resto de la exposición nietzscheana se encuentra más completa y detallada

²⁵⁹ Cf. M § 52: “¿Dónde están los nuevos médicos del alma? — Son los remedios consoladores los que han hecho que la vida adquiera ese carácter sufriente de fondo en el que ahora se cree; la enfermedad más grave de la humanidad ha surgido de la lucha contra las enfermedades, y lo que parecían ser remedios han dado lugar a la larga a algo peor que lo que con ellos pretendía repararse”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, pp. 516 a 517). Cfr. NF – 1880, 4[318]. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 596).

²⁶⁰ Cf. NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Aurora* § 52, p. 516.

²⁶¹ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Aurora* § 202, p. 596.

²⁶² NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. Incursiones de un Intempestivo* § 36, p. 672.

respecto a sus ideales filosóficos en oposición a los rasgos más característicos de toda la filosofía anterior, los “nuevos filósofos” o “filósofos del futuro” son presentados como los hombres de la “responsabilidad más amplia”, llevando sobre sí “la conciencia para la evolución global de los hombres”²⁶³, responsabilidad ésta que está estrechamente vinculada con la tarea que les será clara y explícitamente atribuida dentro del ámbito de la transformación del sistema moral vigente.

De hecho, pese a la descripción que hace Nietzsche de estos nuevos filósofos, seguirán ellos probablemente siendo “amigos de la verdad”, pero ya no será dogmática: “tiene que ofender a su orgullo, también a su gusto, si además de su verdad ha de ser una verdad para todo el mundo: algo que hasta ahora ha sido el deseo y la intención ocultos de todas las pretensiones dogmáticas”²⁶⁴. También deberán no ser escépticos, en el sentido tradicional del término²⁶⁵, ni meramente críticos²⁶⁶, a pesar de todo el trabajo filosófico y científico anterior que constituye una herramienta esencial para su propia filosofía²⁶⁷. En muy fuerte contradicción con los antiguos filósofos, los nuevos filósofos deben ser esencialmente *experimentadores* (Versucher)²⁶⁸ y realizadores de experiencia, en las palabras de Nietzsche, “siente el peso y el deber de cien tentativas y tentaciones (Versuchen und Versuchungen) de la vida”, “se arriesga constantemente”²⁶⁹ y en su “pasión por el conocimiento”, ir más allá con “experiencias audaces y dolorosas”, utilizando la experiencia “en un sentido nuevo, tal vez más amplio, tal vez más peligroso”²⁷⁰. A pesar de que son “espíritus libres, muy libres” y como tales “amigos innatos, jurados, y celosos de la soledad”²⁷¹, también serán serios investigadores de las masas y del hombre común²⁷² y deben utilizar todos los medios a su disposición para ir de un punto a otro, “con toda suerte de ojos y conciencias”, todos en “el espectro de

²⁶³ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 66, p. 376.

²⁶⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 325.

²⁶⁵ Cf. JGB §§ 208, 210. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, pp. 373 – 377).

²⁶⁶ *Idem.*, pp. 376 – 377

²⁶⁷ Cf. JGB §§ 210, 211. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, pp. 376 – 378).

²⁶⁸ Cf. JGB § 42. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 325).

²⁶⁹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 205, p. 370.

²⁷⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 376.

²⁷¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 328.

²⁷² Cf. JGB § 26. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, pp. 315 - 316).

valores y de sentimientos de valor humano”²⁷³. Por lo tanto, una vez más, en contraste con la filosofía antigua, estos futuros filósofos no servirán ni propagarán ancestrales tablas de valores; por el contrario, será necesariamente una “*mala conciencia de su tiempo*” y lucharán contra los ideales establecidos por la tradición desde hace tiempo atrás, desde los cuales siempre se ha filosofado²⁷⁴. Diseccionando cruelmente las virtudes de su tiempo y exponiendo cuanto de hipocresía, mentira, pereza y laxitud se esconden detrás de los seguidores de la moral presente.

Estos son, sin embargo, “*sólo condiciones previas para su tarea*”²⁷⁵: por encima de todo y a pesar de su “*pasión por el conocimiento*”, escribe Nietzsche, estos nuevos filósofos tienen “*más que hacer que solo conocer* -esto es, ¡ser algo nuevo, *significar* algo nuevo, *representar* valores nuevos!”²⁷⁶. Esto significa que entre los nuevos filósofos la teoría se deberá encontrar totalmente subordinada a la práctica, o, en otras palabras, es un objetivo práctico el que da a la teoría todo su sentido y valor. Por lo tanto, la gran tarea de estos nuevos filósofos, lo que les da un papel tan predominante en el pensamiento de Nietzsche y los convierte en los hombres más responsables, es el despejar sin miedo y de forma valiente los territorios inexplorados del conocimiento, no porque la adquisición de conocimiento sea un valor en sí mismo, sino que a través de él se hace posible la destrucción del ideal presente y dominante, y sobre todo, la creación de nuevos valores, que permiten la rehabilitación de la cultura presente y el cultivo de un nuevo tipo de hombre²⁷⁷.

A primera vista, podría parecer que la figura del filósofo como médico ha desaparecido por completo, sin dejar rastro en el momento en que Nietzsche describe con más detalle sus filósofos del futuro. Sin embargo, es precisamente la relación del filósofo con el problema de la moral -que ya está presente en los pasajes mencionados anteriormente, y alcanza su pico precisamente en *Más allá del bien y del mal* con la idea

²⁷³ Cf. JGB § 211. (NIETZSCHE. *Op.cit.*, p. 377).

²⁷⁴ Cf. JGB § 212. (NIETZSCHE. *Op.cit.*, pp. 378 - 379).

²⁷⁵ Cf. JGB § 211. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 377).

²⁷⁶ Cf. § 253. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 408). Cf. también JGB § 211. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 377 - 378).

²⁷⁷ Cf. A este respecto WOTLING ([1995], *Nietzsche et le problème de la Civilization*, p. 111): “*Le travail «théorique» est subordonné à un projet pratique qui lui donne sons sens: la création d’une culture saine que le philosophe législateur doit substituer à la culture malade qui règne sur l’Europe sous l’influence du platonisme et plus encore de sa forme populaire, le christianisme*”.

del filósofo esencialmente escrutador de la moral actual y creador de nuevos valores, comandante y legislador²⁷⁸- la que, a los ojos de Nietzsche, se relaciona más directamente con el papel del médico y justifica la función terapéutica que llevará a cabo en su cultura, ya que, es precisamente el tipo de valores adoptados en la sociedad occidental lo que se constituye en el corazón de aquello que Nietzsche diagnosticaba como una enfermedad, siendo por lo tanto la acción creadora de los nuevos filósofos la que tendrá que encontrar su posible cura o rehabilitación.

Por otra parte, es un hecho bastante evidente la similitud entre la nueva práctica de la filosofía de Nietzsche y la de un médico o terapeuta, ya que pone todo el trabajo atribuido a los nuevos filósofos en el escrutinio de la moral actual, el análisis y la comparación de los diferentes sistemas morales, la denuncia de los efectos adversos de la adopción de ciertos valores y la creación de nuevos valores, que se asimila a la práctica de un análisis médico de los síntomas, la recolección de muestras, la observación de laboratorio, el diagnóstico de enfermedades y remedios²⁷⁹.

La asociación entre el filósofo y el médico sigue estando presente con gran intensidad en esta etapa de su pensamiento, se confirma en el prólogo del mismo año en la segunda edición de *La gaya ciencia*, donde Nietzsche expresó sus esperanzas precisamente en el surgimiento de un “*médico filosófico en el sentido excepcional*”:

“Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra — alguien que tiene que perseguir la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a culminación mi sospecha y osar esa frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la “verdad” sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...”²⁸⁰ (Cursivas en el original)

En cuanto a sus mayores esperanzas en el surgimiento de estos nuevos filósofos, todo hace creer que Nietzsche fue el primer “*médico filosófico en el sentido excepcional*”,

²⁷⁸ Cf. JBG § 211: “*Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber*”. A pesar de ser una imagen particularmente fuerte en *Más allá del Bien y del Mal*, la idea del filósofo como legislador (*Gesetzgeber*) ya se encontraba presente en la obra de Nietzsche desde *Schopenhauer como Educador*. Cf. UB III § 3 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, p. 758 ss); también en MA I § 261 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal I*, pp. 184 – 186) y M § 496 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, p. 669).

²⁷⁹ Cf. WOTLING. *Op. cit.*, p. 48.

²⁸⁰ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia* § 2, p. 719.

que ha querido darse a sí mismo como ejemplo para las futuras generaciones de filósofos, que podrían seguir su trabajo y unirse en la tarea necesariamente incompleta y futura del cultivo y rehabilitación de su cultura y de la “*elevación de la especie hombre*”²⁸¹.

2.2.1.4. La cultura y su terapia

A lo largo de toda su obra nunca Nietzsche utilizó el término terapia, y menos una referencia explícita a una terapia de la cultura. La expresión que Nietzsche prefiere y utiliza más para caracterizar su proyecto al interior de la cultura Occidental, es la de la “*transvaloración de todos los valores*” o la de “*disciplina*”, “*creación*” o “*cultivo (Zucht/ Züchtung)*”, también la “*elevación (Erhöhung)*”. Por ello, caracterizar su proyecto como terapia será siempre, necesariamente, una interpretación. Sin embargo, es una interpretación que está ampliamente justificada y fundamentada en los propios textos de Nietzsche y en la naturaleza de sus reflexiones sobre la cultura, de tal forma que, a pesar de que la palabra “*terapia*” no sea directa y explícitamente utilizada, nos parece que ella está presente de manera clara e implícita en el núcleo del pensamiento nietzscheano²⁸².

Uno de los factores primordiales que soportan esta interpretación es la caracterización nietzscheana del filósofo como “*médico de la cultura*” o “*médico filósofo*”. Sin repetir lo que ya se ha dicho al respecto tan solo basta señalar que un médico es un

²⁸¹ Ver JGB § 44. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, pp. 326 – 328. Wotling llama muy bien la atención sobre el hecho de que la redefinición nietzscheana del objeto, y la tarea problemática de la filosofía en torno a la cultura, pasa a ser una cuestión, más que nunca, de empresa colectiva. Ver WOTLING (2008b), “La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique”, en: *Nietzsche-Studien*, (37), pp. 1 – 50, p. 49.

²⁸² La palabra derivada “*terapeutas*” (*Therapeuten*) aparece también una sola vez, y nunca en la obra publicada; véase NF - 1880, 4[164]: “La circunstancia *de que* Pablo advierta demuestra que la σάρξ está expuesta a la caducidad y a la muerte. No hay modo de *atajar* la destrucción de la carne. Terapeutas, escenos, luego los ebionitas, dejaron que el individuo decidiera acerca de la represión de la sensualidad. Durante el tiempo que media hasta la parusía Cristo seguirá teniendo σάρξ. Pablo no reconoce 1) la resurrección de la carne, ni 2) la resurrección de los no redimidos”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 574). Nietzsche utiliza, sin embargo, palabras con un sentido similar o equivalente al de “*terapia*”, como “*tratamiento (Heil, Heilung)*” o “*cura (Cur, Kur)*”, designando un proceso no sólo de orden individual, sino también en un sentido en el que, de cierta forma, se trata de un proceso social o cultural, refiriéndose no sólo a su propio proyecto cultural. Véase, por ejemplo, UB III § 1 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, p. 747) UB IV § 8 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas IV*, p. 834); MA I § 272: “(...) Por tanto, para salvaguardar una cultura que crece cada vez más se necesita enseguida una nueva generación (...)”. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal I*, p. 190).

profesional con perfecto conocimiento del funcionamiento del organismo, capaz de identificar su fase ideal de maniobra, de diagnosticar posibles desvíos o rarezas, y de orientarlo, siempre que sea posible, hacia su estado óptimo de salud. A él se recurre precisamente en un estado de dolencia, cuando es necesario un tratamiento, una cura, una terapia, teniendo presente la recuperación de la salud, por lo que la metáfora nietzscheana no tendría ningún sentido si lo que está en juego no es su proyecto de reforma de la cultura occidental, no es precisamente la necesidad de reconducir a la misma de un estado de enfermedad a un estado de salud, es decir, justamente una terapia²⁸³.

El núcleo de la preocupación nietzscheana sobre la cultura, su centro de indagación es el estado actual de la cultura contemporánea y la consiguiente necesidad y urgencia de la reforma, es una evidencia que se encuentra presente en todos sus textos; pues de hecho esta cultura se ha diagnosticado como enferma, nihilista, decadente, más concretamente, su sistema de valores, que la ha conducido y la ha condenado a la más triste expresión de la degeneración del espíritu humano, debido a la influencia del platonismo y en particular del cristianismo, “*la más terrible enfermedad que hasta hoy se ha abatido sobre el hombre*”²⁸⁴, “*sin ninguna exageración, se puede decir que ha sido la verdadera fatalidad de la historia de la salud del hombre europeo*”²⁸⁵. En otras palabras, la razón es que la cultura contemporánea está en un estado de declive, y el sistema de desarrollo inconsciente en su interior ha generado y fomentado un tipo de individuo que Nietzsche describe como “*animal enfermo*”²⁸⁶, por lo que se hace necesario tomar el

²⁸³ Es evidente también en este sentido que Nietzsche apele a la necesidad del surgimiento de nuevos médicos. Cf. UB III § 2: “Nunca se necesitó tanto a los educadores morales y nunca fue tan improbable encontrarlos; en que los tiempos en que los médicos son de extrema necesidad, en las grandes epidemias, en cuanto ellos corren más peligro. Porque ¿dónde están los médicos de la humanidad moderna que se mantienen ellos mismos sobre sus propios pies de manera tan firme y tan sana que aun puedan sostener a otros y guiarles de la mano?” (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, p. 755). Cf. también UB III § 6 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas* Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, pp. 780 – 792); MA I § 243 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, pp. 177 – 178); M § 52 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Aurora*, pp. 516 – 517); GD, *Sentencias y flechas* § 36 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, p. 624).

²⁸⁴ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral III*, § 21, p. 547.

²⁸⁵ *Idem.*, p. 547.

²⁸⁶ GM III. § 13. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, p. 531); NF - 1888, 15[120] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 670).

cultivo de la cultura de manera consciente y trabajar para la creación de una nueva cultura y de un nuevo tipo de hombre que pueda superar la enfermedad por la que fue acometido, y ser antes que nada, y de nuevo, una expresión de fuerza y de verdadera salud.

Entendamos entonces qué acontece con la cultura y de qué manera es diagnosticada como enferma y, por lo tanto, convertida en paciente sobre el que se aplicará toda la empresa de este nuevo “*filósofo médico*”.

A. La cultura como paciente

Hemos señalado cómo la cultura, presentada de manera central y urgente en toda su obra, representa un problema nuclear de los nuevos cuestionamientos filosóficos de Nietzsche. Pero, ¿Cuál es el significado de la cultura para Nietzsche? Y, específicamente, ¿cómo se interpreta desde el punto de vista de un médico filosófico que percibe la cultura como un paciente y propone una terapia para ella?

De una manera que no debe parecernos sorprendente, Nietzsche no nos da una descripción clara y detallada, y mucho menos una definición precisa y contundente, que se mantenga constante, de aquello que entendemos por cultura. Esto porque, de acuerdo con su famosa expresión en *Sobre la genealogía de la moral* sólo es definible aquello que no tiene historia²⁸⁷. Sin embargo, por todo lo que escribió Nietzsche exhaustivamente sobre el tema, y a través de sus múltiples descripciones y formulaciones, es posible establecer un sentido, que en realidad no parece estar muy lejos de la concepción tradicional que hoy tenemos de cultura.

Una formulación que se hizo famosa en sus primeras *Consideraciones intempestivas*, y en la que Nietzsche determina el sentido de la cultura por oposición al concepto de barbarie, tomando como referencia el estilo artístico de un pueblo, puede servirnos de soporte a una idea de cultura nietzscheana:

²⁸⁷ Cf. GM, II § 13. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 500 – 501).

“La cultura es ante todo unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Sin embargo, ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario de la cultura, o un signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo contrario de la cultura, la barbarie, es decir: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos”²⁸⁸.

Si la barbarie -con la que Nietzsche identifica, por cierto, a los alemanes, sus contemporáneos²⁸⁹-, se caracteriza, por lo tanto, como una cierta falta de unidad, en el caos o la confusión de estilos en un pueblo, la cultura se distinguiría precisamente, de acuerdo con esta concepción, como unidad en el estilo artístico de una comunidad en particular. No tiene nada que ver con una mera acumulación de conocimientos o erudición adquirida, que es así como Nietzsche caracteriza al espíritu alemán²⁹⁰. En el momento de este texto, el pensamiento de Nietzsche se detuvo de manera muy marcada en la reflexión estética y, en particular, en la cuestión del arte como máxima expresión de la esencia de un pueblo, siendo así la cultura pensada como la “*consecuencia de cualquier gran mundo artístico*”²⁹¹. Más tarde, sin embargo, Nietzsche amplía su noción de cultura, manteniendo la idea de unidad, pero dejando de relacionarla exclusivamente con el conjunto de expresiones artísticas de una comunidad en particular.

Nietzsche, por ejemplo, en *Humano demasiado humano*, destaca a este respecto la importancia de que “*los hombres están unidos por la tradición*” y asocia la idea de cultura como la unificación del estilo artístico en un momento dado y lugar, y la cultura como una cierta “*visión del mundo*”, a una especie de moralidad y a un conjunto de costumbres compartidas por un pueblo en particular en un momento determinado y en una geografía específica²⁹². Un pueblo, o de una manera similar, una cultura, se

²⁸⁸ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas I* § 1, pp. 643 - 644.

²⁸⁹ Cf. UB I § 1: “Y precisamente en medio de esta caótica confusión de todos los estilos vive el alemán de nuestros días (...)” (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas I*, p. 644).

²⁹⁰ Cf. UB I § 1 (NIETZSCHE. *Op. Cit.*, pp. 641 – 644); UB II § 4 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas II*, pp. 711 – 715); UB III §§ 3-4 (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, pp. 758 – 775); GD, Lo que les falta a los alemanes §§ 3-5 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 650 – 653); EH, *Por qué soy tan inteligente* § 1 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo*, pp. 796 – 798).

²⁹¹ Cf. NL - 1872, 19[33]: “*Mi tarea: comprender el íntimo nexo y la necesidad de toda verdadera cultura. El remedio protector y terapéutico de una cultura, la relación de la misma con el *genius* del pueblo. La consecuencia de todo mundo artístico grande es una cultura: pero a menudo, debido a corrientes contrarias hostiles, no consigue llegar a ese eco final de una obra de arte*”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 351).

²⁹² Cf. MA I § 23. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal*, pp. 86 – 87).

caracteriza por una tradición determinada, por la historia y por el patrimonio de los valores y las costumbres en común, por un conjunto de experiencias y las experiencias compartidas y, en consecuencia, por la misma visión del mundo, formando, en una palabra, una unidad que se comprende a sí misma, de acuerdo con la formulación de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*:

“Para entenderse unos con otros no basta con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para la misma clase de vivencias internas, hay que tener, en última instancia, una experiencia mutua *común*²⁹³. Por eso los hombres de un mismo pueblo se entienden mejor entre sí que los miembros de diferentes pueblos, incluso si se sirven del mismo idioma; o más bien, cuando los hombres han convivido bajo condiciones similares (de clima, de suelo, de peligro, de necesidades, de trabajo) entonces *surge* algo que «se entiende», un pueblo”²⁹⁴.

Nos encontramos, por tanto, que la noción nietzscheana de la cultura es muy cercana al significado tradicional y también actual del término alemán *Kultur*, igualmente contemplado y que se conserva en el campo semántico de la palabra latina “*cultura*”, en particular, designará el complejo sistema de códigos y normas compartido por una sociedad o un grupo social en un determinado momento y lugar, que se manifiesta en las normas, costumbres, creencias, valores, instituciones y creaciones artísticas, literarias y científicas, que forman parte de la vida social e individual y que se transmiten socialmente de una generación a otra. La cultura es, en términos simples, esa estructura unificada y unificadora de costumbres, creencias²⁹⁵, normas y valores que conforman el espíritu de un pueblo y regulan la vida comunitaria, bajo la forma implícita de un acuerdo tácito y una comprensión evidente entre todos sus miembros. En la definición sucinta de Werner Stegmaier, por cultura “*puede ser entendido, en general, lo que en una sociedad es*

²⁹³ *Gemein*: Es importante recordar que el término "gemein" en alemán tiene una doble dimensión semántica: por un lado, significa "común" o "corriente", y por otro, "vulgar" o "ordinario". Para Nietzsche, estas dos acepciones están estrechamente relacionadas. En efecto, la "vulgaridad" (*Gemeinheit*) siempre se manifiesta cuando algo es común o corriente (*gemein*), como en el caso del "bien común" (*Gemeingut*).

²⁹⁴ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 268, p. 243.

²⁹⁵ El campo semántico del término latino “cultura” es más completo que el alemán “Kultur”, no siendo en este último contemplado el sentido de instrucción, conocimientos o conjunto de conocimientos adquiridos de un individuo (en alemán “Bildung”). Tanto en alemán y español, sin embargo, el término “cultura” también se refiere a la acción de cultivar la tierra para que sea fértil, o a la crianza de ciertos animales a favor de sus entornos de desarrollo con el fin de satisfacer mejor las necesidades de los hombres, esto implica que, metafóricamente, es de gran relevancia para la concepción de Nietzsche sobre la cultura, como veremos más adelante. El término alemán más común de esto es, sin embargo, “Züchtung” también es el más utilizado por Nietzsche. Para un análisis muy claro e informativo de la distinción semántica entre los términos “Kultur”, “Bildung” e incluso “civilización” cf. “Zivilisation” BLONDEL (2006).

evidente (Selbstverständlich)”²⁹⁶, esto es lo que pasa por obvio, que ya no necesita ser pensada y optimizada, pero que fue adquirida, heredada, internalizada, incorporada o, en una palabra, se tornó en instinto o naturaleza:

“Cuando se habla de *humanidad*, se da por sentada la idea de que se trata de aquello que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades “naturales” y las llamadas realmente “humanas” están indisolublemente entrelazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante y doble carácter de la misma. Sus aptitudes más terribles, que se consideran como inhumanas, son acaso el único terreno fértil en el que puede crecer toda humanidad en emociones, hechos y obras”²⁹⁷.

Si no existe una separación real entre la idea del hombre y la idea de la naturaleza y, por otro lado, la naturaleza del hombre no puede considerarse de manera aislada e independiente de su ser en la sociedad, de una comunidad determinada, de una determinada cultura, la idea de un hombre puro y natural a la manera de Rousseau²⁹⁸ es una ilusión y ni siquiera puede funcionar como ideal o idea reguladora, en un sentido de retorno a la naturaleza verdadera en contraste con el estado, de alguna manera falso, artificial y corrompido, de la vida en sociedad, simplemente porque esta “*naturaleza pura*” nunca existió²⁹⁹.

Por lo tanto, no es, en sí misma, la cultura la que se opone a la naturaleza, sino un cierto tipo de valores adoptados en la sociedad; por lo que la oposición real en Nietzsche

²⁹⁶ STEGMAIER ([2004], “Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‘Theorie’ der Kultur Europas (III 11-22)”, en: O. HÖFFE (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen. Berlín. Akademie Verlag, pp. 149 -162, p. 149).

²⁹⁷ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Cinco prólogos a cinco libros no escritos. El Certamen de Homero*, p. 562.

²⁹⁸ Nietzsche no solo critica esta imagen idealizada de la naturaleza y el ideal de su volver a ella, en particular de Rousseau: NF – 1887, 9[116]: “Rousseau, ese típico «hombre moderno», idealista y canalla en una sola persona, y lo primero por lo segundo, un ser que *tenía necesidad* de la «dignidad moral» y de sus gestos para soportarse a sí mismo, enfermo al mismo tiempo de desenfrenada vanidad y de desenfrenado deprecio de sí mismo; ese engendro que se ha instalado en el umbral de nuestra época moderna ha predicado el «retorno a la naturaleza» — ¿adónde quería realmente retornar?” (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 270); sino también entre los estoicos y los epicúreos, en especial su fórmula de “*vivir de acuerdo a la naturaleza*”. Cf. por ejemplo. M § 427; JGB § 9; GD, Sentencias y flechas §§ 1 y 48.

²⁹⁹ NF – 1887, 9[116]: “También yo hablo de «retorno a la naturaleza»: aunque en realidad no es un «retorno» sino un «ascenso» — a la fuerte solar terrible naturaleza y naturalidad del hombre, a la que le es lícito jugar con grandes tareas porque se cansaría y tendría náusea ante lo pequeño. — Napoleón era «retorno a la naturaleza» *in rebus tacticis* y sobre todo en la estrategia”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 270 - 271).

no es la cultura vs. la naturaleza, sino de moral vs. la naturaleza o, más específicamente, un cierto tipo de moralidad (hoy dominante) vs. la naturaleza. Esto se debe, por supuesto, a que si la cultura se constituye en la “*segunda naturaleza*” del hombre y de la moral - como un conjunto de costumbres y valores adoptados por la sociedad siendo parte de esa misma cultura- también la moral será, en cierto sentido, natural. Sin embargo, hay valores que evolucionan y que pueden ser consideradas anti-naturaleza, en el sentido de imponer un “*debe ser*” que busca transformar al ser humano en algo que por naturaleza no puede ser³⁰⁰. En otras palabras, como una parte integral de la cultura, la moral, en sí será siempre natural en el hombre, pero los valores que se forman y son determinantes pueden encontrarse más o menos de acuerdo a la naturaleza, dependiendo del grado de oposición del “*debe ser*” que se imponen relativamente al “*ser*” natural del hombre. Y si, aunque en diversos niveles, la historia de la humanidad siempre ha estado caracterizada, según Nietzsche, por una moral natural o anti-natural³⁰¹, no implica ello que no sea posible crear una clase de valores que estén en armonía con la naturaleza, y propicien mejores condiciones para el florecimiento humano o, en palabras de Nietzsche, permitan el “*ascenso de la especie del hombre*”³⁰². Por lo que la naturaleza no es para Nietzsche algo que se puede recuperar, pero sí algo que aún no se ha alcanzado, siendo esta una de las ideas centrales de su proyecto de reforma de la cultura occidental.

Es interesante verificar, en este aspecto, cómo las reminiscencias de uso originario de la palabra “*cultura*” en latín, para designar acaso el cultivo de las tierras o la crianza de animales en condiciones particularmente favorables para hacerlos más fértiles y productivos, desempeñan un papel fundamental en el pensamiento nietzscheano acerca de la cultura y, en particular, en lo que respecta a su desarrollo y eventual reforma o terapia. Es, de hecho, muy a menudo, a través de metáforas agrícolas con las que Nietzsche se refiere, precisamente, a ese proceso de educación, de disciplina o cultivo espiritual, que quiere, en un nivel individual o colectivo, que ejerciten los hombres. Así en

³⁰⁰ Cf. por ejemplo GD, *La moral como contranaturaleza*. (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 635 – 639).

³⁰¹ Cf. En particular GD, *Moral*. Cf. también NF – 1888, 23[3]: “(...) es la escalofriante facticidad de que la contra-natura misma ha sido, como moral, homenajeadada con los honores supremos y ha quedado suspendida como ley por encima de la humanidad...” (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 754).

³⁰² NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 44, p. 327.

Aurora, por ejemplo, “*puede uno manejarse con sus pulsiones como hace un jardinero y, cosa que pocos saben, criar las semillas de la ira, la compasión, el cavilar, la vanidad de manera tan frutífera y tan beneficiosa como si se tratara de hermosos frutales cultivados en espaldadera [...]*”³⁰³. Del mismo modo, también es a través del uso repetido de una metáfora agrícola como Nietzsche explica el plan colectivo, no sólo el proceso de desarrollo de una cultura y de los efectos de la incorporación de la misma, sino también su propio programa de rehabilitación de la cultura contemporánea.

De hecho, una de las ideas más fuertes e importantes del pensamiento de Nietzsche sobre la cultura es precisamente la idea de que cualquier cultura es siempre, como conjunto de valores, creencias, normas y costumbres naturalmente apropiadas e instintivamente incorporadas³⁰⁴, un medio de educación, de disciplina, de unidad, de tipificación y, en este sentido, de reproducción, de cultivo - o, de conformidad con Darwin de la “*selección artificial*”³⁰⁵, un tipo específico de la vida, de un cierto tipo de hombre. En particular, cualquier sistema moral se presenta como un poderoso medio de cambio, modificación, transformación, de formación, de configuración, de instrucción y de disciplina profunda de los individuos, o, según otra metáfora zoológica que utiliza a menudo Nietzsche, de “*domesticación (Zähmung)*” de hombre³⁰⁶, por lo que la apropiación o incorporación de una cierta moral dentro de una cultura particular

³⁰³ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Aurora* § 560, p. 691.

³⁰⁴ Recuerda a este respecto la metáfora de Nietzsche de la mente como el estómago, es decir, como algo que se asimila, digiere, incorpora, pone a sí mismo (o por el contrario rechaza), no sólo experiencias, vivencias, pero también, precisamente, valores, creencias, hábitos y costumbres.

³⁰⁵ Toda esta reflexión nietzscheana sobre los procesos de disciplina y de cultivo dentro de una cultura tiene, a sabiendas e intencionalmente o no, una dimensión darwiniana que debe ser enfatizada. En su “*Origen de las especies*”, Darwin distingue entre la selección natural, que ocurre sin intervención humana, y la selección artificial, realizada intencionalmente por el hombre para preservar y propagar un tipo particular de planta o animal con características favorables. Tanto el proceso inconsciente de selección y domesticación dentro de una cultura como el proyecto nietzscheano de cultivar una nueva cultura pueden entenderse como procesos de “*selección artificial*”. Nietzsche, entonces, busca promover la salud en lugar de imponer la enfermedad y la normalización. John Richardson destaca, utilizando términos darwinistas, tres tipos de selección en la filosofía de Nietzsche: la selección natural (“*Valores de animales*”), la selección social (“*valores humanos*”, adquiridos mediante la integración en una sociedad determinada) y la selección individual (“*valores sobrehumanos*”, alcanzados a través de la creación del yo autónomo y sus propios valores). A pesar de un uso excesivo de la terminología darwiniana para explicar a Nietzsche, el libro demuestra de manera excelente la enorme influencia de Darwin en su pensamiento, a pesar de las constantes declaraciones de Nietzsche en sentido contrario. Véase RICHARDSON (2004) y también STEGMAIER (2010).

³⁰⁶ Cf. por ejemplo. GM, II § 22 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 509 – 510); GM, III § 13 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 530 – 531).

necesariamente da como resultado una clasificación y una selección de diferentes formas de vida³⁰⁷. Por esta razón es posible distinguir, evaluar y comparar diferentes tipos de hombre, de acuerdo con las diferentes culturas que los produjeron, o en una expresión querida por Nietzsche, analizar los diferentes tipos de “*planta-hombre*”, según el “*suelo*” que lo hizo brotar, la estrategia que utiliza Nietzsche, como sabemos, constantemente.

Es importante considerar que un proceso de desarrollo o creación dentro de una cultura específica no necesita ser consciente o intencional, y de hecho, nunca lo fue antes. Según Nietzsche, esa regla ha prevalecido desde siempre. Distinguiéndose como rasgo general de todo desarrollo cultural hasta la fecha su creación plenamente inconsciente, es esto lo que se presenta como punto central del proyecto nietzscheano de reforma de la cultura occidental: cualquier sistema de valores y, en consecuencia, toda cultura es un medio de cultivo de una determinada especie o de tipo de hombre en particular, y, además, apenas se ha conseguido producir hasta hoy “*al animal doméstico, al animal de rebaño, al enfermo animal*”, Nietzsche se declara precursor de una nueva cultura, consciente e intencionalmente deseada por primera vez, construida sobre fundamentos sólidos de investigación, conocimiento y experiencia. Esta cultura se basa en una transformación radical del sistema moral vigente y en la creación de nuevos valores.-su famosa “*transvaloración de todos los valores*”-. Nos dice en *Humano demasiado humano*:

“(…) Pero el ser humano puede decidirse conscientemente a seguir evolucionando hacia una nueva cultura, mientras que antes lo hacía de manera inconsciente y casual: hoy puede crear condiciones mejores para el nacimiento de los hombres, para su alimentación, educación e instrucción, puede administrar económicamente la Tierra como un todo, medir comparativamente las fuerzas humanas y emplearlas. Esta nueva cultura consciente mata a la antigua, que vista en conjunto, llevaba una existencia inconsciente de animal o planta, mata también la desconfianza hacia el progreso, -éste es *posible* (...)”³⁰⁸.

³⁰⁷ Es, en particular, para los diferentes sistemas morales y/o religiosos que Nietzsche hace hincapié en la acción de crear o hacer crecer ciertos tipos de hombre o de vida. Cf. NF- 1885, 34 [176]: “Las morales y las religiones son el medio *principal* con el que se puede hacer del hombre lo que uno quiera: presuponiendo que <se> tiene un excedente de fuerzas creativas y puede imponerse la voluntad creativa por amplios espacios de tiempo, en forma de legislaciones y costumbres. Cuando reflexioné sobre los medios de hacer al hombre más fuerte y más profundo de lo que era hasta ahora, consideré ante todo con qué moral ha sido realizado esto hasta ahora”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 752).

³⁰⁸ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I* § 24, p. 87.

Es importante subrayar que el progreso o la recuperación de la confianza en la posibilidad del progreso, del que Nietzsche aquí nos habla, no deberá, naturalmente entenderse en el sentido "moderno" como una evolución natural positiva hacia una especie más elevada³⁰⁹, sino precisamente en la dirección opuesta, una acción consciente y deliberada en contra de la evolución natural, que, según Nietzsche, tiene el efecto contrario y perverso de la preservación de las especies más pobres y debilitadas, de ahí la necesidad de tomar la *Züchtung* a mano. De hecho, tal progreso, tal evolución hacia una nueva cultura, una nueva humanidad, debe ser querido. Como afirma Nietzsche, la cultura debe ser creada o cultivada con precisión (*gezüchtet*), es decir, intencionalmente pensada y minuciosamente preparada, lo cual implica el trabajo duro de los análisis sobre las condiciones actuales de vida y el cambio profundo de los valores dominantes, en el sentido de una nueva disciplina, una nueva forma de vida, una nueva manera de ser.

Como Nietzsche explica, un proyecto de este tipo sería, en primer lugar, “*un conocimiento de las condiciones de la cultura, superior a todos los grados alcanzados hasta ahora*”, una tarea que se asigna a las “*grandes espíritu del próximo siglo*”³¹⁰. Más específicamente, una tarea de este tipo requerirá un estudio a fondo, una cuidadosa investigación, un análisis comparativo y la clasificación de las diferentes posibilidades de estructuración y organización de la vida humana, los diferentes climas “*espirituales*”³¹¹, o escenarios vitales a través de los tiempos, que fortalecieron o debilitaron, potenciaron su crecimiento y salud o causaron su enfermedad y decadencia, al igual que permitieron su crecimiento o, por el contrario, facilitaron su degeneración y empobrecimiento. El uso de

³⁰⁹ Cf. M § 4. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, p. 492).

³¹⁰ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I* § 25, p. 88. Cf. NF – 1876, 23 [94]: “Todo ser humano es educado bien por las circunstancias, bien por lo colegas, los padres, los hermanos, los acontecimientos de la época, o del lugar; pero todo esto es un educación al azar y, en muchos sentidos, idónea para que se desarrolle de manera desafortunada. Y, sin embargo, la humanidad en su conjunto aún no se ha librado de esa *educación por el azar*: obstaculizada como está por la concepción metafísica (ante la que incluso el agudo espíritu de Lessing se embotó) de que un dios ha tomado en sus manos la educación de la humanidad y de que nosotros no podemos comprender plenamente sus caminos. A partir de ahora, la educación tiene que fijarse metas ecuménicas e integrar al azar mismo en el destino de los pueblos: — la tarea es tan grande, que una especie completamente nueva de educadores, un nuevo tipo de médicos, profesores, sacerdotes, naturalistas, artistas de vieja cultura — — —”. (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 346).

³¹¹ Cf. MA II, WS § 188. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal II*, pp. 375 - 376).

la metáfora vegetal que Nietzsche tanto disfrutaba, se hace más clara y contundente, pues se trata de entender “*dónde y cómo ha crecido la planta «hombre» con mayor vigor hacia las alturas*”³¹² buscando entender bajo qué condiciones y por qué razón esto es posible y cómo tal aumento aún podría ser exponencial.

En particular, dada su importancia en lo que se refiere a la disciplina, la educación y el cultivo dentro de las diferentes culturas, es necesario llevar a cabo un estudio intensivo de la moral y, sobre todo, poner la moral dominante por primera vez en cuestión: “*hace falta una crítica de los valores morales; ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores*”³¹³. Y debe ser cuestionada, más especialmente en lo que respecta a los efectos, impactos, y las consecuencias que la adopción de tal moral o conjunto de valores tienen o han tenido en el desarrollo de la cultura occidental y los hombres dentro de ella, como Nietzsche explica en el prefacio de *Sobre la genealogía de la moral*.

Estos son, por supuesto, los cuestionamientos que Nietzsche no reserva sólo para el análisis de las diferentes morales, sino también para cualquier tipo de valor adoptado, de creencia o juicio, ya sea moral, político, religioso, artístico, ideológico o filosófico. De hecho, podríamos decir que este es el nuevo tipo de cuestionamiento filosófico de Nietzsche, una vez abolida la “*verdad*” como el núcleo central de la actividad filosófica. Tal como se expresa ejemplarmente en el famoso principio del cuarto aforismo de *Más allá del bien y del mal*, de alguna manera resumiendo y posicionando el giro de Nietzsche en torno a toda la filosofía precedente:

“Para nosotros la falsedad de un juicio no es todavía una objeción contra ese juicio; tal vez sea en este punto donde nuestro nuevo lenguaje suena más extraño. La cuestión es en qué medida este juicio promueve la vida, conserva la vida, en qué medida conserva la especie y quizás incluso permite su selección; y tenderemos principalmente a afirmar que los juicios más falsos (...) son para nosotros los más imprescindibles (...)”³¹⁴

³¹² NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 44, p. 326. Cf. NF – 1885, 34[146]. En una de las notas de Diego Sánchez Meca respecto de este *Fragmento póstumo* en su volumen III nos dice: “«La planta hombre», según la frase de Vittorio Alfieri «La planta hombre nace más robusta que...» es citada en Stendhal, *Roma, Nápoles y Florencia*, 1854, París, p. 383. Existente en BN (la cita está subrayada por Nietzsche”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmento póstumos*. Vol. III, p. 746).

³¹³ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*. *Prólogo* § 6, p. 457.

³¹⁴ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 4, p. 299.

La nueva práctica filosófica de Nietzsche no dejará, por tanto, de analizar, evaluar y comparar presuposiciones, juicios, tesis, creencias o valoraciones: es el criterio, así como el objetivo y orientación fundamental de una evaluación que cambia, que procura una búsqueda, en todo caso infructuosa de la verdad o de la adecuación con la realidad, para un análisis más profundo de sus efectos, si son conservadores, promotores, afirmadores o, por el contrario, inhibidores, difamadores, negadores de vida.

Es precisamente porque la redefinición nietzscheana de la actividad filosófica implica este trabajo genealógico eminentemente práctico de estudio, investigación, análisis, comparación y jerarquización de diferentes tipos de cultura, humanidad y vida, por un lado, y por otro, la creación de un nuevo conjunto de evaluaciones y valores que permitan la formación de una nueva cultura y la elevación del tipo humano, que la tarea de los filósofos del futuro se identifica con la transvaloración de todos los valores. Por lo tanto, el filósofo deja de lado esa forma simple de un ser teórico, abstracto, aislado y contemplativo, todo lo contrario, debe ser comparado con un pedagogo, un legislador, un guía, un expedicionario, un artista, un descifrador de enigmas y, de manera muy particular, un médico que debe aspirar a lo que aquí denominamos una terapia de la cultura.

B. La terapia de la cultura

Es justamente por esta perspectiva de la labor del filósofo médico en el sentido de una transvaloración de todos los valores, y de la creación o el cultivo de una nueva cultura o de un nuevo tipo de hombre, por la que se puede interpretar este proyecto como una terapia: si, por un lado, entendemos que la llamada por Nietzsche enfermedad del hombre occidental ha sido fruto de la incorporación profunda y el enraizamiento milenario en este animal domesticado, la superación del estado enfermo de su cultura sólo puede alcanzarse a través de un verdadero cultivo o creación de una nueva cultura, de un nuevo tipo de hombre; y, por otro lado, este mismo cultivo o creación sólo podrá llevarse a cabo

a través de una acción terapéutica de diagnóstico de los síntomas, causas y efectos de la enfermedad y de la prescripción de antídotos o, en realidad, de las nuevas fórmulas medicinales (valores) que promuevan la salud en lugar de la enfermedad y, así, sustituyendo gradualmente las antiguas, permitan superar el nihilismo tan característico de nuestro tiempo y conducir a una nueva salud, *“una salud más fuerte, más perspicaz, más resistente, más temeraria y más alegre que lo que ha sido cualquier salud hasta ahora”*³¹⁵. No habiendo existido una salud como ésta todavía, ella ha de ser creada o cultivada.

Observamos, entonces, cómo las ideas de la transvaloración de todos los valores, la creación o el desarrollo de un nuevo tipo de ser humano, y de terapia, curación o rehabilitación de la cultura se entrecruzan, implican y determinan mutuamente, no siendo posible pensar una sin las otras, ni aconsejable considerarlas en un sentido que no sea el de la convergencia en el proyecto nietzscheano de reforma o elevación de la cultura occidental. Sin afirmar que toda la filosofía de Nietzsche deba interpretarse exclusivamente como una terapia de la cultura, consideramos que esta es, en cualquier caso, una perspectiva de lectura posible y provechosa.

Es crucial destacar en este contexto cómo la esencia de lo que, en el sentido explicado, podemos denominar el proyecto terapéutico de Nietzsche, se diferencia y aparta radicalmente de las filosofías terapéuticas tradicionales. A diferencia de estas, el “médico filosófico” de Nietzsche no se centra en terapias individuales, es decir, la promoción de la vida del individuo en el sentido de un florecimiento personal y espiritual que le lleve al alcance del bien o de la felicidad, la *“vida buena”*, como lo buscan en general todas las filosofías morales de estas características. Por el contrario, lo que es necesario, y con Nietzsche se resalta, es que la labor del *“médico filosófico”* se debe aplicar sobre la cultura o incluso la humanidad en su conjunto, pues es la *“salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad”*³¹⁶ su principal objetivo.

³¹⁵ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia* § 382, p. 893. Cf. también MA II, Prólogo § 6 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal*, p. 279).

³¹⁶ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 719.

Esto debería apartarnos de una interpretación de Nietzsche que, tradicionalmente, tiende a verlo como un filósofo principalmente individualista y elitista, preocupado única y exclusivamente por el desarrollo y florecimiento de un número muy limitado de individuos extraordinariamente raros o excepcionales, sin ningún tipo de preocupación político-social con la sociedad en su conjunto³¹⁷. A pesar de que en los últimos años una cierta perspectiva ya ha sido fuertemente contestada y varias veces refutada³¹⁸, siguen apareciendo interpretaciones influyentes, que, pretenden escamotear el fuerte compromiso social de Nietzsche, acentuando, antes que nada, su llamado “*perfeccionismo*”.

Esta interpretación se apoya, naturalmente, en aquellos pasajes en que Nietzsche parece dirigirse exclusivamente a los llamados “*hombres superiores (höhere Menschen)*” o a sus famosos “*espíritus libres (freie Geister)*”, a los que apela insistentemente, y en cuya aparición futura deposita las mayores esperanzas, y a quienes, en última instancia, parece dedicar todos sus escritos. En algunos textos Nietzsche incluso, de forma aún más radical y para algunos algo escandaloso, parece contrastar explícitamente una admiración extrema por estos hombres superiores con un profundo desprecio por los hombres comunes, la masa, la sociedad, el “*rebaño*”, afirmando por ejemplo que “*la humanidad debe trabajar continuamente para procrear (erzeugen) grandes seres humanos únicos (einzelne grosse Menschen)*”, siendo ésta y ninguna otra su función³¹⁹, o que el “*derecho a la vida [de los hombres superiores, de los hombres sanos] (...) es, de hecho, mil veces superior al del hombre común, inferior, enfermo*”³²⁰. En el contexto de su crítica a los efectos nefastos de la cultura contemporánea y de la moralidad presente en la vida de los individuos son, además, constantes los llamamientos a una liberación de las cadenas de la sociedad, al aislamiento de la vida social, a la más íntima soledad y, en general a las condiciones necesarias para que estos espíritus excepcionales puedan crear sus propios valores, desarrollar sus propias virtudes y llegar a ser

³¹⁷ Con abordajes bastante diferentes y con diferentes grados de acentuación, podemos reconocer esta lectura en autores como KAUFMANN (1968), MACINTYRE (1981), NEHAMAS (1985), THIELE (1990).

³¹⁸ Cf. por ejemplo, CONWAY (1997), OWEN (1995), YOUNG (2006).

³¹⁹ Cf. UB III § 6. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas* III, pp. 780 – 792).

³²⁰ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral* III § 14, p. 593.

verdaderamente individuos, en el sentido propio del término, por lo que no es completamente infundada la idea de un antagonismo entre individuo y sociedad³²¹, por un lado, ya que esta, al menos en su estado actual, actúa como un obstáculo para el desarrollo pleno de las potencialidades del individuo y, por otro lado, del llamamiento a un cierto individualismo como combate a los efectos nocivos de la integración en la sociedad.

Sin ser completamente infundada, sin embargo, esta es una visión muy limitada, parcial y, en realidad, distorsionadora de la filosofía de Nietzsche, en la medida en que no tiene en cuenta el contexto global de tales afirmaciones y el proyecto mayor según el cual deben interpretarse. Nietzsche no se dirige ni escribe, de hecho, para toda la gente, ni tampoco desea ser leído o comprendido por todos, ni siquiera por la mayoría. También manifiesta indudablemente una gran admiración por esos espíritus excepcionalmente raros que se logran distanciar de la sociedad en que se criaron y, por así decir, cultivarse o crearse a sí mismos, por oposición a los individuos que no logran liberarse y se mantienen presos o encadenados a los valores de la cultura en que nacieron. Esto no tiene que significar, sin embargo, como no significa, de hecho, que Nietzsche desprecie en absoluto y no tenga de todo en consideración a la sociedad en su conjunto, al *“rebaño”*. Por el contrario, en realidad es muy extraño, como filósofo -y, en realidad, como médico de la cultura-, que Nietzsche sólo tuviese en vista el desarrollo, florecimiento, cultivo o terapia de un número muy reducido de individuos, manteniéndose indiferente al estado inferior, enfermo o decadente que diagnostica de toda la sociedad. Si Nietzsche manifiesta, sin embargo, indudablemente ese deseo de cultivar *“hombres superiores”* o *“espíritus libres”*, se entiende que existe algún vínculo entre su aparición y la rehabilitación de la sociedad en su totalidad.

Y, de hecho, así es. En la mayor parte de los textos en que Nietzsche se refiere a estos *“hombres superiores”* o *“espíritus libres”*, Nietzsche parece tener en vista a sus nuevos filósofos o los filósofos del futuro, a quienes, como vimos, atribuye precisamente

³²¹ Es, en particular, la moral en el interior de una sociedad que funciona como enemiga del individuo, ya que, Nietzsche tantas veces lo repite, la moral favorece y privilegia siempre los intereses del hombre-grupo en detrimento de los del individuo, razón por la cual esta se presenta como el *“instinto de rebaño en el individuo”* (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, p. 799). Por ejemplo, MA II, VM § 89. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *La voluntad de poder*, p. 299).

la tarea de la reforma, el cultivo o la terapia de la cultura occidental. Que el sentido de su aparición se encuentra, por lo tanto, mucho más allá de sí mismos, lo dice el propio Nietzsche de manera bien explícita, cuando, por ejemplo, se refiere a estos individuos excepcionales como "*grandes hombres redentores*"³²² o como hombres de la "*responsabilidad más amplia*"³²³, cargando sobre sí "*los escrúpulos para el desarrollo integral del ser humano*"³²⁴. Su soledad es, por lo tanto, generalmente mal comprendida por las masas, "*como si fuese una huida de la realidad*"³²⁵, cuando en realidad ella es "*un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad*"³²⁶, para que de ella puedan extraer una "*redención de dicha realidad*"³²⁷. Ni esta soledad o aislamiento, por tanto, a la que Nietzsche tantas veces apela en sus escritos, ni tampoco los propios individuos que, a través de ella, se pueden constituir como tal -los hombres superiores, los espíritus libres, o incluso los nuevos filósofos- son, por lo tanto, un fin en sí mismos, el objetivo último que debe alcanzarse, antes por el contrario, sólo son la condición de posibilidad del cumplimiento de la tarea más amplia de rehabilitación, de terapia, de salvación o, de acuerdo con esta última expresión, de "*redención de esta realidad*".

La enfermedad que Nietzsche diagnostica y a cuya superación dedica su obra es, como efecto, una enfermedad histórica, cultural, civilizadora, "*supra-individual*"³²⁸, por lo que así tendrá que ser también, en el caso de que sea posible, su terapia, es decir, un proceso que necesariamente implicará un profundo y radical cambio social, cultural, y civilizatorio, que envuelva los pilares más básicos de la estructura social y abarque, obviamente, a todos sus miembros, a la masa, al "*rebaño*", al todo, a la humanidad como tal. De aquí se sigue otra diferencia importante con respecto a las demás terapias, especialmente en lo que se refiere a su amplitud temporal: si las terapias tradicionales, concentradas en el individuo y exigen sólo modificaciones interiores e individuales,

³²² NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III* § 6, p. 780.

³²³ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Más allá del bien y del mal*. § 61, p. 337.

³²⁴ *Ídem.*, p. 337.

³²⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. II* § 24, p. 512.

³²⁶ *Ídem.*, p. 512.

³²⁷ *Ídem.*, p. 512.

³²⁸ NF – 1881, 11[85]: "(...) Las *ideas* son *enfermedades* importantes que afectan a muchas generaciones, y que acaban por *curarse* fisiológicamente y desaparecen — y las propias ideas no son más que la expresión que nosotros conocemos de un proceso fisiológico". (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 776).

resultan viables a lo largo del tiempo de la vida de un individuo, la terapia nietzscheana, por requerir cambios estructurales, normativos, socio-políticos, civilizatorios, no tiene siquiera un tiempo de ejecución limitado o previsible, precisando de varias generaciones e incluso de varios siglos para que sus eventuales resultados puedan ser perceptibles³²⁹. Es por este motivo por lo que, contra las interpretaciones que de una forma u otra pretenden apartar a Nietzsche de la esfera política, considerándolo un filósofo apolítico, anti-político, o incluso supra-político³³⁰, Nietzsche puede y debe ser considerado un pensador político por esencia³³¹.

Por otro lado, sin embargo, y a pesar de que Nietzsche parece creer en la posibilidad de una transfiguración y recreación humanas a una escala global, ésta no es una transformación que, según Nietzsche, cada uno pueda llevar a cabo desde sí y para sí, desde luego porque ese “*gran desprendimiento (grosse Loslösung)*”³³², como Nietzsche la llama, es un proceso cargado de dolor y de sufrimiento, un camino de soledad y de “*soledad patológica (krankhaften Vereinsamung)*”³³³, de una inquieta errancia sin fin ni destino, a la vez un peligro y una enfermedad que puede destruir a los hombres³³⁴, sobre todo si en ellos no hay fuerzas plásticas y creativas suficientes para llenar el vacío resultante con nuevos valores, en cuyo caso el efecto sería el “*infinito nada*”, la completa falta de sentido³³⁵, la caída en el más profundo, radical y peligroso nihilismo -el “*peligro de los peligros*”, según Nietzsche.

³²⁹ Parece ser éste, por lo demás, el destino de todos los “grandes acontecimientos (Ereignisse)”, es decir, aquellos que se pasan al nivel casi imperceptible de las mentalidades, de los valores, de las concepciones de mundo de generaciones enteras. A pesar de ser los más significativos, tales acontecimientos no se anuncian y tardan tiempo en ser percibidos, como lo demuestra, por ejemplo, la “muerte de Dios”.

³³⁰ Cf. por ejemplo KAUFMANN (1968), THIELE (1990), YOUNG (2006), VAN TONGEREN (2008).

³³¹ Obviamente no en el sentido de que en el centro de su pensamiento se encuentren cuestiones estrictas y exclusivamente políticas o la concepción y propaganda de un determinado sistema político en detrimento de otros, sino en el sentido de que, por un lado, el hombre siempre es pensado como un ser político, es decir, como un ser en cuya identidad se encuentra desde siempre incluida la pertenencia a una determinada comunidad y, por otro lado, su proyecto filosófico involucra un proceso de profunda alteración histórica, social, cultural, civilizadora y, como tal, política. Cf. PEARSON (1994), OWEN (1995), CONWAY (1997), COMERCIAL (2008).

³³² NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I, Prólogo* § 3, p. 70.

³³³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 72.

³³⁴ Cf. MA I, Prólogo § 3. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III, *Más allá del bien y del mal*, pp. 70 – 71).

³³⁵ Cf. FW § 125. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *La gaya ciencia*, pp. 802 – 803).

La famosa *transvaloración de todos los valores* (*Umwertung aller Werthe*) lo que se encuentra en el corazón del proyecto de cultivo o terapia de Nietzsche no es algo que cualquiera pueda alcanzar o que deba realizarse de manera individual. Por el contrario, es un proceso histórico largo y gradual que, en particular, requiere la mediación de “*espíritus distintos de los que en esta época son verosímiles: espíritus fortalecidos en la guerra y la victoria, para quienes la conquista, la aventura, el peligro, el dolor se hayan convertido en una auténtica necesidad (...)*”³³⁶ y que, además, sean “*lo bastante fuertes y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los «valores eternos»*”³³⁷, es decir, los nuevos filósofos. A pesar de que estos filósofos del futuro son esencialmente experimentadores de sí mismos y de que como tal, este proceso de transmutación y creación de valores es, en un primer momento, de orden individual, su responsabilidad reside esencialmente en el hecho de que pueden y deben, según Nietzsche, ofrecerse como ejemplo inspirador de transfiguración humana y, así, como alternativa al tipo de hombre y al ideal del presente, deben traer consigo sus nuevos valores y su acción creadora, así como la posibilidad de una “*redención de dicha realidad*” como tal, de toda la humanidad.

Es justamente porque tales espíritus son tan poco probables en nuestro tiempo y por depender de ello -como lo han señalado nuestros análisis- la elevación futura de una nueva cultura y la rehabilitación conjunta de la humanidad, por lo que Nietzsche los admira tanto y los pondera a gran escala, y se dirige a ellos en toda su obra buscando cultivarlos o hacerlos posible a través de sus escritos. El contraste de la apreciación nietzscheana de estos “*hombres superiores*” o “*espíritus libres*” con respecto al “*rebaño*” no expresa, pues, una ausencia de interés en la sociedad o en las masas, por el contrario, lo que muestra es la convicción de que sólo a través de la mediación de este nuevo “*liderazgo espiritual*” será posible la elevación, rehabilitación o terapia de toda la humanidad. El eventual “individualismo” en los escritos de Nietzsche es simplemente un medio, una herramienta, una condición necesaria para otro objetivo, y, como tal, no es individualismo en absoluto. Dada su rareza y responsabilidad, es cierto que tales espíritus serán, como individuos, más valorados y apreciados que los comunes “animales de

³³⁶ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral II* § 24, p. 512.

³³⁷ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal* § 203, p. 367.

rebaño”, pero en última instancia, su valor e importancia no residen en ellos mismos, sino en la tarea que deben llevar a cabo. Cuando Nietzsche afirma, por tanto, que la humanidad debe tener como única función trabajar para la producción de tales hombres³³⁸, o que su derecho a la vida es mil veces superior al de los hombres ordinarios³³⁹, es precisamente y sólo porque en ellos reside y de ellos depende la redención de la realidad, del futuro, de la cultura, de la humanidad: “sólo ellos son garantes del futuro, sólo ellos están comprometidos con el futuro del hombre”³⁴⁰.

³³⁸ Cf. UB III § 6. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Consideraciones intempestivas III*, pp. 780 – 792).

³³⁹ Cf. GM, III § 14. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 531 – 534).

³⁴⁰ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral III* § 14, p. 533.

CAPÍTULO II

NIETZSCHE Y SUS HERRAMIENTAS TERAPÉUTICAS

*“(...) el «desarrollo» de una cosa, un uso, un órgano
no es de ningún modo progressus hacia una meta,
y menos aún un progressus lógico,
el más breve, el logrado con el mínimo dispendio de fuerza, con los mínimos costes,
— sino la serie
— de procesos de señoreamiento más o menos profundos,
más o menos independientes los unos de los otros,
que tienen lugar en la cosa, el uso o el órgano,
a lo que hay que añadir resistencias invertidas en cada caso, las transformaciones
intentadas a fin de defenderse y de responder,
así como las acciones a la contra logradas”³⁴¹.*

*“Origen (Ursprung), categoría cabalmente histórica que, sin embargo,
no tiene nada que ver con los comienzos (...). El término origen no significa
el proceso de llegar a ser a partir de aquello de donde se ha emergido,
sino mucho más, aquello que emerge del proceso de llegar a ser y desaparecer. El origen
se yergue en un flujo del devenir como un remolino (...) su ritmo es evidente
sólo para la doble mirada”³⁴².*

Introducción

La resignificación del objeto y propósito de la actividad filosófica no podría llevarse a cabo sin una redefinición simultánea de su práctica, sus instrumentos y sus metodologías. Si el filósofo debe en adelante comportarse como un médico y, como tal, no sólo diagnostica las patologías propias de su tiempo, sino también busca los medios de curación y apunta a una terapia de esta, es necesario utilizar nuevos instrumentos y procedimientos, que le permitan llevar a cabo mejor su tarea. De hecho, consideramos que uno de los aspectos que más justifican y reflejan la caracterización del filósofo como médico de la cultura es su propia práctica filosófica, en opinión de Nietzsche en muchos

³⁴¹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado II*, § 2, p. 485.

³⁴² BENJAMÍN (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Tauros, p. 35.

aspectos similares al diagnóstico de los síntomas, el trabajo de laboratorio y la prescripción de nuevas fórmulas terapéuticas. Nos ocuparemos en este capítulo con mayor detalle de estas herramientas que caracterizan fundamentalmente la nueva práctica filosófica: la genealogía, la fisiología y la sintomatología. Para luego concluir con el ejercicio de esta práctica aplicado y desplegado sobre la historia de la filosofía cuando se ocupa de la enfermedad moderna; el nihilismo, a partir de sus fuentes: el socratismo y el cristianismo. Allí entenderemos todo su poder diagnóstico, para cumplir así con el ciclo de una mirada clínica, que pasa de la descripción de la enfermedad, a la prescripción y a la cura.

La filosofía de Nietzsche entonces se nutre de tres herramientas terapéuticas: la mirada genealógica, la fisiológica y, por último, la sintomatológica. Con la genealogía puede conocer las condiciones históricas que proporcionaron el advenimiento de un cierto valor. Con la fisiología, por otro lado, proporciona un conocimiento de los estados fisiológicos, es decir, un conocimiento de la gradación de la voluntad de poder. Y con la sintomatología se puede identificar, en esos elementos que lo genealógico desde el sentido histórico descubre en lo fisiológico, la caracterización de una enfermedad. Se entiende así que la mirada genealógica permite, aplicada en una perspectiva fisiológica, penetrar sintomáticamente los fenómenos de los que se ocupa nuestro filósofo a modo de patologías.

Estas herramientas que introduce para su nueva práctica filosófica Nietzsche no solo responden a la necesidad propia de esa nueva óptica, sino que expresan un contexto histórico en el conocimiento que caracterizó parte del siglo XIX y del que Nietzsche no escapó, la incursión y dominio del desarrollo científico de la biología con Darwin y de la historia con las escuelas historiográficas de su tiempo, en general, el desarrollo de las Ciencias Naturales y la formalización de las llamadas Ciencias del Espíritu, a la luz del método científico. Y no es que consideremos a Nietzsche un representante de estas corrientes tan significativas para su época, sino todo lo contrario, a ellas llega a enfrentarse de la única manera en que le es posible, resignificando sus elementos característicos.

Conozcamos entonces estas herramientas que dotan a la filosofía de una práctica terapéutica, tan singular y necesaria en nuestro tiempo.

1. Horizonte genealógico

La genealogía es, sin duda, uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Nietzsche, y es quizás también el procedimiento reconocido por Nietzsche que más valor e importancia tienen como condición para la posibilidad de realizar su proyecto filosófico: a través de la genealogía y, en particular, de *Sobre la genealogía de la moral*, Nietzsche considera haber realizado los "*trabajos preliminares (...) para una transvaloración de todos los valores*"³⁴³. El método³⁴⁴ genealógico ya está claramente en funcionamiento en *Humano demasiado humano*³⁴⁵, e incluso, aunque de forma bastante

³⁴³ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Ecce homo. Sobre la genealogía de la moral*, p. 845.

³⁴⁴ Designar a la genealogía como método puede resultar problemático por la carga que la tradición le ha conferido, dotándolo de un sentido y un significado que aseguran la verdad y lo sitúan exclusivamente en el ámbito científico, en contraposición a la filosofía. Se han suscitado amplios y profundos debates en torno a la idea de un método para el saber filosófico que busque la senda segura de su conocimiento, pues para algunos, es precisamente la sinuosidad de su camino, su tránsito accidentado y su terreno escabroso, lo que ha conferido a su conocimiento la potencia que posee. Según la tradición, sin método, la verdad del conocimiento es pura casualidad y la ciencia podría degenerar en cualquier momento en algo arbitrario. El método es el aval de todo conocimiento científico, determinando qué es ciencia, ya que tras el viejo ordo teológico no queda lugar en el mundo para la ingenuidad de una verdad revelada. Con los inicios de la modernidad, se ha perdido una antigua confianza, la vida se ha vuelto incierta y los seres humanos se encuentran inseguros, abandonados a sí mismos y a sus propias fuerzas, buscando así una relación segura con la verdad que solo el método puede garantizar. Este desempeñaría el papel de una guía que asegure la veracidad de los juicios producidos, es decir, opera como un conjunto de reglas cuya estricta observancia debe conducir a la verdad y prevenir el error. Sin embargo, Nietzsche nos enseña que lo crucial del método son los motivos que llevan al ser humano a desearlo, necesitarlo y buscarlo, pues detrás del método se esconde nuestra insaciable sed de seguridad y se revela el temor constante a la incertidumbre. Aquí, el método se convierte en una especie de garantía, en un pasaporte frente a la inmensidad del conocimiento que nos conduce a un puerto seguro y nos traza la ruta de acceso. A pesar de todo, Nietzsche no deja de situar al método y su valor determinante en el trabajo filosófico. MA I § 635: "...sobre el conocimiento del método se basa el espíritu científico y, si esos métodos se pierden, todos los resultados de la ciencia no podrían impedir una nueva invasión de superstición e insensatez" (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano*, p. 269). No deja de tener interés, a propósito de esta cita, señalar cómo el espíritu de la ciencia no radica ya tanto en los presupuestos metafísico-morales de los que habla en *El nacimiento de la tragedia*, como en el carácter metódico del conocimiento científico. Aún más, podemos señalar como última consideración, aunque la relación de nuestro filósofo con la ciencia y su método no es el objeto de nuestra investigación, que la genealogía, apoyándose en la ciencia, la transforma en tanto convierte a la ciencia en objeto y la pone en función de la crítica, la genealogía se considera así un ejercicio metódico -de espíritu científico- aplicado a la indagación de las condiciones bajo las cuales se producen nuestros valores e ideas.

³⁴⁵ Cf. por ejemplo en MA I, *Para la historia de los sentimientos morales*: §§ 39 y 45 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, pp. 97 - 100), *Origen de la justicia*: § 92

incipiente y casi imperceptible, en *El nacimiento de la tragedia*³⁴⁶, permaneciendo presente hasta *El Anticristo*³⁴⁷.

La mirada genealógica permite a Nietzsche ver detalladamente las formas en que la filosofía ha abordado los problemas que se ha planteado y los caminos que ha recorrido para responderlos. Identifica, bajo la perspectiva genealógica que introduce un sentido histórico, cómo esta tradición se repite en los mismos esquemas, transita los mismos caminos y termina, como la figura del perro que se muerde la cola, autodestruyéndose, perdiendo su horizonte, haciendo más crónica su enfermedad. Seguir la manera en que Nietzsche extrae de lo acontecido una ruta distinta, una nueva interpretación, un nuevo sentido o un acallado valor, nos hace entender que su labor como médico filosófico o médico de la cultura habla de un propósito y origen distintos³⁴⁸. ¿Cómo la mirada genealógica se despliega en el pensamiento de nuestro autor para dotar a su filosofía de un carácter terapéutico? Será sin duda una de las preguntas centrales que atraviesan este capítulo y para la cual se exige tratar inevitablemente su concepción sobre la historia. No se trata de considerar la genealogía como historia en el sentido convencional, ni como “historia natural” según Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*; en cambio, la genealogía

(NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, pp. 112 - 113), *Origen del culto religioso*: § 111 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 125 – 127), *Origen de lo cómico*: § 169 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 151 - 152), *Origen de la fe*: § 226 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 171), *El nacimiento del genio*: § 231 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano I*, p. 173), MA II, VM, *El origen del gusto por las obras de arte*: § 119 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, pp. 307 – 308), *Origen y utilidad de la moda*: § 209 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II*, pp. 330 – 331), MA II, WS, *Donde ha surgido la doctrina de la libertad de la voluntad*: § 9 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 376), *Origen de los derechos*: § 39 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 389) y la confirmación de Nietzsche en el prólogo *Sobre la genealogía moral* § 2: “— Mis pensamientos acerca de la *procedencia* de nuestros prejuicios morales —pues de eso es lo que trata este escrito polémico— tiene su expresión primera, parca y provisional en aquella colección de aforismos que lleva el título de *Humano demasiado humano*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 454).

³⁴⁶ En cierto sentido, el término “*Geburt*” (nacimiento) equivale a “*Ursprung*” (origen), “*Entstehung*” (origen, génesis) o “*Herkunft*” (origen, procedencia). En un sentido muy similar a otras investigaciones genealógicas de la obra de Nietzsche, aunque en esta etapa todavía no está directamente relacionado con el problema moral, *El nacimiento de la tragedia* busca precisamente determinar el origen o génesis de la tragedia, así como el desarrollo histórico que llevó a su muerte.

³⁴⁷ *El Anticristo* en su conjunto puede ser visto como una genealogía del cristianismo, es decir, del desarrollo histórico que elevó una cierta forma de vida (Jesús) a una religión (cristianismo) e institución (Iglesia).

³⁴⁸ Una filosofía que pueda pensarse en términos de terapia, de salud y enfermedad es un fiel ejemplo de ello.

se ocupa de la historia en sus comienzos y en su aparición, *Entstehungsgeschichte*, “historia efectiva de la moral” (*wirkliche Historie der Morale*³⁴⁹).

En este sentido, y recordando los términos del análisis de Nietzsche sobre los diferentes tipos de uso de la historia en su *Consideración intempestiva II*, podemos afirmar que la genealogía se manifiesta como un tipo particular de historia orientada al servicio de la vida³⁵⁰, o más específicamente, como la historia practicada por la “ciencia médica” adoptada por la filosofía³⁵¹; es decir, el médico filosófico o el médico de la cultura. Cabe señalar, sin embargo, que esto es diferente a afirmar, como Nehamas, que la genealogía “no es más que historia, correctamente practicada”³⁵². Es sabido que Nietzsche tiene una relación compleja con la historia; por una parte, destaca la importancia de que la filosofía incorpore la historia (oponiéndose a las tendencias metafísicas e idealistas que ven las cosas “*sub specie aeterni*” y las transforman en “momias”)³⁵³, pero, por otra parte, critica duramente la historia como disciplina, al menos tal como se practicaba en su época³⁵⁴. Así pues, aunque tiene claramente un fuerte componente histórico, pues se trata, en particular, de poner en práctica el “sentido histórico” –sentido, afirma Nietzsche, del que los filósofos³⁵⁵ han carecido generalmente–, la genealogía de Nietzsche parece distinguirse de la historia “simple” en al menos tres aspectos fundamentales: en primer lugar, la genealogía no cuenta una “historia” lineal o exhaustiva, se mueve de adelante hacia atrás y es altamente selectiva en relación con sus objetos; en segundo lugar, no es ni pretende ser exacta, no se ocupa de hechos, sino de hipótesis, probabilidades, plausibilidades y al hacerlo es a la vez crítica y evaluativa;

³⁴⁹ Sobre la genealogía de la moral. Prólogo § 7, p. 458. *Historie* es el relato científico de la *Geschichte*, que es lo que se cuenta que ocurrió.

³⁵⁰ Cf. HL, Prólogo: “Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida”. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 696).

³⁵¹ Cf. GM, I § 17. (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 482 – 483).

³⁵² Cf. NEHAMAS (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge Mass, Harvard University Press, p. 246, n. 1. Cf. también para defensa de esta posición GEUSS (2001).

³⁵³ Cf. GD, I “razón” en la filosofía: § 1. (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 630 – 631).

³⁵⁴ Cf. en particular UB II, Prólogo: “Esta consideración es también intempestiva porque yo trato de entender como un daño, como una enfermedad y un defecto de nuestra época algo de lo que está orgullosa con razón, su formación histórica, porque llego a creer incluso que todos sufrimos de una fiebre de consunción histórica y que por lo menos todos deberíamos reconocerlo”. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 696). Cf. también UB II, §§ 1,4,6 y 10.

³⁵⁵ Cf. MA I § 2 (*Humano demasiado humano II*, p. 70); GD, I “razón” en la filosofía § 1. (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 630 – 631).

por último, la genealogía no se practica como un fin en sí misma, sino subordinada al objetivo práctico de promover la vida o la salud. Si bien puede entenderse como un cierto desarrollo del "sentido histórico", la "genealogía" o "*wirkliche Historie*" de Nietzsche transforma profundamente el significado de la historia tradicional, haciendo que el término "historia" resulte claramente insuficiente para describir plenamente el alcance y el propósito de la genealogía³⁵⁶.

Podríamos entender, según el mismo Deleuze en su texto *Nietzsche y la filosofía*, que en la forma de preguntar radica la diferencia que introduce el método genealógico con su perspectiva histórica: "*¿Entonces qué? Exclamé con curiosidad. ¿¿Entonces quién? deberías de haber preguntado! Así habla Dionisios, después se calla, de la manera que le es particular, es decir, seductoramente*"³⁵⁷. Se pregunta ahora por las pretensiones que se exponen en una representación, quién hay detrás de la misma, y esto significa referirse a los fenómenos como síntomas. La filosofía es, entonces, un ejercicio de memoria, una herramienta que se enfrenta al olvido y lo paraliza, pues hay que hacer memoria sobre la procedencia de tantas cosas, de sus relaciones y transformaciones. En ese sentido puede decirse con Nietzsche que: "*la filosofía, tal como la sigo reconociendo, esto es, como la forma más general de la historia, como ensayo de describir de algún modo el devenir heracliteano y reducirlo a signos (de traducirlo por así decirlo a una especie de ser aparente y momificarlo)*"³⁵⁸. Pero cuidado, advierte Nietzsche, no se trata de tener buena memoria, pues muchos pensadores se dan por satisfechos y aliviados explicando algo cuando lo refieren al hábito o a la costumbre, y faltos de sentido genealógico no se preguntan ¿cómo son posibles las costumbres y los hábitos? Esa debió ser la pregunta, de lo contrario sucede que se agota la concepción del signo -que entraña mirar genealógicamente los fenómenos- en una reducida referencia insuficiente y obsoleta.

Si bien nos ocuparemos de la sintomatología como herramienta terapéutica de

³⁵⁶ Cf. JANAWAY (2007, *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche's "Genealogy"*, Oxford, Oxford University Press. pp. 10-15). Para un análisis del significado de la historia en Nietzsche y de su relación con la genealogía, cf. FOUCAULT (2001) y DENAT (2008).

³⁵⁷ DELEUZE (1994). *Nietzsche y la filosofía*. "Formulación de la pregunta en Nietzsche". Traducción de Carmen Artal. Editorial Anagrama, Barcelona, p. 110.

³⁵⁸ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF – 1885, 36[27], p. 802.

nuestro filósofo, es necesario comprender que en tanto los fenómenos son signos se requiere de una herramienta para descodificarlos, y esa no es otra que la genealogía, un tipo de hermenéutica cuyo carácter es multidisciplinar, selectivo y reconstructivo: “— y *mi mirada se fue agudizando cada vez más para la más difícil y engañosa forma de deducción retrospectiva, en la que se comete la mayor parte de errores — la deducción que va de la obra al autor, de la acción al agente, del ideal a aquel que precisa de él, de cualquier modo de pensar y valorar a la necesidad que está al mando por detrás*”³⁵⁹. Esta es la visión aguda que procura la genealogía, que no es en Nietzsche producto de un ejercicio especulativo, ni un examen de conciencia, sino que hace parte y expresa la formación y las vivencias del filósofo. Lo primero porque, sin duda, la filología lo acercó a la mirada histórica como ejercicio de investigación. Y lo segundo, dada su concepción de la filosofía como sintomatología y del filósofo como pedagogo y médico, sin olvidar la experiencia personal de Nietzsche con la enfermedad.

Es necesario, para entender la herramienta terapéutica de la genealogía, abrimos a la reflexión en torno a la concepción de historia que desarrolla Nietzsche, de forma tal que podamos entender de qué manera, al introducirla en la filosofía, ocurre un giro que le hizo comprender el ejercicio filosófico de un modo más extenso y profundo que los filósofos de su época, igual que ocurriría con la filología.

1.1 Sobre la idea de historia³⁶⁰

En sus *Consideraciones intempestivas II*, Nietzsche ofrece una crítica severa del historicismo y del hombre histórico, describiéndolo como un turista apático que vaga por el pasado, insensible ante un museo de hechos espirituales, y constantemente absorbiendo información trivial. Este hábito embota su sentido histórico, y anula su

³⁵⁹ *La gaya ciencia*. § 370, p. 885.

³⁶⁰ Aunque las "Consideraciones intempestivas II" indudablemente han sido las más atractivas para todos los intérpretes interesados en la teoría de la historia de Nietzsche, es notable que un número significativamente mayor de estos especialistas provienen del ámbito de habla alemana. Katrin Mayer ha realizado la investigación más profunda sobre la escritura de la historia de Nietzsche: *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"* [1998]. Christian Lipperheide se adentra en la visión de Nietzsche sobre la historia y su concepción de la posthistoria en *Nietzsches Geschichtsstrategien* (1999).

individualidad y creatividad³⁶¹. Este hombre entorpece la función práctica de la historia con la acumulación infinita de hechos, impidiendo cualquier desarrollo formativo. El historicismo³⁶², así, ignora los problemas esenciales de la cultura y los criterios de selección necesarios para acceder al pasado

Este texto, publicado en febrero de 1874 y escrito en apenas cinco meses, destaca entre todas sus *Consideraciones intempestivas* por ser el primer paso de Nietzsche hacia una “lucha cultural” independiente, desligándose de las influencias y compromisos asociados con la “revolución” cultural wagneriana. ¿Por qué abordar el problema de la historia? Esta preocupación surgió tras las duras críticas y malentendidos que enfrentó por su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872). La crucial cuestión del valor de la historia para la vida representaba una defensa necesaria contra la filología “ortodoxa”, que lo acusó de no respetar la búsqueda de la verdad (Wilamowitz). Así, Nietzsche polemizó no solo contra aquellos que despreciaron su trabajo filológico en *El nacimiento de la tragedia*, considerándolo un síntoma de una enfermedad histórica, sino también contra la “naturalización” del presente promovida por los seguidores más conservadores de Hegel.

Esta visión del sentido histórico representa un cambio significativo que marca la transformación que la filosofía de la historia experimentaría después de Hegel, al separar la filosofía de la vida. Con Nietzsche y su perspectiva genealógica, el concepto de vida se convierte en el criterio para juzgar la historia de manera normativa. Según este enfoque, la historia debe ser considerada en función de cómo sirve a la vida, no al revés³⁶³. La conciencia histórica se subordina a las condiciones de salud y a las

³⁶¹ Cf. UB II § 1. (*Consideraciones intempestivas II*, pp. 697 – 702).

³⁶² “Aquí radica también el meollo de la doble estrategia que se persigue en este escrito: en el plano obvio se orienta contra el historicismo, pero en el trasfondo, ante todo contra la filosofía de la Historia. Porque ésta produce inconscientemente el historicismo: con su fracaso lo liberó y, junto con él, a «la enfermedad histórica» que ahora ataca a la «fuerza plástica» de la vida”. (KITSTEINER [1996]. “Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des «umhüllenden Wahns» als geschichtsphilosophische Kategorie”, en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, D. Borchmeyer (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, pp. 48-88, p. 65.

³⁶³ “A través de Nietzsche, se separan efectivamente el historicismo y los motivos de la filosofía de la vida procedentes de Schopenhauer”. (SCHLÄDELBACH [1975], como se citó en ARENAS. (2001. “La historia de Nietzsche”. *A parte Rei: revista de filosofía*. No. 21, p. 2). Desde Schopenhauer la historia pierde interés en tanto que conocimiento y se transforma, antes que otra cosa, en un problema de la vida, y por ello el giro nietzscheano es justamente poner a la vida como criterio regulador.

posibilidades de ascenso de lo viviente; los fenómenos de la vida ya no están obligados a rendir cuentas ante la conciencia histórica, sino que es la vida la que establece las normas y determina el curso de los acontecimientos.

Nietzsche dirigió una crítica constante hacia la historia que perpetúa y siempre presupone un punto de vista suprahistórico³⁶⁴; una forma de historia cuya función sería reunir, en una totalidad que se cierra sobre sí misma, la diversidad reducida del tiempo; una narrativa que busca la reconciliación al permitirnos reconocernos en todas partes y dar forma a todos los desplazamientos pasados como una armonización forzada; una perspectiva histórica que, al mirar hacia atrás, proyecta una visión apocalíptica, reificando la humanidad al reunir los fragmentos dispersos bajo un sentido preconcebido, similar a la historia hegeliana y su espíritu absoluto, así nos lo señala el propio Nietzsche:

“(…) el bienestar del árbol que reposa en sus raíces, la felicidad de saberse no del todo un producto del capricho y de la contingencia, sino heredero, flor y fruto de un pasado, y así disculpado, y aun justificado en su existencia —he aquí lo que ahora se define de preferencia como el sentido histórico propiamente dicho”³⁶⁵.

En esta concepción de los historiadores, se busca un fundamento fuera del tiempo; se pretende juzgar todo desde una supuesta objetividad apocalíptica, que presupone una verdad eterna, un alma imperecedera y una conciencia siempre estática. Desde este enfoque suprahistórico, el sentido histórico queda aprisionado en una consciencia de objetividad³⁶⁶, de la cual solo se puede escapar mediante una mirada disruptiva, que

³⁶⁴ UB II § 1. (*Consideraciones intempestivas II*, pp. 697 – 702).

³⁶⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 708. Nietzsche hace referencia al punto de vista hegeliano. El historiador tradicional, en ese “nosotros” del que habla, adopta una personalidad colectiva. Su propósito es descubrir la necesidad que lo convierte en heredero del pasado, invocando leyes históricas que lo hacen esencial. De este modo, alcanza la universalidad no a través de la acción como conquistadores o héroes, sino autoconcienciándose como el camino del Espíritu. Cfr. HEGEL (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de J. GAOS, Madrid, Alianza, pp 59 ss.

³⁶⁶ “Lo que convierte a una historia en Historia nunca puede derivarse únicamente de las fuentes; requiere de una teoría de las historias posibles para lograr, de entrada, que las fuentes hablen. La parcialidad y la objetividad se entrecruzan entonces de una manera nueva en el campo de tensión formado por la construcción teórica y la exégesis de las fuentes. Para la investigación, lo uno sin lo otro no tiene sentido”. (KOSELLECK [1993]. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, pp. 206 - 207).

disemina y fragmenta. Así pues, la historia será realmente efectiva si logra introducir elementos discontinuos³⁶⁷.

Cuando el sentido histórico se ve subyugado por este punto de vista suprahistórico, la metafísica puede apropiárselo y, al enmarcarlo dentro de una conciencia objetiva, imponerle su propia petrificación. Por otro lado, el sentido histórico del genealogista escapa a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía, siempre y cuando no se ancle en ningún absoluto. Debe ser simplemente la agudeza de una mirada que distingue, diferencia, dispersa y permite que las separaciones y los márgenes jueguen libremente; una mirada disociativa capaz de desafiar su propia unidad³⁶⁸ y guiar al ser humano soberanamente hacia su pasado. A través de esta mirada, se revela que vivimos sin referencias concretas; nada en la historia, a pesar de los esfuerzos del espíritu historicista, sigue un método definido, sino que se ve impulsado por el azar que promueve la tensión entre las fuerzas³⁶⁹ y los acontecimientos.

³⁶⁷ “No debe imaginarse, confiando en la apariencia, que algunas disciplinas históricas han ido de lo continuo a lo discontinuo, mientras que otras -a decir verdad, la historia a secas- irían de la abundancia de discontinuidades a las grandes unidades ininterrumpidas. En realidad, es la noción de discontinuidad la que ha cambiado de *status*. Para la historia, en su forma clásica, lo discontinuo era a la vez lo dado y lo impensable: lo que se ofrecía bajo la forma de acontecimientos, instituciones, ideas o prácticas dispersas; y aquello que el discurso del historiador debía contornear, reducir, borrar para que apareciera la continuidad de los encadenamientos. La discontinuidad era ese estigma del desperdigamiento temporal que el historiador estaba encargado de suprimir de la historia. Ahora se ha convertido en uno de los elementos fundamentales del análisis histórico. En él aparece con un triple papel. Constituye, ante todo una operación deliberada del historiador (y no ya lo que encuentra, a su pesar, en el material que debe tratar): pues éste debe, por lo menos como hipótesis sistemática, distinguir los niveles posibles de su análisis, y fijar las periodizaciones que les convienen. Es también el resultado de su descripción (y no ya aquello que debe eliminarse bajo el efecto de su análisis): pues lo que busca descubrir son los límites de un proceso, el punto de inflexión de una curva, la inversión de un movimiento regulador, los límites de una oscilación, el umbral de un funcionamiento, la emergencia de un mecanismo, el instante de desorden de una causalidad circular. Es, finalmente, un concepto que el trabajo no cesa de especificar, y no ya ese vacío puro y uniforme que separa en un solo movimiento dos figuras positivas; adopta una forma y una función diferentes según el dominio y el nivel a los que se le asigne”. (FOUCAULT [1983]. “Contestación al Círculo de Epistemología”, en: TERÁN [Compilador]. FOUCAULT (1983). *El discurso del poder*. México, Folios editora, pp. 89-90).

³⁶⁸ UB II § 1. (*Consideraciones intempestivas II*, pp. 697 – 702).

³⁶⁹ GM, III § 26: “Su pretensión más noble se reduce hoy a ser *espejo*; rechaza toda teleología; ya no quiere «demostrar» nada; desdeña hacer el papel de juez y en eso encuentra su buen gusto —afirma tan poco como niega; hace constatar, «describe» [...] Todo esto supone un alto grado de ascetismo; pero al mismo tiempo un grado aún más alto de *nihilismo*, ¡no nos engañemos!” (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 556).

Si comprendemos que la mirada histórica en Nietzsche se expresa como lo temporal e intemporal (lo histórico y ahistórico) en relación³⁷⁰, entonces el pasado cobra aquí otra perspectiva, y es allí en donde ocurre una de sus mayores rupturas con la mirada de los filólogos e historiadores tradicionales. Mencionábamos la importancia de entender el concepto de historia, que tradicionalmente se concibe en relación con el pasado y la percepción que se tiene de él. Además, está conectado con una visión lineal del tiempo donde el pasado precede al presente y se espera que el futuro siempre sea posterior y mejor. Esta concepción lineal alberga la noción de progreso, la cual ha sido objeto de crítica por parte de algunos filósofos contemporáneos a principios del siglo XX. Con Nietzsche no existe la posibilidad de tal linealidad -de ello parte su concepción sobre el eterno retorno-, lo pasado no está anquilosado, no "fue". Los historiadores "objetivos"³⁷¹, apegados a los "grandes acontecimientos" y marcando tal linealidad están en busca del hecho, de lo agotado, de lo fósil, y bajo esa mirada solo pretenden la exhibición del museo, la historia oficial, pues qué es un archivo sino aquello que puede ser dicho, o que debe ser dicho, y conceptos como, lo clásico y lo tradicional son el pasaporte que legitima la evidencia y el expediente³⁷². En ese sentido, la historia para Nietzsche no puede ser considerada como el ejercicio de relatar o describir lo "acontecido"; por el contrario, ella será siempre la posibilidad de descubrir, y, sobre todo, de crear³⁷³. Cuando emprendemos un ejercicio de crítica genealógica, reconstruimos,

³⁷⁰ UB II § 1: "Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas*" (*Consideraciones intempestivas II*, p. 699)

³⁷¹ NF - 1873, 29 [57]: "«Tomar todo objetivamente», no enojarse por nada, no mar nada, «comprender» todo — a eso se le llama ahora «sentido histórico». A los gobiernos les gusta tanto favorecer un tal sentido, como han favorecido la hegelienaria; pues los hace dóciles y flexibles (...)". (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 506).

³⁷² "La intención de Nietzsche es destruir la creencia en un pasado histórico del que se puede sacar una sola verdad sustancial. Para él, como para Burckhardt, hay tantas "verdades" sobre el pasado como hay percepciones individuales. El estudio de la Historia, por lo tanto, nunca debería ser un fin en sí mismo, sino sólo un medio hacia un objetivo vital. Así, Nietzsche distingue dos métodos de observación: uno que niega la vida y que reivindica para sí la única, permanente, verdadera y "auténtica" forma de contemplación; y otro que afirma la vida y que permite tantas apreciaciones de la Historia como interpretaciones individuales de sentido existen. El afán de un concepto de Historia único, perenne y "auténtico" sería una reliquia de la necesidad cristiana de creer en un Dios verdadero; o un producto de la ciencia positivista, con su dogma de un solo, absoluto y obsoleto conjunto de leyes naturales. A ambos conceptos de verdad y a sus equivalentes artísticos —el romanticismo y el naturalismo— Nietzsche les contrapone la relatividad de cualquier apreciación de la realidad". (WHITE [1992], *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de cultura económica, p. 427).

³⁷³ "Tenemos un pasado, pero nos damos una Historia. Y nos la damos a la luz de un diseño —un diseño de lo que somos y lo que queremos ser: de ello depende lo que hemos sido. No es el pasado el que nos

descubrimos y en ese sentido creamos, “redimiendo”³⁷⁴ un pasado siempre oculto, pero vivo y que se vincula con nuestra concreta existencia.

La La historia deja de ser meramente conocimiento y se convierte, ante todo, en un tema esencial para la vida³⁷⁵. Para nuestro filósofo, es en este ámbito donde la memoria, la historia, el recuerdo y el olvido adquieren sentido y valor; como se indica en el primer numeral (§ 1) de *Consideraciones intempestivas II*, es aquí donde se distingue al hombre del animal. Sin embargo, esta distinción no impide que la historia también pueda convertirse en un obstáculo para la vida, a menos que se comprenda que el olvido, no el recuerdo, constituye su condición más fundamental y general. El olvido es esencial para la felicidad y la acción de los seres vivos, posible principalmente en un presente indivisible.

Nietzsche señala que hay un privilegio de lo atemporal o ahistórico sobre lo histórico o temporal³⁷⁶, sin desestimar que lo temporal le brinda al hombre la capacidad de un horizonte³⁷⁷ o perspectiva necesaria a todo ser y hacer. Para entender la condición de lo ahistórico que con nuestro filósofo hemos señalado, es preciso afirmar que se reconoce que toda acción de los hombres –acción en sentido estricto, es decir, creación– contiene necesariamente el elemento privilegiado de lo atemporal y que en ese sentido es donde se hace evidente su importancia y relación con lo histórico. La condición de lo ahistórico está emparentada con la fuerza plástica, fuerza que todo lo rige. Pero ¿qué es ella?, o mejor aún ¿cómo precisar su capacidad para establecer los “límites donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero del presente”? Ese es el punto donde sería crucial conocer con precisión la magnitud de esa fuerza,

determina y define, sino que, en tanto le conferimos al pasado que tenemos una estructura significativa... y a través de ella lo convertimos en nuestra historia, en nuestro "haber-sido" [...] nos definimos a nosotros mismos mediante nuestra propia historia". (BURGER [2007]. *Im namen der Geschichte. Vom Mißbrauch historischer Vernunft*. Hannover, Klampen, p. 36).

³⁷⁴ Sobre este aspecto de la dimensión redentora de la historia ver *Las Tesis de la historia* de Walter Benjamín,

³⁷⁵ UB II § 1. (*Consideraciones intempestivas I*, p. 697 – 702).

³⁷⁶ No se confunda lo ahistórico o atemporal, cuyo sentido vamos a tratar en las siguientes líneas, con lo metahistórico.

³⁷⁷ UB II, § 1: “(...) Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte, y por otra parte demasiado egoísta como para integrar la propia perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente”. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 699).

“...fuerza para desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, e incorporarlo a uno mismo, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas”³⁷⁸, esta fuerza pertenece a un ser humano, a un pueblo y a una cultura. La “fuerza plástica” otorga un carácter práctico al concepto de historia según Nietzsche, en contraposición a la linealidad y continuidad que promovían un conocimiento de lo “siempre igual”.

Pensemos de cerca el carácter mismo de lo histórico a partir de aquello que Nietzsche señala respecto de la temporalidad, expuesto en el primer numeral (§ 1) de sus *Consideraciones intempestivas II*³⁷⁹. El animal ignora lo que es el ayer y el hoy – estado atemporal o ahistórico-, característica propia del olvido, lo que le permite brincar incesantemente, inundarse del instante presente, reposar siempre en su umbral. Esta acción revela la inmediatez apuntalada en el principio de placer (que establece también su displacer y disgusto). Obsérvese también la propiedad que se le atribuye al lenguaje, este fija, hace presente lo ausente y actual lo pasado, en ese sentido entonces, el pasado siempre es presente, siempre está vivo, no es el “ya fue” en el lenguaje es el, “Me acuerdo”. Ahora bien, la referencia al olvido tiene que ver con la no pronunciación, más exactamente con el no decir. Es el decir (o un tipo de decir) en donde el hombre vive en melancolía y hastío, un decir que no mueve a la acción, que inmoviliza diluyendo la fuerza del momento presente, y enunciar un decir es afirmar un pensamiento en el que las palabras anquilosan, petrifican el alma, pues con ellas se pretende fijar, representar, contar, narrar el origen; las palabras designan aquí un modo de vida, una tipología valorativa, un vínculo con el pasado.

³⁷⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 698.

³⁷⁹ UB I, § 1: “Observa el rebaño que ante ti desfila apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy, corre de un lado a otro, come, descansa, hace la digestión, vuelve a correr, y así desde la mañana a la noche, de un día tras día, atado a muy poca distancia con su placer y displacer a la estaca del momento y, por ello, sin melancolía ni hastío. Ver esto le duro al hombre humano porque ante el animal se jacta de su humanidad [*Menschentum*] y, sin embargo, mira envidioso la felicidad de este -pues lo único que quiere es vivir de igual modo que el animal, sin hastío ni dolores, pero lo quiere como el animal. Un día el ser humano le pregunta al animal « ¿por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?». Y el animal quiere responderle y decir: «Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir», pero ya olvidó también esa respuesta y se calló, de suerte que el ser hombre se quedó asombrado (...) Pero se asombró también de sí mismo por no aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él. Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro de va, siguiendo de la nada y desapareciendo de la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma y perturba el reposo de algún instante posterior.” (*Consideraciones intempestivas I*, p. 697).

Esta forma de expresión señala la diferencia entre el animal que vive feliz en el presente y el ser humano cargado con el peso y el paso del tiempo, por su pasado, por el lenguaje que lo traduce a manera de una carga y lo actualiza en su propia existencia, un decir que pretende querer la felicidad del animal, pero que realmente nos muestra que no la quiere como éste; es en su forma de querer donde radica su infelicidad: ¿cómo lo quiere y cómo ese querer contiene los valores que preservan el ayer y el hoy, que preservan una memoria fosilizada, a la manera del *Funes*³⁸⁰ de Borges? La felicidad del animal asombra al hombre porque en este otro ve su propia incapacidad de olvido, incapacidad que lo ata irremediabilmente al pasado como una cadena que pesa e impide el presente, que impide la acción libre, la acción sin déficit, pues es todo lo que ella puede ser, realización plena, fuerza desbordante, no repetición sino diferencia, ruptura, experiencia³⁸¹.

El animal, afirma Nietzsche, vive de manera no histórica, ahistórica, sin memoria, no recuerda el ayer y el hoy, olvida inmediatamente; esta es la condición en la que se juega la plena realización de la acción: lo ahistórico³⁸² es aquello sin aplazamiento, sin

³⁸⁰ Véase Borges.(1944). *Funes el memorioso*, en *Ficciones*. Editorial Sur. Buenos Aires. Esta historia extraordinaria se sitúa en 1887 y relata la vida de un joven indio de Uruguay, Ireneo Funes, quien quedó paralizado de manera irreversible tras un accidente a caballo, pero de repente adquirió una memoria absoluta. Veía sin mirar, oía sin escuchar y olvidaba casi todo, excepto lo más trivial y antiguo, según la narración de Borges. Después del accidente, Funes recuperó el conocimiento y experimentó un presente extremadamente vívido y detallado, además de retener las memorias más remotas y triviales. A pesar de darse cuenta de su total invalidez poco después, este hecho apenas lo afectó. Para él, la pérdida de la capacidad de actuar y moverse era un precio insignificante comparado con su memoria infalible y la capacidad casi sacrilega de percibir y retener todo. Funes murió prematuramente en 1889 por una congestión pulmonar, coincidentemente el mismo año en que Nietzsche cayó en la locura. Surgió el rumor de que fue su sobrecargada memoria la que destruyó su vida; lo cierto es que fue la causa de su invalidez. En todo caso, Borges sugiere que este prodigio de memoria no estaba dotado para el pensamiento. Para pensar, se necesita olvidar diferencias, comparar cosas distintas, generalizar y abstraer. En el mundo de Ireneo Funes, dominado por la memoria, solo existían particularidades.

³⁸¹ Tanto en "Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas" como en la "Consideración intempestiva I" acerca de David Friedrich Strauß, Nietzsche había previamente resaltado ciertos aspectos de esta historia, la cual es considerada nihilista desde una perspectiva positivista, una característica que continuó manteniendo hasta *Sobre la genealogía de la moral. Tercer Tratado* § 26: "Su pretensión más noble se encamina ahora a convertirse en espejo; rechaza toda teleología; ya no pretende demostrar nada; se niega a jugar al juez y con ello muestra su buen gusto —afirma tan poco como lo que niega; constata, 'describe' [...] esto es ascético en alto grado; pero no hay que confundirse: al mismo tiempo es nihilista, en un grado más alto todavía". (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 556).

³⁸² UB II, § 1: "(...) Vive así el animal en forma ahistórica; pues se funde en el presente como un número, sin que quede restante ninguna extraña fracción, no sabe fingir, no oculta nada y en todo momento aparece por entero como lo que es, por lo que no puede ser en modo alguno no más que sincero". (*Consideraciones intempestivas II*, p. 697).

contención. El hombre, por el contrario, se encuentra atado a su pasado, que determina y prefigura su hacer, impidiéndole vivir el instante presente, pleno, como lo que es, sincero. Aquí Nietzsche expresa la relación del hombre con las fuerzas que determinan el pasado: la memoria y el olvido³⁸³, solo por la forma en que el hombre se vincula con ellas respecto a su pasado se entenderá de qué manera sirve la historia a la vida. Nietzsche alude a la fuerza plástica como el ejercicio o la capacidad de olvidar, pero también de recordar³⁸⁴. Se trata, en relación con el olvido, de entender –desde la crítica que hace nuestro filósofo a la enfermedad de lo histórico- cómo la saturación de la memoria produce su máxima representación en el hombre del resentimiento, aquel incapaz de olvidar o recordar lo que es necesario para vivir, el resentido se apega y se vincula a un pasado reactivamente. La debilidad de este hombre, cuya fuerza para olvidar está quebrantada³⁸⁵, es que fija siempre todo en su memoria, como huellas indelebles.

³⁸³ UB I, § 1: "(...) La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo porvenir -todo esto depende, en el individuo no menos en un pueblo, de que exista una línea que separe lo escrutable y claro de lo inescrutable y oscuro, de que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discierna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuando el sentir ahistórico". (*Consideraciones intempestivas I*, p. 699). Das Unhistorische, lo ahistórico, o también das Uberhistorische, lo suprahistórico, representa el otro remedio propuesto por Nietzsche para contrarrestar la enfermedad histórica, y es aquí donde su confrontación con la concepción histórica moderna se hace más evidente. Esta dicotomía entre lo histórico y lo ahistórico resuena con la distinción entre historia y mito que se desarrolla en *El nacimiento de la tragedia*.

³⁸⁴ "La historiografía crítica, que apenas cobra forma durante la redacción de la segunda intempestiva, acaba con la obtusa dicotomía entre la interpretación monumental y la interpretación anticuaria de la historia. Ella misma está al servicio de la vida o, para ser más precisos, en ella la «vida» misma se transforma en juez" (SALAQUARDA [1974]. "Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung". *Nietzsche-Studien* 13, pp. 1-45, p. 22). ¿Qué juzga? La historia. En este punto, diverge radicalmente de Hegel: ya no es la historia universal la que dictamina, sino la vida misma, UB II, § 6: "esa fuerza oscura, agitada, con un deseo insaciable de sí misma" (*Consideraciones intempestivas II*, p. 722). "Para Hegel, toda acción está mediatizada por la confianza en la razón que traspasa la historia; la vida, en el mejor de los casos, apenas llegaría a ser «administradora» del espíritu secular. Pero si por el contrario la «vida» es la que juzga sobre la historia, entonces introduce en este proceso sus propias categorías. Se llega entonces a una antropomorfización de la historia. Únicamente desde esta perspectiva la dicotomía entre «recordar» y «olvidar» se vuelve decisiva" (FREY [2015]. "Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia". *Cuicuilco*, 22[64], 271-290. Recuperado en 12 de abril de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000300014&lng=es&tlng=es).

³⁸⁵ UB II, § 1: "Imaginad el caso extremo, un ser humano que no posee la más mínima fuerza para olvidar y está condenado a percibir en todas partes un devenir; tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierden en ese flujo del devenir [...] como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo. A toda acción le corresponde el olvido: como del mismo modo para la vida, a todo lo orgánico no sólo le corresponde la luz, sino también la oscuridad". (*Consideraciones intempestivas II*, p. 698). Por ello, sería posible vivir casi sin memoria, incluso ser feliz, como demuestra el animal; pero sería totalmente imposible vivir siquiera un momento sin la capacidad de olvidar.

Para él toda excitación que se presente a su sensibilidad o a su pensamiento –tema que trabajaremos de forma más detallada cuando nos ocupemos del concepto de asimilación en la idea de enfermedad- le obliga a mostrarse al mundo con la pretensión de fijar, de anquilosar, de conservar. Sus huellas son por ello depresivas y venenosas, porque culpa de su impotencia a los objetos con los que se relaciona, incapaz de sustraerse a sus improntas, incapaz de olvidar. Esta idea de una memoria saturada es para Nietzsche el síntoma que padece la civilización, su diagnóstico: la enfermedad histórica, una forma de extenuación del espíritu por excesos de estudios y conocimientos del pasado, que produce la pérdida de toda capacidad creativa, de toda posibilidad de lo nuevo. La conciencia histórica extrema anula en el individuo la voluntad de crear y lo paraliza en la acción³⁸⁶, generando una pérdida total de confianza en sí mismo y en su obra.

Para comprender efectivamente lo que sucede respecto a la enfermedad histórica debemos considerar de nuevo la condición que impone la fuerza plástica, y que no es otra que la perspectiva, pues *“todo lo vivo solo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte”*³⁸⁷. Según Nietzsche, hablando de Goethe³⁸⁸, el hombre de acción carece siempre de conciencia, y sin el apoyo del *conocimiento*, debe olvidarse de lo *principal* para enfocarse exclusivamente en lo que realmente importa, siendo injusto con lo que queda atrás y reconociendo únicamente un derecho: lo que debe llevarse a cabo en ese instante. Así, todo hombre de acción ama su tarea de manera ilimitada³⁸⁹, a menudo más de lo que merece ser amada. Y *“las mejores acciones se llevan en un arrebatado de amor tal que, desde luego, no valen este amor, por lo incalculable que, por lo demás, sea su valor”*³⁹⁰.

³⁸⁶ UB I, § 1: “Quien no es capaz de tenderse, olvidando todo pasado, en el umbral del instante, quien no sabe estar ahí de pie en un punto, cual una diosa de la victoria, sin vértigo ni miedo, nunca sabrá lo que es la felicidad, y lo que es peor aún: nunca hará felices a otros. Imaginad el caso extremo, un ser humano que no posee la más mínima fuerza de olvidar y está condenado a percibir en todas partes un devenir; tal humano ya no cree en su propio ser, ya no cree en sí, lo ve todo deshacerse en puntos que se han movido y se pierde en este flujo del devenir; por último, como el discípulo consecuente de Heráclito, apenas si osará mover un dedo.” (*Consideraciones intempestivas I*, p. 698).

³⁸⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 699.

³⁸⁸ UB I, § 1: “Así como el agente, según la expresión de Goethe, siempre carece de conciencia, carece siempre también de ciencia, olvida la mayor parte de las cosas para hacer una sola, es injusto con lo que queda atrás y no reconoce más que un solo derecho, el derecho de lo que en ese momento ha de ser”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 698).

³⁸⁹ UB II, § 1. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 700).

³⁹⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 700.

La perspectiva u horizonte se entiende como la capacidad de interpretar el pasado desde unos específicos intereses, con unas líneas de demarcación claramente trazadas y unas relaciones determinadas, por ello es importante para la historia. Pues qué es la historia sino el horizonte trazado por nosotros, desde el cual se ejerce una vigorosa fuerza plástica al elegir aquello que debe ser recordado y aquello que debe ser olvidado para la propia vida; sólo de esa forma se crean las condiciones para una nueva historia, la nuestra³⁹¹.

El historiador que oculta su perspectiva bajo la pretensión de objetividad renuncia a su voluntad y sacrifica el deseo en favor del conocimiento³⁹², negando así la vida, que es el fundamento mismo de la historia. Los ideales de justicia histórica y objetividad quedan fuera de la esfera de la vida, ya que la vida es intrínsecamente injusta y la objetividad es incompatible con la naturaleza humana histórica. Si nos educan con esta concepción de la historia, nos volvemos incapaces e impotentes para intervenir en ella. De acuerdo con el perspectivismo que nos enseña la genealogía, debemos reconocer la estrecha relación entre la historia y la vida. El pluralismo interpretativo del perspectivismo va más allá al desafiar incluso la mitificación del progreso; abre la historia en todas direcciones, buscando dotar de sentido al tiempo tanto en retroceso como hacia adelante.

Entender el pasado es un acto filosófico que va más allá del mero reflejo objetivo de los eventos pasados; es también un acto creativo. ¿Cómo? Con el perspectivismo, que es la instancia crítica que busca problematizar los valores que se exigen del historiador: objetividad, neutralidad e imparcialidad. Por ello el sentido histórico demanda una relación vital con los desafíos contemporáneos, exigiendo un nuevo concepto de pasado que ya no es un suceder objetivo y homogéneo; en ese sentido entonces, no se puede seguir interrogando al pasado desde las instancias valorativas del presente que

³⁹¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 698.

³⁹² UB II, § 6: “¿Y no comportará hasta la interpretación más elevada del término “objetividad” una ilusión? Es decir, la objetividad entendida como un estado del historiador en que considera éste acontecimiento en todos sus motivos y consecuencias de un modo tan puro que no tiene ningún efecto sobre él en cuanto sujeto: nos referimos a ese fenómeno estético, a ese desligamiento del interés personal característico del pintor que en medio de la tormenta, entre rayos y truenos, o en pleno mar embravecido, contempla la imagen que tiene en su interior, nos referimos a estar contemplando sumergidos en las cosas; pero es una superstición eso de creer que la imagen que presentan las cosas es un individuo así dispuesto reproduce la esencia empírica de las cosas”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 721).

legitiman la mirada historicista, es preciso mirar al pasado y al presente desde una nueva óptica, desde la mirada genealógica que contiene y desarrolla un vínculo con lo histórico totalmente vivo. Cuando este hombre de conocimiento –el historiador- olvida su carácter formativo –su propia historia- se convierte en mera reproducción y reconstrucción de un pasado momificado y desvinculado de los más profundos intereses vitales. En palabras de Nietzsche:

“Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte³⁹³ puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte y, por otra parte, demasiado egoísta como para integrar la propia perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente”³⁹⁴.

La historia desde esta perspectiva no es más que la demanda de un pasado, un presente y un futuro vigorosos, que contemplen el olvido –*ceguera histórica*- y el recuerdo como *fuerzas* fundamentales; ellas son la condición de la libertad y de la acción, en otras palabras, la posibilidad de crear³⁹⁵. Este principio estético, en el que se afirma la existencia de los hombres, define la vida como una obra de arte. No se trata de una simple frase, la historia nos revela constantemente el acontecimiento de la creación como aquél que realiza plenamente las fuerzas y potencias de los hombres³⁹⁶; por nuestra propia naturaleza y constitución, por condiciones corporales, estamos siempre abocados a crear incesantemente nuestra vida como seres humanos, sin referencias absolutas, sin seguridades, abiertos totalmente al mundo. Es por ello por lo que para nuestro filósofo el arte y su principio, la creación, son condiciones constitutivas de lo vivo.

¿Qué es entonces la historia? Por un lado, la mirada que introduce la necesidad de auscultar *más allá* –que en sentido estricto sería un más acá- de lo que siempre se ha

³⁹³ En este contexto surge un concepto de gran significado en el pensamiento posterior de Nietzsche: *el horizonte*. La frontera que el horizonte establece es crucial, pues determina lo que es beneficioso o perjudicial para el desarrollo de un individuo, una comunidad o un organismo. Es decir, cada ser vivo interpreta su entorno a partir de lo que se le presenta en su propio horizonte interpretativo. Cfr. Podemos ver también el tratamiento de este concepto en *Aurora* § 117. (*Aurora*, p. 553).

³⁹⁴ *Consideraciones intempestivas II* § 1, p. 699.

³⁹⁵ *Ídem.*, p. 699.

³⁹⁶ UB II, § 2: “Que los grandes momentos en la lucha de los individuos forman una cadena, que en ellos perdure a través de los milenios un plano estelar de humanidad, que lo supremo de tal momento, caducado hace ya mucho tiempo, continúa siendo para mí algo vivo. Claro y grande; he aquí la idea subyacente a la fe en la humanidad, idea que se corresponde con la exigencia de una historia *monumental*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 703).

creído como referentes de análisis para la explicación de las acciones de los hombres, de sus formas de pensar y sentir, entendiendo con ello, su conocimiento, su moral, su sociabilidad, etc. La pregunta bien formulada, propia de la mirada genealógica o histórica es: *cómo se llega a ser lo que se es*. Y de otro lado, entendemos también la historia como la posibilidad, una vez comprendidas las condiciones en las que emerge el acontecer humano, de emprender la creación de nuestra vida desarrollando la plenitud de nuestras fuerzas, llevándolas a su *óptimo*.

En relación con lo anterior Nietzsche señala tres tipologías de la historia que poseen igualmente un doble sentido otorgado por su relación de servicio o perjuicio de lo viviente: la monumental, la anticuaria y la crítica. Desde el primer sentido tenemos que la historia monumental sirve a la vida en la medida en que estimula la grandeza al enseñarnos que, si algo grande fue posible algún día, en un determinado momento y en específicas condiciones³⁹⁷ puede serlo de nuevo; la historia anticuaria nos enseña la preservación de la autocerteza y su continuidad³⁹⁸; y con la historia crítica, encontramos que se impulsa el cambio al aplicar una justicia al pasado³⁹⁹. Sin embargo, desde otro punto de vista, la historia puede ser destructiva: la monumentalidad intimida el presente; lo anticuario, con su excesiva preservación, inhibe la nueva vida; y la visión crítica puede rechazar el pasado, desarraigando el hoy y el mañana⁴⁰⁰. Cómo la historia se expresa y qué sentido

³⁹⁷ La historia monumental muestra una afinidad directa con las funciones atribuidas al mito en Nietzsche, siendo así lo contrario de la historia *reine Wissenschaft*. Su verdadero valor radica en su capacidad para ofrecer ejemplos de valores eternos. Cfr. CV “El *pathos* de la verdad”, (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, pp. 544 – 548).

³⁹⁸ UB II, § 3: “La Historia pertenece, pues, en segundo lugar, al que ‘preserva y venera, a aquel que con lealtad y amor mira allí donde proviene y en donde se ha formado; con esta piedad expresa, en cierto modo, su gratitud por su existencia”. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 707).

³⁹⁹ Joan B. Llinares, quien presenta las *intempestivas* de Nietzsche en el Vol. I de las *Obras completas* señala que: “La historia crítica es, pues, el modelo del tipo de consideración histórica que Nietzsche propone. Pues cada vez que la historia, en cualquiera de sus formas, sobrepase la necesidad real que le compete satisfacer, se desagrada en enfermedad, cuyo efecto es que una abstracción suplanta la realidad de una necesidad” (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 711, pie de página).

⁴⁰⁰ NF – 1873, 29 [38]: “*La enfermedad histórica*: 1. En la constelación pitagórica habría que hablar de una utilidad de la historia. Pero así la motivación de cada acción es distinta. 2. Una comparación presupone una equiparación. Concepto de memoria. Lo clásico y lo monumental, el “efecto en sí”, deformación idealizante y generalización, lo “universalmente humano” como ilusión. La ilusión de lo monumental exige la procreación de lo grande. 3. Lucha contra lo grande y lo raro, y contra lo monumental a través de lo anticuario. Todo lo que ha sido es interesante, racional: influjo paralizante de lo anticuario sobre la fuerza de la acción histórica. 4. El historiador moderno como amalgama de los dos impulsos, hermafrodita. Su mitología. Su praxis negativa. Efecto sobre el arte y la religión. Peligroso para una cultura del devenir. La bisección. Uno no debe ser ambos, clásico y anticuario, sino una sola cosa, pero completa. Falta de eficacia del historiador moderno: su sedimento en la crítica refunfuña y la prensa americanizante. Al historiador

adopta depende de una estructura de intereses en constante cambio, según Nietzsche, lo que la configura como un perspectivismo⁴⁰¹ continuo⁴⁰², como hemos discutido antes. En términos históricos, esto significa que los seres humanos manejan y delinean varias perspectivas según sus intereses, guiados por sus instintos; aquí es donde la historia sirve a la vida.

En función de nuestro propósito principal respecto al cual abordamos la genealogía como método o herramienta terapéutica en Nietzsche, diremos para finalizar este apartado sobre la historia que de nuestro filósofo heredamos respecto a su modo de hacer crítica la idea de un vínculo profundo entre un sentido histórico en el ejercicio genealógico y la vida, que se abre a la filosofía. Este giro implica de hecho poner en cuestión el vínculo mismo –y tradicional- de la historia con la filosofía, pues el examen que emprende la genealogía nos demanda abrir la mirada histórica en la crítica filosófica; ello no implica que se renuncie propiamente al estudio filosófico y que se dedique el esfuerzo tan solo al examen histórico. Por el contrario, se propone que la filosofía prosiga con los medios de la historia para desarrollar la reflexión, no partiendo de la especulación sino desde la procedencia, desde el sentido y el valor. Se trata de comprender que la cuestión propiamente filosófica es la vinculación entre la historia de las ideas y la filosofía, que es tanto como decir, que la filosofía es la lucha por la historia de sus relaciones, de sus sentidos y de sus valores. O como dice el mismo Foucault, “...la filosofía tiene como tarea diagnosticar y ya no tratar de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. Yo trato de diagnosticar, de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa hoy decir lo que somos”⁴⁰³.

moderno le falta el fundamento: es arbitrario en lo monumental, mortal en lo anticuario y no enraizado en una cultura”. (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 499). Cf. también NF - 1873, 29 [114] (NIETZSCHE [2010]. *Fragmentos póstumos*. Vol. I, pp. 525 – 526). Para una discusión de estas ideas, cfr. SALAQUARDA (1984). “Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung” en *Nietzsche Studien*, 13, pp. 18 ss.

⁴⁰¹ Respecto la importancia y naturaleza de la perspectiva como concepto en Nietzsche, cfr. M § 117 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, p. 553). Cfr. También BABICH (1994), DANTO (1980), CLARK (1990).

⁴⁰² UB II, § 4: “(...) Ahora ya no impera exclusivamente la vida, dominando al saber en torno al pasado: sino que todos los mojones están volcados y todo lo que ha existido se le echa encima al ser humano. Y hacia atrás y hacia donde hubo un devenir, hasta el pasado infinito, están modificadas todas las perspectivas”. (*Consideraciones intempestivas II*, p. 711).

⁴⁰³ FOUCAULT (2008). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. En: *Microfísica del Poder*. Buenos Aires, Ediciones La Piqueta, p. 68.

La defensa de un conocimiento histórico que *sirva* a los intereses fundamentales de la vida representa para Nietzsche la única forma de crítica resistente en un mundo que ha traicionado en cierta medida el sentido clásico del saber y la unidad de estilo (forma/contenido, interioridad/exterioridad) que debería caracterizar a una cultura vitalmente saludable⁴⁰⁴. Este propósito tiene un carácter eminentemente profiláctico y terapéutico, manifestado en la Consideración intempestiva II como un llamamiento a la vida y a la juventud. Aunque no busca una oposición estricta contra un conocimiento inerte, falaz o alienado, se presenta más bien como una cuestión de equilibrio y mutua integración. Nietzsche critica contundentemente el “optimismo” del presente, que rechaza cualquier movimiento de crítica introspectiva y transformación vital, inspirado por su visión de una cultura trágica caracterizada por el cambio constante y la destrucción creativa de valores e ideales. A pesar de que puede modificar su postura respecto a algunos de estos temas, nunca abandona su enfoque crítico histórico, al que identifica como médico, como se evidenciará más adelante en su crítica de la moral, ni tampoco renuncia al papel privilegiado del conocimiento histórico.

“¿Qué es lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo? Superar a su época en sí mismo, volverse intemporal. ¿Contra qué, pues, ha de sostener el combate más duro? Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo”⁴⁰⁵.

1.2 La genealogía en Nietzsche

Una vez abordado el concepto de historia en Nietzsche podremos entender la manera como la genealogía –en donde ese sentido histórico cobra todo su relevancia– se constituye en su herramienta metodológica y terapéutica. ¿Cuáles son las manifestaciones iniciales de la enfermedad en la cultura? ¿Qué nuevas perspectivas introduce para el conocimiento de esta realidad? ¿Qué rupturas inaugura? Serán algunas de las preguntas que orienten nuestro trabajo sobre cómo Nietzsche desarrolla su propia

⁴⁰⁴ DS § 1: “La cultura es ante todo la unidad de estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo. Sin embargo, ni el mucho saber ni la mucha erudición son un medio necesario de la cultura, o un signo de ella, y en caso de necesidad se entienden muy bien con lo contrario de la cultura, la barbarie, es decir: la falta de estilo o la confusión caótica de todos los estilos”. (*Consideraciones intempestivas I*, pp. 643 – 644).

⁴⁰⁵ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *El caso Wagner*, p. 573.

labor filosófica en la perspectiva de una mirada clínica sobre la cultura, que le enseña los caminos que recorrió y desanduvo, los horizontes que abre para su diagnóstico, su tratamiento y cura.

Empecemos por decir que con la genealogía los problemas no son planteados ya en términos de la verdad o del error sino, como bien lo señala Deleuze, en términos de su sentido y su valor: “*el proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y valor*”⁴⁰⁶. “*Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo y utilitario*”⁴⁰⁷. “*Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen*”⁴⁰⁸. Ya Nietzsche nos lo enseña en la forma en que penetra la filosofía griega, pues sus estudios se hunden en las raíces de una cultura que pocos han visto y que esculpe su espíritu, al punto de situarlo en una perspectiva totalmente distinta respecto al ejercicio filológico y a la filosofía misma. Su conocimiento de los griegos le da un nuevo enfoque sobre lo que es importante preguntarse y desde dónde abordar estas inquietudes. Por ello, introducir desde lo genealógico la mirada histórica rompe con los supuestos metafísicos dominantes y pone de manifiesto una realidad que hasta el momento había sido encubierta, la mera pregunta de ¿quién valora? ¿Quién cuestiona? ¿Quién busca y por qué? nos pone de frente a lo que realmente importa.

Con la genealogía se identifican los rasgos de un pensamiento que no traza fronteras arbitrariamente frente a los problemas que se formula, pues demanda abrir más el conocimiento a su relación con otros saberes. El lenguaje, por ejemplo, con el que trata Nietzsche el problema de la moral en su texto de 1887 *Sobre la genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral)*⁴⁰⁹, lo expresa clara y contundentemente, cuando en una nota al final de su Primer Tratado nos dice:

⁴⁰⁶ DELEUZE (1971). *Nietzsche y la Filosofía*, p. 7.

⁴⁰⁷ DELEUZE. *Op. cit.*, p. 9.

⁴⁰⁸ *Ídem.*, p. 9.

⁴⁰⁹ Jaime Aspiunza resalta la importancia de entender correctamente el título de este texto, dado que en español la obra más conocida es *La Genealogía de la Moral*, y existen diferencias significativas con De

“Nota: Aprovecho la ocasión que me proporciona este tratado para expresar pública y formalmente un deseo que hasta el momento solo he exteriorizado en conversaciones ocasionales con especialistas: a saber, que alguna Facultad de Filosofía se haga con el mérito de fomentar por medio de una serie de premios académicos los estudios de historia de la moral: tal vez este libro sirva para dar un fuerte impulso a dicha iniciativa. Pensando en una posibilidad así, planteo la siguiente cuestión: digna de atención tanto por parte de filólogos e historiadores como de los verdaderos profesionales en filosofía.

«¿Qué indicaciones nos ofrece la lingüística, en particular la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales?»

— Por otro lado, ciertamente, es también necesario lograr la colaboración de fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del *valor* de las estimaciones de valor habidas hasta ahora): en ese caso particular también se les puede dejar a los filósofos profesionales que hagan de veedores y mediadores, una vez se haya logrado por completo que la relación en principio tan fría, tan desconfiada entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho, todas las tablas de bienes⁴¹⁰, todos los mandamientos de los que la historia o la investigación etnológica tienen noticia requieren de primeras una aclaración y una interpretación *fisiológicas*, antes, en cualquier caso, que la psicológica; asimismo, todos esperan su crítica por parte de la ciencia médica⁴¹¹.

Para Nietzsche lo importante es el problema y no la disciplina en particular que lo aborda, el problema desborda las reducidas fronteras de las disciplinas, ellas no se restringen a sus excluyentes determinaciones. En su caso, cuando se piensa como filólogo, está introduciendo la filosofía, que es su imperativo, y con ello cambia la filología misma, y, cuando se piensa como filósofo, está abriéndose a la posibilidad del saber médico, del saber fisiológico, de la física o alquimia, de lo biológico, etc. Y no solo ello con un ánimo metafórico o ejemplificante, sino con el propósito de comprender mejor los problemas en la medida en que toma conceptos propios de estos saberes y los traduce

la... o Sobre la..., lo que altera completamente su sentido al no constituir los tres ensayos una genealogía completa, sino que contribuyen a ella. Nietzsche ya había iniciado esta genealogía antes de estos ensayos, como se deduce de las referencias a otros autores en el prólogo. Véase NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*, pp. 441 – 442.

⁴¹⁰ Aspiunza menciona, en una nota al pie de página de "Sobre la genealogía de la moral", que la expresión "Gütertafel", o "tabla de valores", es utilizada por Nietzsche principalmente en Zaratustra para referirse a un sistema de valores que gobierna una comunidad. Esta expresión está claramente inspirada en las Tablas de la Ley de Moisés. Así como la siguiente expresión que traducimos como "mandamiento", aunque en el original dice "alle 'du sollst'", siendo "Du sollst..." el inicio de cada uno de los mandamientos, con un significado de "has de..." o "debes...". Este concepto no tiene un equivalente directo en castellano, ya que en nuestra lengua se reflejan con un tiempo futuro: « ¡No matarás!», etc." (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 483).

⁴¹¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 482 - 483.

filosóficamente introduciendo formulaciones distintas, para las cuales no existían enfoques y conceptos apropiados.

En este sentido critica Nietzsche la tendencia de un saber académico y especializado que deforma la naturaleza y el propósito de la filosofía, y que está presente, hecho cuerpo y sangre en las instituciones de enseñanza, para las cuales una perspectiva como la genealógica -que compromete abrir las fronteras del conocimiento- es totalmente ajena. Escuchemos a Nietzsche referirse sobre lo que ha ocurrido con el saber filosófico en las universidades en su texto de 1872, *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, cinco conferencias que tuvieron lugar en la Universidad de Basilea entre el 16 de enero y el 23 de marzo:

“(…) me ha parecido que, por muchos otros lados diferentes, se entona otra canción, desde luego menos sonora, pero con no menos énfasis; a saber, la canción de la *reducción de la educación*. En todos los ambientes eruditos se suele susurrar al oído esta canción; que, con el ansiado uso del erudito al servicio de su ciencia, su formación se volverá cada vez más casual e inverosímil. Pues el erudito de las ciencias está ahora tan ampliamente extendido que quien quiera seguir produciendo algo en ese campo y tenga buenas dotes, aunque no sean excepcionales, deberá dedicarse a una rama del todo especializada, permaneciendo, en cambio, ajeno a todas las demás. De este modo, aunque en su especialidad sea superior al *vulgus*, en todo lo demás, o sea, en todas las cuestiones esenciales, seguirá formando parte de él. Un especialista de calidad se asemeja, pues, al obrero que a lo largo de toda su vida no hace otra cosa que un determinado tornillo, una manivela para determinado utensilio o para una máquina, en lo que, indudablemente, adquirirá un increíble virtuosismo. En Alemania donde estos dolorosos hechos se saben cubrir con el glorioso manto del pensamiento, se admira mucho esa limitada especialización de nuestros eruditos y su cada vez más acentuada desviación de la auténtica educación, considerándola un fenómeno ético”⁴¹².

Cada uno está confinado en su pequeño dominio especializado, como los caballos de carreras que, con anteojeras, solo ven el carril por el que corren rápidamente. Esto finalmente lleva a la figura del 'sabio-bárbaro', un Jano moderno que muestra una inmensa sabiduría en un detalle específico, pero al mismo tiempo exhibe una desoladora ignorancia sobre todo lo demás, incluso sobre la vida misma. En contraste, el propósito de un conocimiento que comienza a perfilarse como terapéutico es precisamente

⁴¹² NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas. Conferencia I*, p. 498.

reconocer y abrazar la complejidad de la existencia humana y, por ende, del conocimiento que la aborda. Aquí se revela la multiplicidad de elementos en juego, la naturaleza incierta y fortuita de sus relaciones, y el campo de fuerzas en el que todo se desenvuelve. Nunca un saber que se produce desde la mirada genealógica ha de restringirse a las fronteras de una única disciplina, en una sola dirección, como si de erigir barreras o pequeños compartimientos se tratara cuando nos abocamos a comprender la realidad. La mirada genealógica por su sentido histórico comprende que son múltiples las ópticas, los sentidos e interpretaciones que respecto a la vida se producen, por ello trazar perspectivas u horizontes es lo necesario para restituir el valor del conocimiento vinculado a la vida.

¿Pero qué es entonces la genealogía y hasta qué punto es, de hecho, una innovación de Nietzsche? Como señaló acertadamente Raymond Geuss, no es fácil determinar con precisión en qué consiste el método genealógico, en qué medida difiere de otros métodos o disciplinas existentes (en particular, la historia) y, por consiguiente, en qué medida Nietzsche fue realmente innovador con su genealogía⁴¹³. Etimológicamente, "genealogía" significa, simplemente, el estudio de la génesis u orígenes, volviendo a su uso original en la constitución de lo que hoy conocemos como "árbol genealógico" de un determinado individuo, es decir, la investigación regresiva de las relaciones de ascendencia y parentesco dentro de una determinada familia, en una estructura potencialmente ilimitada, que se ramifica gradualmente, se complejiza y se vuelve difusa, disminuyendo su grado de certeza en proporción directa al grado de expansión de sus ramas, es decir, el grado de multiplicación, despliegue y entrelazamiento de los orígenes que así se revelan.

Si, cuando se aplica a la práctica filosófica, su objeto cambia necesariamente, como método, la genealogía sigue siendo, en sus características fundamentales, idéntica, lo que debería permitir disipar la idea errónea que podría dar lugar a la expresión "*estudio de los orígenes*"⁴¹⁴. En efecto, en todo procedimiento genealógico, el origen en cuestión

⁴¹³ Cf. GEUSS (2001) "Nietzsche and genealogy", en: J. Richardson and B. Leiter (eds.) *Nietzsche*. New York, Oxford University Press, pp. 322–340, p. 331.

⁴¹⁴ Michel Foucault fue el pionero en destacar este problema de una manera que se hizo famosa y tuvo una influencia considerable (FOUCAULT. [2008]. *Nietzsche, la genealogía y la historia*).

no es el origen en sentido absoluto, de una esencia o identidad original, que subsistiría y permanecería idéntica a lo largo del tiempo, de tal manera que mediante el descubrimiento de este origen se podría adquirir un conocimiento más auténtico de la verdadera naturaleza del objeto estudiado, la idea o la creencia de que "*al principio de todas las cosas se encuentra lo más precioso y esencial*"⁴¹⁵. Esta es precisamente una de las concepciones de la metafísica que Nietzsche pretende impugnar⁴¹⁶. Por el contrario, lo que la genealogía pone de manifiesto a través del procedimiento regresivo de la búsqueda de los orígenes es precisamente que no existe tal origen en un sentido único o absoluto, sino más bien que cualquier realidad, ya sea un individuo -en el caso de un árbol genealógico- o un conjunto de valores, de principios, comportamientos o instituciones -en el caso de la genealogía tal como la practicó Nietzsche- es el resultado de un proceso o desarrollo histórico extremadamente largo, complejo y potencialmente infinito, de tal manera que su "origen" es en realidad múltiple, transitorio y evolutivo. Y precisamente este proceso histórico o desarrollo es el objeto de la genealogía. Si el método genealógico permite un conocimiento más auténtico y profundo de las realidades humanas, como parece haber sido la convicción de Nietzsche, es precisamente porque a través de él se expone el origen de esas mismas realidades como historia, proceso, evolución, desenmascarando así su carácter supuestamente eterno o necesario y su valor innegable o universal.

Nietzsche pretendía en su filosofía construir una forma de investigación que se diferenciara notoriamente de las adoptadas hasta entonces por la tradición metafísica. Para nuestro filósofo la ausencia de un sentido histórico entre los pensadores de la tradición metafísica era más que evidente, y a ello se sumaba el odio que despertaba la noción de cambio, de devenir. Nietzsche dice lo siguiente sobre esta postura adoptada por los filósofos:

"Usted me pregunta ¿qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su carencia de sentido histórico⁴¹⁷, su odio a la representación misma del devenir,

⁴¹⁵ NIETZSCHE (2014). *Obras completas*. Vol. III. *Humano demasiado humano II. El caminante y su sombra* § 3, p. 373.

⁴¹⁶ En contraste, Nietzsche afirma, por ejemplo, que nuestro mundo de conceptos morales también tiene un origen, pero que GM, II § 6: "su comienzo, como todo lo que hay grande en este mundo, se ha visto regado profusamente con sangre". (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 490).

⁴¹⁷ Cfr. NF – 1877, 23[19] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 331).

su egipticismo⁴¹⁸. Los filósofos creen tributar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, cuando la tratan *sub specie aeterni*⁴¹⁹ [desde la perspectiva de lo eterno], — cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios eran momias conceptuales, de sus manos no salió nada vivo real⁴²⁰.

Expliquémoslo. La tradición metafísica se ha desarrollado desde la búsqueda de un en-sí, es decir, una esencia de las cosas. Así, si hay varias concepciones históricas de la belleza, el bien y la verdad, los metafísicos se proponen conocer la esencia de la belleza, el bien y la verdad. Para esta tradición, las esencias no pueden ser reducidas a ninguna de las formas históricas en que tales conceptos han sido entendidos. Las esencias deben encontrarse en una realidad inmutable, y no en la historia, que es el campo de la mutabilidad, del devenir⁴²¹. En la tradición metafísica la historia es la etapa de la apariencia, del error, y, por lo tanto, el conocimiento de la justicia, de la belleza, del hombre, de Dios, de la verdad, en resumen, de todos estos temas a los que la filosofía siempre se ha dedicado, exige un desapego de la historia. La historia sólo ofrece un mundo de apariencias. Por eso Nietzsche considera que la tradición metafísica ha tratado sólo con conceptos momias. Para enfrentar la forma en que la tradición metafísica ha llevado a cabo sus investigaciones, Nietzsche sustituye la pregunta ¿qué es? por ¿quién? y ¿en qué condiciones surgieron? Por ejemplo, respecto de la justicia, Nietzsche entendió que se debe investigar cómo surge históricamente una cierta comprensión de los justos, qué valores los caracterizan y cómo se metamorfosean a lo largo de la historia⁴²².

Para Nietzsche, los hechos observables en el mundo no tienen esencias, ni son inmutables, no hay un en-sí detrás del mundo de las apariencias. Los fenómenos tienen

⁴¹⁸ Cfr. MA I § 2. (*Humano demasiado humano* I, p. 76).

⁴¹⁹ Se piensa que esta expresión la toma Nietzsche del uso que con frecuencia le da Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*. En donde se encuentra en su uso más habitual como *sub specie aeterni*. (SPINOZA [1988]. *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de la filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid, Alianza editorial S.A.)

⁴²⁰ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Crepúsculo de los ídolos. La «Razón» de la Filosofía* § 1, p. 630.

⁴²¹ GD – *La «Razón» en la Filosofía*, § 1: “La muerte, el cambio, la edad, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, — incluso refutaciones. Lo que es [*was ist*] no *deviene*; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en el ente [*das Seiende*]”. (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 630).

⁴²² GM, II § 11. (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 496 – 498).

valor no esencias⁴²³. Y con la noción de valor, Nietzsche quiere indicar que la comprensión de la realidad se basa siempre en una interpretación históricamente constituida, y no en una ascesis que eleva al individuo a una realidad suprimible. En la medida en que los fenómenos tienen valores (no esencias), Nietzsche propone que la filosofía busque "[...] *conocer las condiciones y circunstancias de las que surgieron* [los valores] *y en que se han desarrollado y desplazado* [...]"⁴²⁴. La genealogía es el procedimiento presentado por Nietzsche como adecuado para la constitución de tal conocimiento. Con el procedimiento genealógico el filósofo pretende explicar un cierto fenómeno a partir de la reconstrucción de los momentos constitutivos, de tal manera que el sentido actual de este fenómeno no puede ser obtenido sin el conocimiento de la serie histórica de sus transformaciones y desplazamientos. Al buscar desestructurar el pensamiento metafísico, Nietzsche necesita, como genealogista, "[...] *de la historia para conjurar la quimera del origen*"⁴²⁵. Porque la historia le permite mostrar que la noción misma de un origen que es el fundamento inmutable de la realidad era algo que surgía de una cierta valoración del mundo, es decir, de una interpretación de los acontecimientos, de una perspectiva.

“El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito determinado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto, más que disimular un discreto olvido delante de lo que se mira, más que buscar en él su ley y someter a él cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe dónde mira e igualmente lo que mira. El sentido histórico da al saber la posibilidad de hacer, en el mismo movimiento de su conocimiento, su genealogía”⁴²⁶.

⁴²³ NF – verano de 1872 inicios de 1873, 19[156]: “Si reconducimos todo el mundo intelectual al *estímulo* y la *sensación*, esta paupérrima percepción explicaría entonces lo mínimo.

La proposición: «no hay conocimiento sin un cognoscente» o «no hay sujeto sin objeto y no hay objeto sin sujeto», es completamente verdadera, pero de una extrema banalidad.

Nada podemos afirmar respecto de las cosas en sí porque hemos quitado bajo nuestros pies el punto de vista del sujeto que conoce, es decir, del que mide. Una cualidad existe *para nosotros*, es decir, en cuanto se mide en nosotros. Si eliminamos la medida ¿qué queda de la cualidad?

Lo que *son* las cosas, sin embargo, sólo se puede demostrar mediante un sujeto que está junto a ellas y las mide. Sus propiedades no nos interesan en sí mismas, sino en cuanto actúa sobre nosotros.

Ahora hay que preguntar: ¿cómo ha surgido un tal ser que mide?

La planta es también un *ser que mide*”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 378).

⁴²⁴ GM. Prólogo § 6. (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 457).

⁴²⁵ Nietzsche, *la genealogía y la historia*, p. 19.

⁴²⁶ FOUCAULT. *Op. cit.*, p. 22.

La genealogía se presenta como la mirada suspicaz y aguda que distingue, distribuye, dispersa, diferencia y separa; una mirada que desintegra la unidad, que es solo una apariencia e ilusión en el ser humano. Permite percibir las marcas sutiles y singulares que se entrelazan y forman una raíz difícil de desentrañar. Así, donde el alma busca unificarse, donde se inventa el yo como identidad, el genealogista parte en búsqueda del origen: los comienzos innombrados, una marca borrada de Caín, para desvincular el yo y hacer emerger mil sucesos olvidados hasta entonces. Se trata de la vía que hace posible pensar las fuerzas impensables que la tradición explota y encubre a la vez. Para Nietzsche la genealogía es el sentido histórico puesto al servicio de la vida, como bien lo afirma en su segunda intempestiva, el pensamiento debe estar determinado siempre por la relación: conocimiento-vida, no de otra manera puede entenderse su sentido y su valor, el valor de un conocimiento que se inserta y sirve a la praxis vital.

“La historia, en tanto está al servicio de la vida, está al servicio de un poder ahistórico y, por tanto, en este estado de subordinación nunca podrá ser, ni debe llegar a ser, una ciencia pura, como lo son las matemáticas, por ejemplo. Ahora bien, la cuestión de que hasta qué punto la vida tiene necesidad del servicio de la historia es una de las más graves cuestiones y preocupaciones en lo que respecta a la salud de los individuos, los pueblos y las culturas. Pues donde hay cierto exceso de historia se desintegra y degenera la vida, y, por último, raíz de esta degeneración, a su vez, también la misma historia”⁴²⁷.

Es precisamente al considerar lo genealógico en Nietzsche que Foucault resalta la importancia de los afectos, el amor, la inconsciencia y los instintos; aspectos que han sido sistemáticamente excluidos de la historia. Es aquí donde encontramos el devenir fragmentado (no evolutivo) de la historia. Esta es la verdadera genealogía, en contraposición a una especie de meta-historia que busca un origen, causas finales u otras significaciones ideales: *“la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas”*⁴²⁸. Para ello, el filósofo francés claramente establece la distinción entre origen (*Ursprung*) y procedencia (*Herkunft*), reconociendo ya en la distinción la crítica que Nietzsche emprende a la idea de origen, y afirmando igualmente la necesidad de pensar sobre la procedencia como la búsqueda de las condiciones en las cuales emergen los

⁴²⁷ *Consideraciones intempestivas II* § 1, p. 702.

⁴²⁸ *Nietzsche, la genealogía y la historia*, p. 7.

valores: "(...) hace falta una crítica de los valores morales, *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores*"⁴²⁹. La emergencia implica aquí el juego y cruce de fuerzas, no la unicidad y exclusión de una única mano creadora; se busca, por ello, situar el lugar desde el que proceden, es decir, su linaje, su jerarquía y su carácter diferenciador.

La búsqueda por la *procedencia* funciona como un martillo que es capaz de derribar sendos edificios de la tradición, operando como un sutil detector de "mentiras", Nietzsche sospecha que detrás de las verdades absolutas y universales del platonismo, del Dios único y verdadero del cristianismo, de la verdad neutral y objetiva del discurso científico, y de la norma moral inapelable, se esconde un visitante silencioso: una constelación particular de impulsos⁴³⁰, un juego de fuerzas y afectos que distorsionan continuamente la realidad, interpretándola según nuestros intereses vitales únicos: "*lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen – es la discordia de las cosas, el disparate*"⁴³¹.

Es precisamente este difícil escrutinio y análisis de estos largos y complejos procesos históricos de interpretaciones y reinterpretaciones, de subyugaciones y dominaciones y de apropiaciones siempre nuevas lo que se encuentra en el corazón de la genealogía de Nietzsche y, como tal, de su práctica filosófica. En Nietzsche la tradicional cuestión ontológica de la filosofía por el ser o la esencia de un determinado objeto -"¿qué es X?"- da paso a la pregunta genealógica por su origen, génesis, evolución o historia -"¿cómo llegó a ser X?"-, es decir: ¿cómo y por qué surgió X? ¿Qué necesidades sirvieron a x a lo largo de la historia para preservarlo hasta hoy? ¿Qué relaciones de poder, qué dominaciones y qué subyugaciones se cristalizan en la historia de la evolución de X? ¿Cómo ha evolucionado el significado, el propósito y la finalidad de x en el curso de la historia y qué uso sigue teniendo x hoy en día?

⁴²⁹ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*. Prólogo § 6, p. 457.

⁴³⁰ En el Primer Tratado de *Sobre la genealogía de la moral*, Nietzsche discute una pulsión distintiva y esencial para la creación de valores: el *Pathos der Distanz*. Este término se refiere a una de las pulsiones fundamentales en las comunidades aristocráticas, que impulsan la elaboración de jerarquías y la interpretación de la realidad desde una perspectiva jerárquica. Cf. JGB § 257 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 413 – 414).

⁴³¹ Nietzsche, *la genealogía y la historia*, p. 28.

Se trata, por otra parte, de un procedimiento muy similar al que utilizó Darwin -que puede considerarse el primer gran genealogista de la historia del pensamiento europeo⁴³²- para probar su teoría de la evolución de las especies (y refutar así la teoría de la eternidad de las especies), lo que demuestra una vez más cómo, a pesar de la constante insistencia de Nietzsche en lo contrario, su pensamiento es en realidad muy cercano al de Darwin⁴³³, o al menos presupone su aceptación⁴³⁴. De hecho, si Darwin hubiera probado que toda la vida orgánica, incluido el hombre, es el resultado de un largo proceso de evolución por selección natural y que, como tal, nada de lo que existe en el mundo orgánico tiene una esencia o propósito separado o separable del que resulta de este proceso de selección natural, Nietzsche habría compartido por entero y en su totalidad⁴³⁵ esa tesis. Nuestro filósofo aplica los mismos principios a la realidad sociocultural, mostrando cómo ésta también, es decir, el conjunto de prácticas, actividades, costumbres, comportamientos, creencias, valores e instituciones humanas vigentes en un momento y lugar determinados no es más que el resultado de un largo y complejo proceso evolutivo, también sujeto a un mecanismo de selección.

Esto significa que todas las realidades humanas que existen hoy en día y que nos constituyen como seres humanos, por un lado, no han existido siempre, y, por lo tanto, tienen una compleja historia de evolución y desarrollo, y, por otra parte, no fueron creados para un propósito determinado que permaneciera constante e inalterado, sino que fueron objeto de sucesivas interpretaciones y reinterpretaciones a lo largo del tiempo, sirviendo

⁴³² Cf. LEWENS (2007). "My Darwin is better than yours", en: *The Philosophers' Magazine*, (38), 86-87. LEWENS considera incluso que, en el nivel más abstracto, el gran regalo de Darwin a la filosofía fue precisamente la genealogía. Cf. también el análisis y profundización de esta tesis sobre Nietzsche en CONSTÂNCIO (2010).

⁴³³ Cf. NF – 1875, 12[22] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 213 – 214) y NF – 1880, 10[D88] (NIETZSCHE. [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 754 – 755).

⁴³⁴ Sobre la proximidad efectiva de Nietzsche a Darwin, véase la nota 270.

⁴³⁵ Cf. por ejemplo. M § 122: "Los fines de la naturaleza. — Quien, sin prejuicios, se dedique a la investigar la historia del ojo y sus formas en las criaturas inferiores, poniendo de manifiesto todo su desarrollo paso a paso, llegará por fuerza al gran resultado de que el ver *no* era el objetivo de la aparición del ojo, sino más bien se incorporó una vez que *el azar* había compuesto el aparato" (*Aurora*, p. 557). JGB § 230 (*Más allá del bien y del mal*, pp. 390 – 392); GM, II §§ 12 y 13 (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 498 – 501); GD, *Incursiones de un intempestivo* § 33: "La persona individual, el *individuum* [individuo] (...) es, ciertamente, un error: no es nada por sí mismo, no es un átomo, no es un «eslabón en la cadena», no es nada meramente heredado de antaño, — es la entera línea única del ser humano hasta que esta llega directamente a él mismo..." (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 670); NF – 1881, 11[7]: "Somos brotes de un árbol único (...)". (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 760).

a diferentes necesidades, diferentes propósitos y, sobre todo, siempre a nuevas relaciones de poder dentro de la especie. En palabras de Nietzsche:

“(…) por el contrario, no existe principio que sea más importante para cualquier clase de historia que ése que con tanto esfuerzo se ha conquistado, y que realmente *debería estar* ya conquistado, — a saber, que la causa de la aparición de una cosa y la utilidad final de ésta, su verdadero empleo y su lugar efectivo en un sistema de fines son cosas *toto coelo* distintas; que algo que ha llegado a existir del modo que sea y está disponible viene a ser interpretado una y otra vez por un poder que es superior y tiene un modo nuevo de ver las cosas, apropiándose de ello de manera nueva, y transformándolo y adaptándolo a un nuevo uso; que todo acontece en el mundo orgánico es un *someter*, un *enseñorearse*, y que, a su vez, todo someter y enseñorearse es un nuevo interpretar, un ajustar en los que por fuerza el «sentido» y la «finalidad» habidos hasta el momento tienen que quedar oscurecidos e incluso borrados por completo”⁴³⁶.

Esta es una perspectiva que Nietzsche contrasta con la "ingenuidad" de los "genealogistas morales anteriores", especialmente Paul Rée y Herbert Spencer, todos los cuales siguen atrapados en la visión teleológica de que de la utilidad actual de un órgano, uso o institución particular se puede deducir su origen, es decir, el propósito para el que dicho órgano, uso o institución fue creado⁴³⁷. Pero como Nietzsche no se cansa de repetir, *"por muy bien que se haya entendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o de una institución jurídica, una costumbre social, un uso político, una forma determinada en las artes o en el culto religioso), con eso nada se ha entendido aún de lo que hace a su aparición"*⁴³⁸. Así como el ojo no fue hecho para ver, ni la mano para agarrar, así ninguna de las prácticas o instituciones actuales fueron creadas para el cumplimiento del propósito presente; toda utilidad o propósito presente son sólo *"indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado sobre algo menos poderoso"*⁴³⁹ y, por lo tanto, el sentido de una cierta cosa en un momento determinado no es más que la síntesis de los diversos signos, las diversas interpretaciones, las diversas voluntades de

⁴³⁶ GM, II § 6. (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 490 – 491).

⁴³⁷ Cf. GM, II §§ 12-13 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 498 – 501). Cf. también GM, Prólogo § 4 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 455 – 456). Este entendimiento, arraigado en la conjunción de origen y propósito, tiene sus raíces en la ontología aristotélica. Es precisamente la noción de una causa final la que tanto Darwin como Nietzsche rechazan de manera categórica.

⁴³⁸ *Sobre la genealogía de la moral II*. § 12, p. 499.

⁴³⁹ *Idem.*, p. 499.

poder, que, a lo largo de la historia, se han apoderado de él, lo han modificado y lo han transfigurado - *"la forma es fluida, pero el «sentido», lo es aún más..."*⁴⁴⁰.

Nos damos cuenta entonces de que, aunque como método la genealogía, tal como la practicó Nietzsche, sigue siendo esencialmente muy cercana a su uso original, a su significado, sin embargo, se invierte de forma fundamental, pues en las manos del filósofo la genealogía busca criticar el valor supuestamente supremo, eterno e incontestable de ciertas realidades presentes demostrando sus orígenes históricos y condiciones socioculturales que las hicieron posibles y las han preservado hasta hoy⁴⁴¹. Así es precisamente como Nietzsche presenta su genealogía en el famoso paso del prólogo a *Sobre la genealogía de la moral* que anuncia "una nueva demanda":

"Anunciémosla, esa *reivindicación nueva*: hace falta una *crítica* de los valores morales, *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores* — y para ello hace falta conocer las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado [...], pues hasta ahora dicho conocimiento ni se ha dado ni se ha deseado. El *valor* de dichos «valores» es algo que se ha tomado como dado⁴⁴², como cosa de hecho, ajena a todo poner-en-cuestión; hasta ahora no se ha dudado ni se ha vacilado en lo más mínimo a la hora de considerar «el bien» superior «al mal», superior en lo que hace a la promoción, la utilidad, la prosperidad *de los* seres humanos (incluido su futuro). Y si lo cierto fuera lo contrario, ¿qué?"⁴⁴³.

La última expresión con la que finaliza la cita anterior de Nietzsche en la que caracteriza a su genealogía como la "*historia efectiva de la moral*", pues tiene como objeto "lo documentado, lo realmente comprobable, lo efectivamente habido", en contraposición a "*las hipótesis caídas del cielo*"⁴⁴⁴ de los ingleses⁴⁴⁵ y, en general, a toda la retórica de la verdad empleada por Nietzsche en torno a su genealogía, puede generar malentendidos y propiciar acusaciones rápidas como precipitadas de contradicción, como

⁴⁴⁰ *Ídem.*, p. 499. Para una interpretación más exhaustiva de esta caracterización Cf. STEGMAIER (1994).

⁴⁴¹ Para un contraste entre la genealogía de Nietzsche y lo que el autor llama "trazar un pedigrí", cf. GEUSS (2001, pp. 322-340).

⁴⁴² Cfr. FW § 345, «La moral como problema» (*La gaya ciencia*, pp 860 – 862); JGB § 186 (*Más allá del bien y del mal*, pp. 355 – 356); y NF – 1886, 2[165], "Nota Para el prólogo de Aurora", que acaba: "Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de esos fenómenos: Esta interpretación misma tiene un origen extramoral". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 126 - 128).

⁴⁴³ *Sobre la genealogía de la moral. Prólogo* § 6, pp. 457 -458.

⁴⁴⁴ In's Blaue: en alemán, literalmente "en lo azul", se utiliza como modismo para expresar hacer algo "al azar", "a lo que salga". No obstante, es importante recordar su conexión con el color.

⁴⁴⁵ Cf. NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 458 - 459.

si Nietzsche reivindicara para su genealogía el estatus de verdad que, al fin y al cabo, critica en toda la filosofía precedente y denuncia como mera ilusión. En este sentido, es relevante destacar que cuando Nietzsche habla de sus ideas o incluso cuando parece asignarles un estatus de verdad, como ocurre con su genealogía, lo hace de manera hipotética, experimental y perspectivista. Las formula como hipótesis o experiencias, a menudo en forma de pregunta, y las señala directamente como su propia perspectiva, interpretación o visión personal⁴⁴⁶. Como señaló Werner Stegmaier, la genealogía no debe ser vista de ninguna manera como una falla o deficiencia, ya que no se trata de sustituir una verdad por otra, sino, como ya se mencionó, de cuestionar o sacudir el fundamento de lo que previamente se había tomado como una verdad incontestable y absoluta y así "comprometer" o "ridiculizar" su "única evidencia aparente"⁴⁴⁷.

Sin embargo, el hecho de que Nietzsche niegue la existencia de una verdad en un sentido único y absoluto no implica que no se pueda establecer relación alguna con la verdad o con el conocimiento de lo real. Incluso si, como cree Nietzsche, sólo hay interpretaciones y perspectivas de la realidad, esto no significa que todas las interpretaciones o perspectivas sean equivalentes sin posibilidad de valorar o distinguir una de la otra. Por el contrario, una perspectiva es tanto más válida y, por lo tanto, más "verdadera" u "objetiva", cuanto más completa y compleja ella pueda ser, es decir, cuantas más realidades y perspectivas se logre incluir y explicar en sí misma, mayor probabilidad o plausibilidad tiene: "*y cuanto mayor sea el número de los afectos a los que dejemos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad»*"⁴⁴⁸. Vemos, pues, que la filosofía

⁴⁴⁶ Cf. por ejemplo, JGB §§ 22, 36, 43, 205, 210, 231; EH, *Por qué escribo libros tan buenos* § 1 *Ecce homo*, pp. 809 – 811; EH, *Por qué soy un destino* § 1 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 853).

⁴⁴⁷ "Eben das aber ist das Ziel von Nietzsches Genealogie der Moral: die Selbstverständlichkeit der jetzt gelebten Moral durch ihre Hypothesisierung und Perspektivierung als eine nur vermeintliche Selbstverständlichkeit erkennen zu lassen oder, mit einem Wort, zu «kompromittieren»". (STEGMAIER [1994]. *Nietzsche's "Genealogie der Moral"*, p. 64). (Pero éste es precisamente el objetivo de *Sobre la genealogía de la moral* de Nietzsche: hacer que la naturaleza autoevidente de la moral tal como se vive ahora sea reconocible sólo como una supuesta naturaleza autoevidente a través de su tendencia a hacer hipótesis y crear perspectivas, o, en una palabra, "comprometerla").

⁴⁴⁸ Cf. GM, III § 12 (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 529 – 530). Cf. también NF – 1881, 11[65] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 772 – 773). En este sentido, Nietzsche puede considerar su genealogía mejor, más "verdadera", que las de Rée o Spencer, en que, por ejemplo, dieron por sentado el valor del altruismo, dejando sin explicar por qué se valoró moralmente.

de Nietzsche no elimina simplemente el concepto de verdad y la relación con ella, sino que lo transforma, es decir, que podemos percibir ahora, desde una verdad metafísica u ontológica, en todo caso ilusoria, una verdad precisamente genealógica, en la que la pretensión de certeza se anula inmediatamente, pero cuyo grado de probabilidad o verosimilitud puede aumentar o disminuir y, por lo tanto, ser medida, comparada y, sobre todo, impugnada⁴⁴⁹.

En cualquier caso, sin embargo, es importante recordar que la filosofía tal como la practicó Nietzsche y, como tal, su genealogía, no tiene necesariamente como fin último el logro de una verdad, sino la promoción de la vida, la salud, el poder, el futuro, la prosperidad del organismo y, en última instancia, la cultura en su conjunto. Por lo tanto, no se trata tanto de analizar la verdad o la falsedad de una interpretación en relación con otra, de unos valores o valoraciones en relación con otros, sino de valorar su valor en relación con el impacto de su incorporación en el ser vivo que los adopta o ha adoptado: "*¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro?*"⁴⁵⁰. Así pues, el problema de la interpretación de la vida según el platonismo y el cristianismo y de las realidades humanas, o la razón por la que Nietzsche pretende denunciarlo y refutarlo, no radica simplemente en el hecho de que sea falso, sino en la convicción de que, además de ser falso, siempre ha promovido un debilitamiento, un empobrecimiento, una degeneración o una enfermedad de la vida y de las potencialidades humanas. Una vez que se le ha quitado su carácter inmortal o eterno y se ha demostrado que su "esencia" es una mera interpretación, se abre simultáneamente el camino para nuevas interpretaciones, valores y evaluaciones que antes afirman y

⁴⁴⁹ Cf. por ejemplo MA I §§ 632, 634 y 637 (*Humano demasiado humano I*, pp. 238 – 271); MA II, WS § 1 (*Humano demasiado humano II*, p. 373); FW § 58 (*La gaya ciencia*, pp. 768 – 769); GM, Prólogo § 3: "— Al respecto encontré en mí, me atreví a dar algunas respuestas diversas, distinguiendo épocas, pueblos, individuos según su rango; fui concretando el problema, de las respuestas surgieron nuevas preguntas, indagaciones, conjeturas, probabilidades: hasta que por fin hallé una tierra propia, un terreno propio, un mundo por completo retirado que crecía y florecía, un jardín secreto, diría, del que nadie podía decir nada..." (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 455); NF – 1880, 6[441] (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 676 – 677).

⁴⁵⁰ *Sobre la genealogía de la moral*. Prólogo § 3, p. 455.

promueven la vida, la salud y el florecimiento humanos, siendo ésta esencialmente la gran tarea de la genealogía.

Apropiada por la filosofía con fines terapéuticos y practicada por el médico filósofo, la genealogía se convierte, de hecho, en una especie de historia clínica, es decir, una investigación regresiva que parte del diagnóstico de una enfermedad hasta la interpretación de sus síntomas mediante la reconstitución del proceso evolutivo que la originó o justificó a lo largo de la historia⁴⁵¹. Sin embargo, lo más importante es que en este proceso de reconstitución el genealogista adquirirá simultáneamente "*un conocimiento de las condiciones de la cultura*, superior a todos los grados alcanzados hasta ahora (...)"⁴⁵² que Nietzsche considera una condición previa fundamental para la cultura o la terapia de la cultura, es decir, acceso privilegiado al amplio abanico de posibilidades de estructuración y organización de la vida humana o, en términos nietzscheanos, a los más variados "climas espirituales"⁴⁵³, que a lo largo de la historia, han potenciado, fortalecido, incrementado o, por el contrario, debilitado o incluso impedido el crecimiento, el vigor y la salud de la "planta humana"⁴⁵⁴.

Para el médico filósofo, la genealogía sirve, por lo tanto, a dos propósitos fundamentales: por un lado, la constitución de un diagnóstico claro de la enfermedad, con un conocimiento profundo de sus causas, su desarrollo y su evolución y, por otro lado, la posibilidad de un análisis, comparación y jerarquización de las diferentes formas de vida y de salud, que a su vez son fundamentales para la creación y prescripción de antídotos eficaces y nuevas fórmulas médicas que permitan la superación de la enfermedad y el logro de la verdadera salud. En este sentido se puede considerar, con Michel Foucault, que la "verdadera historia de la moral (*Historie der Moral*)"⁴⁵⁵ de Nietzsche tiene más en común con la medicina que con la filosofía misma⁴⁵⁶: como genealogía y al servicio del

⁴⁵¹ Sobre la genealogía como medio de diagnóstico, cf. En particular BILHERAN (2005).

⁴⁵² *Humano demasiado humano I* § 25, p. 88.

⁴⁵³ *Humano demasiado humano II. El caminante y su sombra* § 188, p. 426.

⁴⁵⁴ *Más allá del bien y del mal* § 44, p. 326. Ver también NF – 1885, 34[74] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 730 – 731).

⁴⁵⁵ *Sobre la genealogía de la moral. Prólogo* § 7, p. 458.

⁴⁵⁶ Cf. *La hermenéutica del sujeto*, p. 51.

médico filosófico, la historia se convierte, de hecho, en los términos de *Humano demasiado humano*, en una ciencia terapéutica o medicinal⁴⁵⁷.

En síntesis, la mirada genealógica de Nietzsche hace posible una actitud abierta para el conocimiento y, por lo tanto, para las relaciones con los demás saberes que le sean necesarios⁴⁵⁸ siempre en perspectiva histórica (la filosofía y la historia, la filosofía y las ciencias naturales, la filosofía y la fisiología, o la medicina, o el arte, etc.), de suerte que pueda formular y desarrollar los problemas a los cuales dedica su reflexión y pensamiento. Además, reconocemos la habilidad del estudioso de la filología para descubrir y rescatar vestigios del pasado, fundamental para leer e interpretar el contexto actual, y crucial para señalar las debilidades —o enfermedades— de su época y exponerlas, un aspecto en el que Nietzsche se convertiría en un experto. Así lo expone en el prólogo al segundo volumen de las *Obras completas* de Nietzsche publicadas por Tecnos Sánchez Meca: “de ahí que su tarea deba ser descifrar, leer, interpretar y, en último término, descubrir los signos y síntomas del estado de salud de la cultura moderna”⁴⁵⁹.

Pero la genealogía no solamente se limita a hacer un estudio sobre la procedencia de una moral dada, no es solo un *método* diferente de *investigación*, sino que también se compone de una fase propositiva; es decir, la genealogía es, en sentido estricto, una nueva forma de hacer crítica con perspectiva, una crítica valorativa que se transforma en energía práctica, pues desmonta valores establecidos e inspira a la creación de nuevos valores que han de conducir al nuevo hombre, al *Superhombre*; ya es esto una labor terapéutica que sobreviene del diagnóstico de la enfermedad de la cultura llamada nihilismo y que el médico de la cultura, el filósofo médico ha sabido auscultar con mucha

⁴⁵⁷ Cf. MA II, WS § 188: “La historia en su conjunto, como ciencia de las diferentes civilizaciones, es la teoría de los *remedios*, pero no la ciencia de la medicina. Pues aún hace falta el médico que se sirva de esa teoría de los remedios para mandarle a cada uno el clima más conveniente para él —temporalmente o para siempre” (*Humano demasiado humano II*, pp. 425 – 426).

⁴⁵⁸ Al respecto STEGMAIER (1994). *Nietzsche's “Genealogie der Moral”*, pp. 238-241, cita más de cincuenta fuentes empleadas de manera directa por Nietzsche. En OTTMANN (2000) (Hrsg), *Nietzsche-Handbuch. Leben -Werk – Wirkung*, Metzler, se encuentra una serie de informes relativos a las fuentes de Nietzsche clasificados por disciplinas científicas; así, por ejemplo, “utilitarismo inglés”, “moralistas franceses”, “psicología”, “lingüística”, etc. También unas páginas de BRUSOTI dedicadas a *Sobre la genealogía...*, “Zur Genealogie der Moral, Eine Streischrift (1887)”, pp. 124-126.

⁴⁵⁹ NIETZSCHE (2008). *Obras completas*. Vol. II. *Introducción al volumen*, p. 20.

precisión: “de lo que se trata es del valor de la Moral”, pues “hace falta una crítica de los valores morales, ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores”⁴⁶⁰. En consecuencia, con lo que Nietzsche afirma permanentemente, él no intenta determinar, al modo de la moral dominante, cuáles serán esos valores que hay que establecer, no anticipa ni impone nada, pues eso es justamente lo que hace la moral judeocristiana, moral que es también expresión de la sobrevaloración del intelecto. La condición terapéutica del pensamiento en Nietzsche relativa a este aspecto de la crítica a la moral tiene que ver con la consecuente necesidad de crear nuevos valores, de transformar las tipologías valorativas. El mismo Nietzsche promueve la creación de horizontes en los que se pone como *imperativo* la necesidad de experimentar para construir. No podemos decir de antemano cuáles serán esos valores, hay que construirlos, hay que enunciarlos y hay que experimentarlos, “«¿Cómo subiré mejor la montaña?» ¡Sube simplemente y no pienses en ello!”⁴⁶¹. Se trata también de la necesidad de crear una perspectiva, es decir, establecer unos claros intereses desde los cuales sea posible desarrollar mejores y más elevadas fuerzas, y para ello es preciso *transvalorar*, esto es, crear valores capaces de dinamizar las fuerzas y generar la acción. El desarrollo de la genealogía es, por un lado, la inserción de la historia en la filosofía y, por otro, la adopción de una actitud crítica, de una posición valorativa. Sus dos puntos centrales son los tránsitos del sentido al valor y de la interpretación a la valoración.

1.3 La genealogía en marcha sobre la moral

Comenzaremos tratando de reconstruir la genealogía de lo que Nietzsche llamó la enfermedad del hombre y la cultura occidental. Aunque en prácticamente todas sus obras se pueden encontrar reflexiones genealógicas sobre las causas, los orígenes, los motores, los agravantes, los saltos, la progresión, en fin, sobre la evolución histórica de la enfermedad de la que va a tratar, no cabe duda de que es en la *Sobre la genealogía de la moral* donde Nietzsche presenta su análisis más sistemático, claro y detallado. Aquí, expresamente en el Tratado III de esta obra nos presenta al hombre como un “animal

⁴⁶⁰ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral*. Prólogo § 5, p. 456.

⁴⁶¹ *La gaya ciencia*. § 16, p. 750.

enfermo”⁴⁶², incluso “es el animal enfermo”⁴⁶³ “...el que entre todos los animales enfermos más tiempo y más a fondo está enfermo”⁴⁶⁴: “Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda [...] ¿de dónde viene eso?”⁴⁶⁵ En cierto sentido, esta obra podría leerse precisamente como una genealogía de la enfermedad, por lo que por razones metodológicas es en esta obra en la que nos centraremos, sin perder de vista las demás y sin dejar de utilizarlas siempre que esté justificado o sea necesario.

La crítica a la moral que Nietzsche desarrolla nos sirve como referencia, pues ésta se constituye en expresión efectiva de la dimensión que lo genealógico abre al pensamiento, e introduce elementos en el orden de una concepción de la crítica como diagnóstico y del camino hacia una terapéutica de la cultura⁴⁶⁶. *Sobre la genealogía de la moral* es un texto que no solo dice qué puede concebirse como genealogía, sino que, al mismo tiempo, despliega con ella el trabajo de la historia de los conceptos morales: *bien y mal*.⁴⁶⁷ Se advierte que el problema sobre la moral no es uno entre tantos que aborda nuestro filósofo; al contrario, la moral se constituye en un horizonte fundamental que establece la perspectiva valorativa, de suma importancia para la mirada auscultadora de su pensamiento⁴⁶⁸. Desde la crítica genealógica a la moral se comprende que las acciones del hombre no son más que la introducción del valor y del sentido a su vida, e igualmente expresión de esa valoración⁴⁶⁹. Si la vida manifiesta una tipología de valores, pensar la forma en que estos cobran fuerza y son asumidos, cómo se originan y cuáles son las condiciones en qué emergen es un imperativo:

⁴⁶² *Sobre la genealogía de la moral III*, § 13, p. 531.

⁴⁶³ *Ídem.*, p. 531.

⁴⁶⁴ *Ídem.*, p. 531.

⁴⁶⁵ *Ídem.*, p. 531.

⁴⁶⁶ Aspiunza señala en su estudio introductorio al texto *Sobre la genealogía de la moral*, que: “...la genealogía inaugura, por tanto, el estudio científico de la aparición y desarrollo de la moral cristiana; de hecho, Nietzsche se vale de dos hallazgos de muchas ciencias del momento: historia, etnología, lingüística, derechos, medicina y psiquiatría”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 446).

⁴⁶⁷ GM, Prólogo §§ 2 y 6 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 454 – 457).

⁴⁶⁸ GM, Prólogo § 2 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 454).

⁴⁶⁹ Cfr. FW § 345, “*La moral como problema*” (*La gaya ciencia*, pp. 860 -862); JGB § 186 (*Más allá del bien y del mal*, pp. 353 -355); y NF – otoño 1885 otoño 1886, 2[165]: “[Nota] Para el prólogo de Aurora, p. 126 ss, que acaba: «Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de esos fenómenos: Esta interpretación misma tiene un origen extramoral»”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 128).

“(…) Cierta formación histórica y filológica, a más de un sentido innato difícil de contentar en lo que toca a cuestiones psicológicas, hicieron que el problema se transformara en poco tiempo en el siguiente: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son “bueno” y “malo”?⁴⁷⁰, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro?”⁴⁷¹.

Dada su tradición filológica, Nietzsche no podía sino emprender el trabajo sobre la procedencia de los conceptos morales *bien* y *mal* como un topo, es decir, escarbar en el lenguaje a la búsqueda de su verdadera raíz etimológica, penetrando en la historia de estos conceptos para descubrir que su apariencia metafísica encubre su más terrenal condición. La crítica a su presunción metafísica es una crítica a la historia de estos conceptos. Así, la mirada genealógica busca establecer en qué condiciones y cómo surgieron estas joyas tan preciadas, a las que por su sobrevalorado amor se las considera puras e inmaculadas, nacidas de la mano del creador e impermeables a las bajezas humanas. Se busca su procedencia, las circunstancias de su emergencia y la distancia trazada con su actualidad, pues la historia de las relaciones que las constituyeron podría sorprendernos y permitirnos poner, en la escena de nuestra propia realidad, la naturaleza desvelada y desenmascarada que las componen. La pregunta por el origen debe entenderse por fuera de lo que en él se pretende, la conservación de una imagen inmaculada e idéntica a sí misma; por el contrario, la idea de la procedencia nos permite vislumbrar que en el origen son las *máculas* quienes constituyen los valores e inclinaciones de los hombres: odios, pasiones, venganzas, envidias. El método genealógico desmonta así los supuestos sobre los que se ha venido asentando, a lo largo de la historia de Occidente, el edificio todo de la Metafísica, de la Moral y de la propia Ciencia -que en los tiempos modernos ha venido a ocupar el trono-, pues introduce la pregunta ¿quién?, ¿quién habla?, ¿quién dice la verdad?, ¿quién se oculta tras ella y a quién le beneficia?

“Poco a poco se me ha ido desvelando lo que toda gran filosofía ha sido hasta ahora, a saber: la autoconfesión de su autor y una suerte de *mémoires* involuntarias e

⁴⁷⁰ *Gut und böse*: se trata de lo que en el primer tratado se llamará “bueno y malo (malvado)”.

⁴⁷¹ *Sobre la genealogía de la moral. Prólogo* § 3, p. 455.

inadvertidas; asimismo, que fueron las intenciones morales (o inmorales) las que constituyeron el verdadero núcleo vital de cualquier filosofía y a partir del cual crecía cada vez la planta entera. En efecto, para saber cómo han surgido las más remotas afirmaciones metafísicas de un filósofo es bueno (y prudente) preguntarse, antes que nada: ¿a qué moral quiere esto (quiere él-) llegar? Por consiguiente, yo no creo que una “pulsión de conocimiento” sea la madre de la filosofía, sino que es otra pulsión la que, aquí como allí, solo se ha servido del conocimiento (¡y del desconocimiento!⁴⁷²) como un instrumento suyo”⁴⁷³.

Nietzsche afirma en el prólogo a *Sobre la genealogía de la moral* que el propósito que persigue su texto no es otro que exponer: “—*Mis pensamientos acerca de la procedencia*⁴⁷⁴ *de nuestros prejuicios morales —pues de eso es lo que trata este escrito polémico*”⁴⁷⁵. Cómo se originaron las ideas del bien y del mal, ese es el problema, pero no desde un prejuicio teológico, pues provocaría una indagación de espaldas al mundo, algo que caracteriza la tradición dominante sobre la moral. La pregunta que abre la genealogía es por las condiciones en las que los hombres se habían inventado esas palabras, su valor, sus transformaciones para llegar a ser lo que son:

“En el fondo lo que entonces me interesaba era algo mucho más importante que las hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o, más exactamente: esto último me interesaba solo por mor de un objetivo para llegar al cual existen otros muchos medios). De lo que se trata es del *valor* de la moral...”⁴⁷⁶.

Justamente la genealogía, buscando la procedencia de nuestros juicios de valor, sabe formularse la pregunta que desentraña el problema fundamental de la moral: ¿qué no expresan esos conceptos morales del bien y del mal sino el síntoma de una valoración? —y el síntoma de una enfermedad que allí se identifica-. El valor que hemos

⁴⁷² *Verkenntnis*: Nietzsche construye aquí un sutil neologismo como opuesto al conocimiento (*Erkenntnis*). Para un mayor análisis de esta pulsión NF – 1888, 14 [142] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 574 – 575), así como FW § 333 (*La gaya ciencia*, pp. 850 – 851).

⁴⁷³ *Más allá del bien y del mal* § 6, p. 300.

⁴⁷⁴ *Herkunft*: se refiere al origen en el sentido de “procedencia” o “proveniencia”; véase *Nietzsche, la genealogía y la historia*, p. 25.

⁴⁷⁵ *Sobre la genealogía de la moral*. *Prólogo* § 2, p. 454. La referencia al subtítulo de esta obra: *Eine Streitschrift*, “un escrito polémico”, “una diatriba”. Wotling prefiere traducirlo por *écrit de combat*, entendiendo que conviene destacar el carácter práctico de la escritura, que de lo que se trata es de “poner por obra una lucha efectiva contra los valores nihilistas” (WOTLING [1995]. *Nietzsche et le problème de la civilization*, p. 313). Stegmaier señala que Nietzsche no busca luchar; personalmente es un hombre tranquilo y delicado. Sin embargo, opina que frente a la posición moral solo se puede contraponer otra postura igualmente moral, la del inmoralista, como es el caso aquí. (STEGMAIER [1994], *Nietzsche's "Genealogie der Moral"*, p. 78)

⁴⁷⁶ *Sobre la genealogía de la moral*. *Prólogo* § 5, p. 456.

dado a estas palabras son el síntoma de una forma de valorar, una forma de ser, una manera de dirigirnos a la vida; el valor entonces expresa una valoración, y la valoración contiene unos valores. Se señala tanto el origen de los valores como el valor del origen, indicando de esta forma un encuentro de fuerzas y una agrupación de relaciones y movimientos en los que se manifiesta *la historia* de una tipología valorativa, cuyas raíces, para el caso del hombre moderno, están depositadas en el resentimiento y los ideales ascéticos. Así no los expresa Deleuze:

“(…) El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*. La evaluación se define como el elemento diferenciador de los valores correspondientes: a la vez elemento crítico y creador. Las valoraciones, referidas a su elemento, no son valores, sino maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida”⁴⁷⁷.

Nietzsche identifica cómo la genealogía para algunos sigue siendo la referencia a un origen que no permite desnudar claramente las condiciones en las que emergen estos valores —el bien y el mal—. Sin embargo, indagar por la procedencia de las ideas, por la historia de estos conceptos, es lo que contrasta radicalmente con el origen al que aluden los psicólogos ingleses, y más exactamente la obra de Paul Ree⁴⁷⁸, al que señala explícitamente en su texto. La convicción de que la perfección reside en el origen⁴⁷⁹ es una ilusión; al contrario, el origen es irónico y risible. No tiene nada de divino ni es la fuente de la verdad⁴⁸⁰. Al despojarnos de la venda metafísica, no hay una verdad alternativa; de hecho, la verdad misma es la historia de un error perpetuado por el temor humano. La búsqueda del origen es una búsqueda de un fundamento primigenio que se considera superior a nuestro mundo, una invención absoluta y un mero artificio. Este no es el tipo de origen que Nietzsche explora en *Sobre la genealogía de la moral*, donde el término "origen" se entiende en el contexto de una tradición en constante cambio,

⁴⁷⁷ Nietzsche y la Filosofía, p. 8.

⁴⁷⁸ Ursprung: "origen"; este es el término que Paul Ree utiliza en su obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* [El origen de los sentimientos morales], con la cual Nietzsche ya manifestaba su crítica en *Aurora*; véase Nietzsche, *la genealogía y la historia*, pp. 15 ss.

⁴⁷⁹ M § 44 (*Aurora*, pp. 513 – 514).

⁴⁸⁰ NF – 1880, 4[292] (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 592).

creadora de otros artificios metafísicos disfrazados de solemnidad. Al rastrear el origen y desenmascarar la farsa, al levantar el velo y escuchar la historia, el genealogista descubre que detrás de las cosas hay algo completamente diferente: entidades extrañas y *peligrosas*.

“(…) Desde el momento en que la estructura de la sociedad en su conjunto ha quedado apuntalada y asegurada frente a peligros externos, es este miedo al prójimo el que vuelve a crear nuevas perspectivas de la estimación del valor moral. Ciertas pulsiones fuertes y peligrosas, como el espíritu aventurero, la temeridad, la sed de venganza, la astucia, la rapacidad, el anhelo de dominio, que hasta ese momento no solo tuvieron que ser honradas -bajo nombres distintos, como es natural, a los que acabamos de escoger-, sino también criadas y cultivadas en un sentido comunitario (porque constantemente se precisa de ellas en el peligro que la comunidad veía en los enemigos de conjunto), a partir de ahora son sentidas con redoblada intensidad, como peligrosas -ahora, cuando faltan los conductos de evacuación- y paso a paso son tachadas de inmorales y entregadas a la calumnia”⁴⁸¹.

La genealogía de la moral que emprende Nietzsche es un signo de ruptura y de distanciamiento con los modernos estudios sobre la moral⁴⁸² en los cuales el filósofo había percibido síntomas de *especulación darwiniana*⁴⁸³. Como se había enunciado en el apartado anterior, lo novedoso que inserta esta genealogía en los estudios filosóficos acerca de la procedencia de nuestras valoraciones, es la inspección en el archivo⁴⁸⁴. A diferencia de lo azul de las hipótesis inglesas, es gris, el gris de un realismo seco, sutil y áspero⁴⁸⁵.

Estas referencias y objeciones sirven a Nietzsche no sólo para hacer crítica a quienes habían emprendido el camino de los estudios morales, sino para trazar distancia respecto a ellos en la forma en cómo va a emprender sus propias consideraciones. Lo

⁴⁸¹ *Más allá del bien y del mal* § 201, p. 364.

⁴⁸² Nietzsche no solo utiliza el término "genealogistas" para referirse a algunos de sus predecesores, sino que también es él quien introduce de manera estricta este método de indagación en la filosofía; cfr. MARQUARD (1989).

⁴⁸³ NF – otoño de 1885, 2[165]: “[...] la «autoconservación»: perspectiva darwinista para conciliar principios altruistas y egoístas. (Crítica del egoísmo, p. ej.: Larochefoucauld) Mi tentativa de comprender los juicios morales como síntomas y lenguaje de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico, así como la conciencia de las condiciones de conservación y crecimiento: un modo de interpretación con el valor de la astrología. Prejuicios dictados por instintos (de raza, de comunidades, de diferentes etapas, como la juventud o el marchitarse, etc.)”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 127).

⁴⁸⁴ GM, Prólogo § 7. (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 458 – 459).

⁴⁸⁵ *Idem.*, p. 458.

importante aquí es el trabajo por diagnosticar la enfermedad que una tipología moral produce. Si bien las múltiples determinaciones de la enfermedad permiten reconocer varias etapas en su proceso de evolución y empeoramiento, desde la mirada genealógica Nietzsche identifica el “origen” o lo que podríamos señalar como el inicio de la patología en la entrada del “hombre-animal” al proceso civilizatorio. Aquí reconoce que ella se da “bajo la presión de aquella transformación, la más radical de todas las por él experimentadas”⁴⁸⁶. Afirma Nietzsche, en contra de los defensores de las teorías contractualistas, que el paso a la vida en sociedad no se dio de manera alguna pacíficamente, y mucho menos de forma voluntaria, y tampoco fue progresiva; todo lo contrario, se trató de “una ruptura”, “un salto”, “una coacción”, “un destino insoslayable”, en donde una población “que hasta entonces no había estado sujeta a inhibiciones ni a formas en un marco fijo” fue insertada con violencia, mediante una maquinaria aplastante y brutal “a quedar del todo amasada y maleable...por *tener* también una *forma*”⁴⁸⁷ separando así, con extrema violencia a los hombres de “su pasado de animal”⁴⁸⁸.

Esta transformación es considerada por Nietzsche como el momento de mayor sufrimiento, malestar y miseria en la historia de la humanidad. Las razones de esto son esencialmente dos, que de hecho están estrechamente vinculadas: por un lado, bajo la presión de las nuevas reglas de vida de la sociedad, los “semianimales (*Halbthieren*)”⁴⁸⁹ hombres se vieron obligados a adaptarse a nuevas condiciones de existencia y a una nueva forma de vida, totalmente desconocida y para la que no tenían preparación alguna. Acostumbrados a la vida salvaje, a los depredadores, a los recolectores, a los amantes del peligro, de la aventura, de la guerra y de la libertad, se encontraron de repente atrapados “de manera definitiva en la esfera de poder de la sociedad y la paz”⁴⁹⁰, donde, además, los poderosos impulsos e instintos que siempre habían guiado su comportamiento tuvieron que ser refrenados y reprimidos, no pudiendo funcionar ya como orientación y regla de conducta. En cambio, los hombres tienen que limitarse, verse reducidos “esos infelices a pensar, deducir, calcular, combinar causas y efectos, ¡a su

⁴⁸⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 503.

⁴⁸⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 505.

⁴⁸⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 504. Cf. también en JGB § 257 (*Más allá del bien y del mal*, pp. 413 – 414).

⁴⁸⁹ *Sobre la genealogía de la moral. Tratado II* § 16, p. 503.

⁴⁹⁰ *Idem.*, p. 504.

«conciencia»⁴⁹¹, — que de otro modo estarían muy poco desarrolladas, mientras que al mismo tiempo se ven obligados a limitarse al uso de sus— de sus órganos el más pobre y el dado más a error!»⁴⁹².

Pero algo particular ocurre -y este es el segundo y más decisivo momento de insatisfacción y sufrimiento- y es que, pese a que los viejos instintos están ahora necesariamente reprimidos, no han dejado de estar activos, de funcionar y exigir la satisfacción habitual. Los instintos, sin embargo, no podían, como antes, descargarse inmediata y directamente al exterior, sino que buscaban nuevos mecanismos de satisfacción, a saber, y de manera muy perversa, la descarga al interior, contra su poseedor. Según la fórmula nietzscheana -increíblemente premonitoria de uno de los principios fundamentales del psicoanálisis- "Todos los instintos que no descargan hacia afuera *se vuelven hacia adentro*"⁴⁹³. Este proceso, que Nietzsche llama "la *interiorización* del hombre"⁴⁹⁴, implica, por tanto, un desvío hacia adentro de la descarga de todos los antiguos impulsos e instintos básicos y salvajes: la animosidad, la brutalidad, el placer en la persecución, el asedio, la transformación, la ruina, etc. Por primera vez se crea en el hombre un mundo interior con extensión y profundidad —aquello a lo cual Nietzsche, dirá que más adelante se llamará "alma"⁴⁹⁵—. Este proceso es, a su vez, según la hipótesis nietzscheana, el verdadero origen de "la mayor y más inquietante de las enfermedades"⁴⁹⁶ que fue la aparición de la "mala conciencia (*schlechtes Gewissen*)"⁴⁹⁷. En sus palabras,

⁴⁹¹ Obviamente, «cognitiva»: *Bewusstsein*.

⁴⁹² *Sobre la genealogía de la moral. Tratado II* § 16, p. 504.

⁴⁹³ *Ídem.*, p. 504.

⁴⁹⁴ *Ídem.*, p. 504.

⁴⁹⁵ *Ídem.*, p. 504.

⁴⁹⁶ *Ídem.*, p. 504.

⁴⁹⁷ El término en castellano de "conciencia" traduce tanto "*Gewissen*" como "*Bewusstsein*" en alemán, siendo la confusión del término casi imposible de eliminar. Es importante, sin embargo, llamar la atención sobre la diferente naturaleza de los fenómenos en cuestión. "*Gewissen*" se refiere, en alemán, única y exclusivamente a la conciencia moral (a la que se aplican fenómenos como "mala (o buena) conciencia", "peso sobre la conciencia", o incluso "voz de la conciencia") mientras que "*Bewusstsein*" se refiere a lo que podemos llamar conciencia cognitiva, o estado de alerta, despertar, lucidez (como en los casos de "ser consciente de" o "perder la conciencia"). En su uso futuro nos referiremos a menudo a ambos tipos de conciencia, tratando, siempre que sea posible, de reducir la ambigüedad del término en cuestión, ya sea colocando el término alemán correspondiente entre paréntesis, o utilizando la expresión "conciencia moral" (*Gewissen*), en contraposición a la simple "conciencia" (*Bewusstsein*). Todos los casos de "mala conciencia" se traducirán por la expresión alemana "*schlechtes Gewissen*".

“Aquellos baluartes tremendos con que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de libertad [...] hicieron que todos esos instintos del hombre salvaje, errante, libre diesen marcha atrás, se volvieran *contra el propio hombre*. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción — todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: *tal* es el origen de la «mala conciencia»”⁴⁹⁸.

Nietzsche se opone aquí una vez más a los primeros genealogistas morales, que tendían a ver la mala conciencia o la conciencia culpable como consecuencia directa de los sucesivos actos de castigo⁴⁹⁹. Ahora bien, según Nietzsche, ni el castigo fue creado para castigar o para hacer que el delincuente se sintiera culpable, ni sus efectos fueron la aparición de ningún sentimiento de culpa o de mala conciencia. Por el contrario, en el origen de todo acto de castigo parece encontrarse, simplemente, la satisfacción permitida y justificada del instinto básico de crueldad, “esa alegría festiva de lo más antigua y de lo más profunda del hombre”⁵⁰⁰. En efecto, si al entrar en la sociedad los individuos se comprometen, a cambio de la paz y la seguridad, a no perjudicar a los demás, a mantener el orden social y a frenar así sus instintos de agresión, crueldad y destrucción, la infracción de este compromiso en las sociedades primitivas era la única ocasión en que los individuos podían ejercer libremente su crueldad sobre el infractor y descargar así con gran satisfacción sus instintos reprimidos. El castigo o la sanción inmediata del infractor aparecía, pues, simplemente como una forma de compensación por el daño causado (la autorización o la conquista del derecho a la crueldad); la intención de crear en él un sentimiento de culpabilidad, o incluso la idea de que merecía ser castigado por ser culpable, estaba totalmente ausente en los orígenes de la práctica del castigo. E incluso cuando al fortalecer la comunidad surge la ley penal y el malhechor recibe su castigo de la autoridad, quedando así protegido de la ira social, de alguna manera se mantiene la compensación por el simple placer de poder ver sufrir al otro⁵⁰¹.

Por parte del infractor, el castigo parece tener un efecto mucho más restrictivo que el de producir un sentimiento de culpabilidad: mediante el castigo el “culpable” se vuelve mucho más duro, frío y distante, por una parte, y por otra ve los mismos actos de violencia

⁴⁹⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 504. Cf. GM, II § 17-18 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 505 – 506).

⁴⁹⁹ Cf. GM, II § 4 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 488 – 489).

⁵⁰⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 490 - 491.

⁵⁰¹ Cf. GM, II §§ 4-6, 9-10, 12-14 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 488 – 502).

y hostilidad practicados y justificados, en nombre de la justicia, por sus subordinados, impidiéndole así comprender estos actos como algo en sí mismo condenable. Por lo tanto, al ser castigado, el condenado no sentía ningún tipo de "dolor interno", o al menos no sentía ningún otro dolor que el que le causaría "un suceso natural terrible, un peñasco que se precipita y nos aplasta y contra el que no hay posibilidad alguna de luchar"⁵⁰². Nietzsche concluye que el castigo es, de hecho, un instrumento muy poderoso de la educación y la domesticación del hombre, en el sentido de que aumenta el miedo, intensifica la necesidad de controlar los deseos y crea una memoria del tipo "no quiero (esto)", pero el miedo y la memoria dolorosa no van seguidos de culpa, y por muy domesticado que esté, el castigo es incapaz de hacer que el hombre sea "mejor" o de crear en él cualquier tipo de conciencia moral⁵⁰³.

En este análisis de Nietzsche sobre la práctica del castigo en el segundo ensayo *Sobre la genealogía de la moral*⁵⁰⁴, identifica que su existencia como práctica, como costumbre, como procedimiento, es mucho más antigua y primitiva que su utilización para el uso específico del castigo, siendo éste sólo una interpretación inyectada e impuesta posteriormente en el procedimiento⁵⁰⁵, que adquiere así un nuevo significado y se subordina a él. Dada la compleja historia del desarrollo y la evolución de la práctica del castigo, dados sus múltiples usos y los diferentes propósitos para los que se practicó a lo largo de la historia -entre los que se encuentran, por ejemplo, el castigo como medio de hacer a alguien inofensivo para prevenir daños futuros; el castigo como medio de compensar el daño a la persona afectada por él; el castigo como medio de inspirar miedo; el castigo como un festival de humillación de cualquiera enemigo que se ha vencido a sí mismo; el castigo como forma de crear una conciencia, tanto para quien lo sufre como para quienes lo presencian; el castigo como medida bélica destinada a mantener la paz, el orden y la autoridad; etc., la idea que tenemos hoy de "castigo" no contiene en sí misma un sentido único, sino que cristaliza "toda una síntesis de «sentidos»", presentando así

⁵⁰² NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 502.

⁵⁰³ Cf. GM, II §§ 3 y 15 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 486 – 503).

⁵⁰⁴ Cf. GM, II §§ 12 y 15 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 498 – 503).

⁵⁰⁵ Cf. GM, II § 13 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 500 – 501).

"una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar y que, conviene subrayarlo, resulta por completo *indefinible*"⁵⁰⁶.

Por lo tanto, se confirma que la "planta más inquietante e interesante de nuestra vegetación terrestre"⁵⁰⁷, la mala conciencia, no puede haber crecido de este suelo, sino que tiene como origen el proceso mucho más sutil y subterráneo que hemos descrito anteriormente. No porque cediera a sus violentos instintos de agresión y destrucción y por ello fuera castigado, sino precisamente porque los refrenaba y controlaba, internalizándolos, volviéndolos hacia adentro, el hombre desarrolló en sí mismo ese "hervor" de mala conciencia que, recordemos, lo transformó para siempre en un animal enfermo. En cierto sentido y abstrayéndose de cada caso particular, podría incluso decirse que, en el límite, por muy castigado que esté, un criminal puede seguir siendo considerado más feliz y saludable que un hombre que simplemente acepta y respeta todos los preceptos sociales. Precisamente porque lo hizo, renunciando a la vida libre y salvaje que llevaba, declarando la guerra a todos los instintos antiguos:

"(...) se golpea contra los barrotes de su jaula [...] consumido por la nostalgia del desierto, echaba en falta algo", un algo, ese algo, su algo que le condujo "a crearse en sí mismo una aventura, una cámara de tormentos, una tierra salvaje, insegura y peligrosa" en la que el hombre contrajo "la mayor y más inquietante de las enfermedades, de la que la humanidad aún no se ha curado, el que el hombre sufra del hombre, de sí (*das Leiden des Menschen am Menschen, an sich*)"⁵⁰⁸.

Hay que señalar que, en esta fase inicial, que intentamos describir aquí, la mala conciencia no tiene todavía ninguna connotación moral y expresa sólo ese sufrimiento interior derivado de la necesidad de satisfacer los antiguos instintos salvajes y, en particular, el instinto de crueldad, que, incapaz de descargarse al exterior, se vuelve hacia

⁵⁰⁶ NIETZSCHE (2016). *Obras completas*. Vol. IV. *Sobre la genealogía de la moral. Tratado II* § 14., pp. 500 – 501). Decir que algo es imposible de definir es como decir que no tiene una esencia separable de su devenir, de su historia: "sólo es definible lo que no tiene historia" (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 500). Desde el momento en que se conciben todas las cosas, todas las realidades, como la síntesis del conjunto de interpretaciones, significados y relaciones de poder que a lo largo de la historia se han ejercido sobre ellas, determinadas y subyugadas, se hace, de hecho, imposible presentar una definición de nada si se entiende por definición la determinación única y definitiva de lo que es una cosa determinada - porque una cosa "es", en sí misma, absolutamente nada, y la noción misma de "cosa" es ya, una mera abstracción, un error, una ficción (Cf. por ejemplo: MA I § 19 (*Humano demasiado humano*, pp. 84 – 85); FW § 110 (*La gaya ciencia*, pp. 795 – 796); GD, *La "razón" en la filosofía* § 5 (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 632 – 633).

⁵⁰⁷ *Sobre la genealogía de la moral. Tratado II* § 16, p. 504.

⁵⁰⁸ *Ídem.*, p. 504.

dentro y como si implosionara contra su poseedor. Su forma moralizada sólo aparecerá más tarde, como resultado de un largo proceso de moralización generalizada del hombre, y que culminará, como veremos, con el cristianismo. La necesidad fundamental que Nietzsche señala aquí es, por lo tanto, simplemente, la necesidad inexpressable de que el individuo ejerza la crueldad, de satisfacer su instinto de crueldad, aunque esto implique ejercerla contra sí mismo, enfermándolo⁵⁰⁹. Señalando esta necesidad fisiológica básica como el origen de la conciencia moral humana, Nietzsche desmitifica, por un lado, la idea de cualquier relación de la conciencia con la "voz de Dios en el hombre", mientras que al mismo tiempo expone la crueldad por primera vez como "uno de los sustratos más antiguos e indispensable" de cualquier cultura⁵¹⁰.

Es imposible no mencionar aquí la extraordinaria similitud entre esta explicación de Nietzsche del origen de la mala conciencia, así como del sufrimiento y la enfermedad asociados a ella, y la que Freud daría más de 40 años después en su más famoso y detallado ensayo sobre la cultura, titulado muy sugestivamente *El malestar en la cultura*. De manera similar a la *Genealogía* de Nietzsche, Freud también busca en este breve ensayo determinar las causas, el origen, la génesis de lo que él llama el mal (*Unbehagen*) en el hombre contemporáneo y, en particular, su malestar en el seno de su cultura o civilización⁵¹¹. Más concretamente, Freud se pregunta por qué la cultura, que en un principio aportó tantas ventajas y comodidades al hombre y que, además, debería funcionar como uno de los instrumentos más grandes y poderosos de protección contra el sufrimiento, se presenta, por el contrario, como una fuente adicional o incluso como la

⁵⁰⁹ Como señaló JANAWAY, aunque esto también puede ser cierto (especialmente en un estudio más avanzado), Nietzsche no está diciendo aquí que el individuo sienta una necesidad intrínseca de sufrir o algún placer en el sufrimiento. La necesidad aquí es la necesidad primaria de hacer sufrir y el placer asociado a su satisfacción, incluso si la víctima es él mismo. Véase JANAWAY. (2007).

⁵¹⁰ Cf. EH, GM: "El segundo tratado ofrece la psicología de la conciencia: ésta no es, como se cree habitualmente, «la voz de Dios en el ser humano», — es el instinto de crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia el exterior. La crueldad, desvelada aquí por vez primera como uno de los más antiguos e insoslayables trasfondos de la cultura". (*Ecce homo*, p. 845). Sobre el fenómeno de la mala conciencia véase STEGMAIER (1994); RISSE (2001), LEITER (2002), GERHARDT (2004), RIDLEY (2005), JANAWAY (2007), OWEN (2007) y HATAB (2008).

⁵¹¹ Como hicimos con Nietzsche, a partir de ahora usaremos la palabra "cultura" traducida del término alemán "*Kultur*", tal como lo utiliza Freud, con el significado que se pretende dar a "civilización", como una organización estatal regida por un conjunto de reglas, costumbres, normas y valores, en un sentido muy cercano, por lo tanto, al de la comprensión de Nietzsche del concepto de "*Kultur*" (véase el capítulo anterior de esta disertación).

fuerza principal de la infelicidad y el sufrimiento humanos⁵¹². Al igual que Nietzsche, Freud encuentra el principio explicativo fundamental de tal sufrimiento en lo que considera el presupuesto básico de cualquier proceso de aculturación, a saber, la sublimación, supresión o recálculo de los instintos más básicos de cualquier ser humano, "cuya satisfacción, sin embargo, constituye la tarea económica de nuestra vida"⁵¹³.

Es importante destacar que mientras que tanto Freud como Nietzsche destacan los efectos dañinos y patológicos de la socialización y aculturación humana, tanto Freud como Nietzsche no consideran la cultura como algo inherentemente negativo y perjudicial, que sería mejor eliminar o que ni siquiera sería preferible a un estado salvaje y puramente animal. En el caso de Freud, su ensayo busca enfatizar que criticar el estado actual de la cultura, examinando cómo no cumple con las aspiraciones humanas y causa sufrimiento adicional que podría evitarse, no implica una hostilidad o enemistad fundamentales hacia la cultura. Freud reconoce, por ejemplo, que, aunque el "hombre primitivo" no conocía limitaciones en la satisfacción de sus instintos y, en este sentido, estaba en mejor posición, sus posibilidades de mantener esta felicidad y su seguridad eran limitadas, además de que, en las familias originales, la satisfacción de los instintos se limitaba al líder, mientras que los demás estaban esclavizados. Además, es la transformación de los instintos, conocida como sublimación, lo que juega un papel crucial en el desarrollo cultural, permitiendo el surgimiento de actividades propiamente humanas como la creación artística, científica, tecnológica e ideológica. En cualquier caso, las ventajas y comodidades que la cultura ha aportado al hombre y a la evolución humana son evidentes, y sólo a través de ella se ha hecho posible.

En el caso de Nietzsche, ya hemos visto que un estado de la naturaleza del hombre en oposición a la cultura no es ni siquiera concebible, ya que la naturaleza del hombre corresponde a su ser social, como grupo, en una sociedad y cultura determinadas. Si es cierto, de hecho, que según Nietzsche, el hombre se convierte en un animal enfermo con la entrada en la sociedad, también es cierto que los beneficios de la vida en sociedad son

⁵¹² Cf. FREUD (2016). *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial, p. 38

⁵¹³ *Idem.*, p. 38.

innegables⁵¹⁴ y, más importante aún, que sólo a partir de ese momento se convierte propiamente en un hombre, es decir, en un animal interesante y profundo, un animal con un interior, con un complejo, contradictorio e impredecible, un animal que, de hecho, a partir de ese momento se convierte en un enigma, una esperanza, una promesa para el futuro:

“Añadamos de inmediato que, por otro lado, con la existencia de un alma animal vuelta contra sí, que contra sí tomaba partido había aparecido sobre la faz de la Tierra algo tan nuevo, hondo, inaudito, misterioso, contradictorio, y *tan lleno de futuro* que con ello el aspecto de la Tierra se modificaba de manera esencial. [...] Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el «gran niño» de Heráclito, llámese Zeus o Azar, — despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, algo se preparase, como si el hombre no fuera la meta, sino solo un camino, un episodio, un Puente, una gran promesa...”⁵¹⁵.

Así las cosas, tanto para Freud como para Nietzsche está claro que la solución no es eliminar la cultura, volver a un estado salvaje o retirarse o abandonar la sociedad, sino simplemente tomar conciencia de sus efectos potencialmente dañinos y de la necesidad de hacer ciertos cambios que permitan, por un lado, una mayor satisfacción de los deseos y necesidades humanas y, por otro lado, el alivio del inevitable sufrimiento que es la posesión de una mala conciencia o el sentimiento de culpa. De hecho, tales intentos de responder a las aspiraciones y sufrimientos humanos ya se han llevado a cabo a lo largo de la historia, y su mayor representante, por supuesto, es el cristianismo. Sin embargo,

⁵¹⁴ Cf. GM, II § 9: “Uno vive en una comunidad, disfruta de las ventajas de vivir en una comunidad (¡y qué ventajas!, a veces hoy en día infravaloradas), vive protegido, cuidado, en paz y en confianza, sin preocupaciones por ciertos daños y hostilidades a que está expuesto el hombre *de fuera*, el «proscrito»” (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 494 – 495). Cf. también GM, II § 3 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 486 – 487).

⁵¹⁵ GM, II § 16 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 503 – 505). Cf. también GM, II, 18: “Guardémonos de darle poca importancia a todo este fenómeno por el simple hecho de que ya en sus inicios sea feo y doloroso (...) Esa violencia secreta sobre uno mismo, esa crueldad de artista, ese afán de darse forma a sí mismo tratándose como materia difícil, resistente, sufriente, de marcar a fuego una voluntad, una crítica, una contradicción, un desprecio, un «no», esa labor tremenda, de una espantosa voluptuosidad, de un alma voluntariamente escindida, consigo misma, que se hace sufrir por el gusto de hacer sufrir, toda esa «mala conciencia» *activa* ha acabado por sacar a la luz — ya se adivinará — , en cuanto verdadero seno materno de acontecimientos ideales e imaginarios, también con toda una abundancia de sorprendente belleza y afirmación nuevas, y tal vez, incluso la belleza como tal” (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 506); AC § 14: “(...) el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa — ¡desde luego, es, con todo ello, también el *más interesante!* —”. (*El Anticristo*, p. 714). Cf. SCHACHT (1994), LEITER (2002).

la tesis de Nietzsche es que los efectos de estas terapias fueron de hecho mucho más dañinos que la misma enfermedad que pretendían curar y, por lo tanto, son de hecho una parte integral y decisiva de la enfermedad que Nietzsche se esfuerza por diagnosticar. Por lo tanto, esto es sólo el comienzo del diagnóstico de Nietzsche. De hecho, la enfermedad tardó varios milenios y múltiples desarrollos históricos en desarrollarse hasta su pico actual.

La entrada del hombre en la sociedad y la consiguiente aparición de una mala conciencia corresponden, por lo tanto, sólo a un primer impulso, una primera etapa en la evolución de la enfermedad de la cultura occidental y del hombre. El momento decisivo, que, de hecho, cronológicamente no está lejos del primero, pero que significa un punto de inflexión muy importante y el agravamiento de esta enfermedad, tiene lugar con lo que Nietzsche llama la moralización (*Vermoralisierung*) del hombre, es decir, en términos simples, la explotación y el uso de la existencia de una mala conciencia y de la tendencia humana a infligirse sufrimiento a sí mismo por parte de la sociedad a través de la moralidad, y en particular de la moral judeo cristiana.

2. Horizonte fisiológico

2.1 Contexto del concepto

Para comprender el sentido que tiene la idea de lo fisiológico como horizonte desde el cual se despliega la labor terapéutica de la filosofía, es necesario preguntarnos cuál es la especificidad del uso del término "fisiología" en el pensamiento de Nietzsche, una cuestión que no es nueva entre sus comentaristas. A grandes rasgos, podríamos decir que la gran cuestión inicial en este caso es tratar de definir si sólo hay un uso "metafórico" del término "fisiología" o si, por el contrario, como resultado de las numerosas lecturas de Nietzsche sobre el tema, su uso supone en realidad la importancia de ciertos "procesos fisiológicos" en el entendimiento de los fenómenos.

El punto de partida de los intérpretes ha sido entender las diferentes apropiaciones del término fisiología en el trabajo de Nietzsche. Un primer ejemplo lo encontramos en Helmut Pfotenhauer, quien llama la atención sobre el hecho de que, a la vista del siglo

XIX, es crucial diferenciar entre el uso "figurativo" del término, como lo emplean Brillat-Severin, Baudelaire y Balzac, quienes, de manera irónica, abordan temas de la vida social y el arte mientras organizan su discurso de manera "científica", y su aplicación en el ámbito científico especializado, donde la "fisiología" es principalmente una disciplina científica. Frente a este cuadro, Pfothenauer sugiere que, debido a los numerosos usos de Nietzsche, deberíamos tomar la "fisiología" al principio "literalmente", es decir, como Fisiología, esto es, los estudios de las diversas formas de tratar nuestra naturaleza humana. Esta perspectiva nos permitiría entonces escuchar, desde sus primeros escritos, los ecos de su interés por la "fisiología"⁵¹⁶. Wolfgang Müller-Lauter identifica al menos tres acepciones del término en la obra de Nietzsche: El primero se encuentra en las ciencias de su época, influenciadas por sus extensas lecturas sobre el tema; el segundo se refiere a lo fisiológico "lo que determina de manera somática (y por lo tanto fundamental) a los hombres"⁵¹⁷; y el tercero, de naturaleza más filosófica, fusiona la fisiología con la interpretación, considerando los procesos fisiológicos como una "lucha de los quantum de poder que interpretan"⁵¹⁸. Patrick Wotling, en cambio, se inclina claramente por el uso "figurativo", proveniente de fuentes literarias, en detrimento de las fuentes biológicas: "lo que caracteriza su texto [el de Nietzsche], es el uso literario de la terminología fisiológica, puesta al servicio de una estrategia filosófica de la escritura. Por

⁵¹⁶ PFOTENHAUER (1984). *Physiologie der kunst als kunst der physiologie?* En Montinari, Müller-Lauter, Wenzel, Abel & Stegmaier (Ed.), *Band 13 - 1984* (pp. 399-411). Berlín, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112418727-025>, pp. 399 – 400.

⁵¹⁷ MÜLLER-LAUTER (1998). *Nietzsche, physiologi de la volonté de puissance*. París, Edicions Alia. p. 32.

⁵¹⁸ MÜLLER-LAUTER. *Op. cit.*, p. 22. Este autor desarrolla el concepto de fisiología en el pensamiento de Nietzsche, en relación directa con el concepto de "Voluntad de poder", el cual considera como uno de los más famosos de la historia de las ideas y el emblema por excelencia de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, esta noción sigue siendo problemática, ambigua y sujeta a interpretaciones contradictorias. En el libro que nos sirve de referencia, el autor nos permite ver más de cerca esta piedra angular de un pensamiento mayor. Primero recorre la historia de este concepto a lo largo de la obra de Nietzsche. Un análisis erudito y un viaje erudito a través de una abundante obra, es también una verdadera lección de pedagogía filosófica. También examina con gran originalidad la influencia de las ciencias naturales en el pensamiento de Nietzsche. Descubrimos cómo Nietzsche, percibido como un nihilista, estaba sobre todo ansioso por confrontar su pensamiento con las realidades concretas de la vida. Müller-Lauter (1924-2001) es uno de los mayores especialistas en el pensamiento de Nietzsche. Participó en la elaboración de la edición de Colli Montinari, la edición de referencia de los textos de Nietzsche, y fue cofundador de la más importante revista internacional que centraliza la investigación nietzscheana: la Nietzsche-Studien. También es autor de obras dedicadas a Heidegger y Dostoiévski, así como de artículos sobre Kant, Fichte, Schopenhauer, el nihilismo y el ateísmo.

eso Stendhal, Balzac o Baudelaire tienen una importancia totalmente diferente para comprender la maniobra de Nietzsche, la de Roux e incluso la de Claude Bernard"⁵¹⁹.

El privilegio de las fuentes literarias se encuentra también en la obra de Giuliano Campioni. Según Campioni, *"los contornos rigurosos de los conceptos de decadencia y fisiología del arte se establecen a través de la confrontación de Nietzsche con la «psicología» francesa, representada, por ejemplo, por literatos como Paul Bourget e Hypollite Taine, que caminaron en la estela de la herencia de Stendhal"*⁵²⁰. Encontramos a Wilson Frezatti Junior, para quien es necesario comprender el juego que se establece en la obra de Nietzsche entre los términos "fisiología" y "biología", que a veces aparecen como sinónimos, en la medida en que ambos conciernen al cuerpo y a las funciones orgánicas, y a veces no, cuando se considera la conexión previamente subrayada por Müller-Lauter entre los fenómenos somáticos y los fenómenos de interpretación. En este contexto, la fisiología abarca no solo los organismos vivos, sino también "al alcance de las producciones inorgánicas y humanas, como el Estado, la religión, el arte, la filosofía, la ciencia, etc"⁵²¹. Barbara Stiegler, en una perspectiva muy interesante, considera que la reticencia de los comentaristas a tomar en serio los elementos biológicos del pensamiento de Nietzsche, prefiriendo considerarlos como "metáforas", se debe a la implicación histórica del pensamiento de Nietzsche con el "biologismo" de la ideología nazi. Stiegler, por el contrario, no considera que la biología sea sólo una "fuente de metáforas", ni un "instrumento conveniente para valorar una vida superior", sino que trata de investigar los "motivos filosóficos más profundos, que llevaron a Nietzsche a dedicar tanto tiempo a la labor de los biólogos"⁵²².

⁵¹⁹ WOTTLING (1995). *Nietzsche et le problème de la Civilization*. París, PUF, p. 156.

⁵²⁰ CAMPIONI (1994). "Wagner als Histro. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der décadence", en: *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlín/New York, Walter de Gruyter, p. 477.

⁵²¹ FREZATTI JUNIOR (2005). "Nietzsche y la disolución de la dualidad cultura/biología", en: AZEREDO, VÂNIA D. de (Org.). *Hablando de Nietzsche*. Sao Paulo, Editorial de Unijuí, p.58.

⁵²² STIEGLER (2001). *Nietzsche et la biologie*. París, PUF, p. 8.

Además del libro de Stiegler, dos libros más recientes han sido dedicados al mismo tema: el de Gregory Moore⁵²³ y el de Ignace Haaz⁵²⁴. En la reseña de Martin Stingelin⁵²⁵ sobre los libros de estos tres autores hay una clara preferencia por la obra de Stiegler. Esto implica que se deben considerar las conexiones entre Nietzsche y la biología a través de las fuentes que consultó, que están bien documentadas, incluyendo obras de destacados biólogos de su tiempo. Este análisis se enmarca en su crítica estratégica a la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant. Sin embargo, esto no implica que se haya cerrado el debate sobre el elemento "metafórico". Por el contrario, Stingelin muestra que en sus tres obras críticas sobre el lenguaje, Nietzsche no lo considera. Incluso Stiegler también se habría abstenido de investigar "los límites metafóricos de la relación entre la filosofía y la biología" en el pensamiento de Nietzsche. Así pues, mientras es innegable que Nietzsche dedicó atención seria a los estudios de biología, su crítica del pensamiento moderno también abarca una "crítica del lenguaje", que desde Verdad y mentira en sentido extramoral (1873) y las conferencias sobre Retórica del semestre de invierno de 1872/1873 en la Universidad de Basilea, implica una reflexión profunda sobre la naturaleza figurativa del lenguaje. Desde este panorama, el camino más fértil sería no privilegiar tal o cual perspectiva, sino combinar el estudio riguroso de las fuentes con la consideración indispensable de la condición "metafórica" del lenguaje. A partir de ahí se va dibujando un horizonte desde cual podemos formularnos la pregunta sobre cómo se relacionan los planos de la cultura y la fisiología, la cultura y la biología en el pensamiento de Nietzsche; y en ese sentido como operan en el diagnóstico de la enfermedad que ocupa al médico filósofo en su nueva tarea.

Detengámonos entonces en el uso del término fisiología a partir de los tres sentidos que nos sugiere Müller-Lauter y que tan solo bosquejamos muy someramente en líneas anteriores. El primer significado del término fisiología en los escritos de Nietzsche es el mismo que se usó en las ciencias naturales en el siglo XIX. En otras palabras, la fisiología se entiende como una ciencia que estudia el funcionamiento de los seres vivos, es decir, los procesos físico-químicos que ocurren en las células, tejidos,

⁵²³ MOORE (2002). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Londres, Cambridge University Press.

⁵²⁴ HAAZ (2002). *Les conceptions du corp chez Ribot et Nietzsche*. París, L'Harmattan.

⁵²⁵ STINGELIN (2003). "Nietzsche und die Biologie - Neue Quellenkritische Studien", en: *Nietzsche-Studien*. Berlín, Walter de Gruyter, pp. 503 - 513.

órganos, etc. Vemos esta comprensión del término fisiología en el siguiente aforismo de *El Anticristo*: "En lo que respecta a los animales, Descartes ha sido el primero que, con audacia digna de respeto, se atrevió a la idea de entender al animal como machina [máquina⁵²⁶]: nuestra entera fisiología se esfuerza en la demostración de esta proposición"⁵²⁷. Nietzsche sostiene que la fisiología, como ciencia que estudia el funcionamiento de los seres vivos, fue condicionada por el entendimiento cartesiano de que el cuerpo funciona como un autómata.

Pero el filósofo también usa el término fisiología en un segundo sentido. La fisiología se refiere a lo somático como aquello que fundamentalmente determina al ser humano. "El concepto se refiere a menudo a las funciones orgánicas o afectivas en dirección del cuerpo inmediato"⁵²⁸. Lo tangible (es decir lo fisiológico) es lo esencial en el hombre, y por lo tanto hay que cuidarlo. Por ello es por lo que Nietzsche, basado en sus experiencias, afirma en su autobiografía: "(...) *los alimentos, el lugar, el clima, [...] son, más allá de todos los conceptos, más importantes que cualquier cosa a la que se le haya dado importancia hasta ahora*"⁵²⁹. Hay que destacar que lo fisiológico en tanto corpóreo no debe ser entendido como lo opuesto a lo psíquico. Para dejarlo claro, es interesante registrar que el idioma alemán tiene dos palabras para lo que llamamos un cuerpo: *der Leib* y *der Körper*. El primero se utiliza para representar un cuerpo animado (es decir, un cuerpo que posee un alma), con su propio movimiento, por ejemplo, un hombre o un animal. El segundo sirve para indicar un cuerpo inanimado, por ejemplo, la piedra.

El tercer uso del término fisiología de Nietzsche mantiene una relación intrínseca con la noción de la voluntad de poder. Nietzsche entiende la voluntad de poder (o

⁵²⁶ Cfr. R. Descartes, en la quinta parte del "Discurso del Método". Es probable que Nietzsche se haya encontrado con esta tesis a través de sus lecturas del tercer capítulo de la segunda parte del libro de Friedrich Albert Lange, "*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*" (Historia del materialismo y crítica de su importancia en el presente), publicado en 1886 y presente en su biblioteca en una reedición sin notas de 1887. Sin embargo, ya conocía esta obra desde agosto de 1866, como se menciona en la carta a Carl von Gersdorff de finales de dicho mes. (*El nacimiento de la tragedia*, pp. 412 – 413).

⁵²⁷ *El Anticristo* § 14, p. 714.

⁵²⁸ MÜLLER-LAUTER (1998). *Nietzsche, phisyologi de la volonté de poissance*, p. 22. Müller-Lauter se esfuerza por disipar las sospechas de que la voluntad de poder en Nietzsche podría interpretarse como un principio metafísico o como una substancia. En varios textos subraya la naturaleza plural de la voluntad de poder, que siempre se presenta de manera relacional manifestándose en la oposición, el juego o la combinación con otras voluntades de poder.

⁵²⁹ *Ecce homo. Por qué soy tan inteligente* § 2, p. 798.

voluntad de potencia) como una dinámica de autosuperación de sí, de espiritualización de los impulsos, de crecimiento. En su pensamiento tardío da tal importancia al concepto de voluntad de poder que afirma: "[...] la vida misma es una voluntad de poder [...]"⁵³⁰. Con este tercer uso del término, Nietzsche indica que los procesos fisiológicos son "luchas por el crecimiento". Por lo tanto, es posible para el filósofo afirmar que "Allí donde la voluntad de poder, en cualquiera de sus formas, decae, allí también, cada vez, un retroceso fisiológico, una *décadence*"⁵³¹. De esta relación entre la fisiología y la voluntad de poder, ya no es posible entender lo fisiológico sólo en el sentido corporal (*der Leib*). El término fisiología abarca ahora no sólo los cuerpos vivos, sino también el ámbito inorgánico y de las producciones humanas, como el Estado, la religión, el arte, la filosofía, etc.; porque en estos campos también hay una dinámica de autosuperación y degeneración. Por ejemplo: Nietzsche incluso se refiere al Estado moderno como un estado de enfermedad, víctima de una degeneración fisiológica, es decir, es un estado donde la "lucha por el crecimiento" fue disminuida.

¿Cómo opera nuestro filósofo desde este tercer sentido? Aquí lo fisiológico se expresa cuando Nietzsche se propone la aclaración e interpretación fisiológica⁵³² de un fenómeno o la investigación fisiológica de algo, y pretende con ello constituir un conocimiento sobre el funcionamiento de un organismo para identificar alteraciones o "anormalidades". Estas alteraciones o "anormalidades" de los procesos fisiológicos son para Nietzsche gradaciones de la voluntad de poder⁵³³. Una investigación fisiológica entonces, tiene como objetivo explicar las gradaciones de la *voluntad de poder* en diferentes áreas de la realidad (cultural, política, artística, religiosa y moral, etc.), ya que es voluntad de poder la que se expresa en la vida. Así, la interpretación fisiológica busca explicar el "por qué" de la aparición de ciertos valores en determinados momentos históricos. Este flujo que son nuestros impulsos y afecciones es atravesado por la mirada fisiológica de la que se dota Nietzsche al emprender su diagnóstico sobre la cultura, para determinar el grado en el que el cuerpo enferma o expresa salud. La labor de oscultamiento que examina al cuerpo -órgano por excelencia de lo fisiológico- no puede

⁵³⁰ *Más allá del bien y del mal* § 13, p. 305.

⁵³¹ *El Anticristo* § 17, p. 716.

⁵³² Cfr. NF – 1882, 3[1] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 55 – 89).

⁵³³ Cfr. NF – 1885, 2[190] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 134).

entenderse, de manera alguna, como una suerte de reduccionismo biológico, todo lo contrario, la fisiología aquí, que es una fisio-psicología, no ve sólo un cuerpo sino también un hombre, una filosofía, un arte, una ciencia, una religión, una cultura, un tipo de vida.

Para finalizar con este apartado es importante decir que el momento de ruptura o incluso de “crisis”, cuyo resultado es *Humano, demasiado humano*, como dice el propio Nietzsche en el *Ecce homo*, tuvo una consecuencia extremadamente importante para el propósito de este horizonte fisiológico: “...una sed verdaderamente abrasadora se apoderó de mí: desde entonces no he cultivado de hecho otra cosa que fisiología, medicina y ciencias naturales”⁵³⁴ nos dice. Sin embargo, esto no implica una completa falta de este tema en obras previas; de hecho, ya en los años 1870-1871, Nietzsche aludía a los “procesos somáticos” en el desarrollo de su “metafísica del artista”. Lo que sucederá con *Humano, demasiado humano*, es una intensificación de las lecturas “científicas” y no exactamente su descubrimiento. Si en su época de juventud se asistía de la idea de determinados “procesos fisiológicos” con los cuales se representaba propiamente las condiciones que estaban al servicio de la “metafísica del artista”, desde la ruptura con Wagner y Schopenhauer, su giro es acorde con un tratamiento científico de las cuestiones que ya se han desenmascarado.

Ubicar estos momentos del pensamiento en Nietzsche, momentos de su propia historia, de su autobiografía espiritual, nos muestran que, como otros temas, las referencias a la fisiología están directamente vinculadas a las grandes cuestiones que Nietzsche trata, de tal manera que su uso no es ni secundario ni gratuito, es de suma importancia para entender lo que su “crisis” aportó a su pensamiento y legó a la filosofía y su quehacer.

2.2 La fisiología como herramienta terapéutica

El genealogista Nietzsche quería superar la forma deshistorizada en que el pensamiento metafísico conducía las cuestiones filosóficas. Sin embargo, la investigación nietzscheana no se limita a la genealogía. La interpretación genealógica

⁵³⁴ *Ecce homo. Humano demasiado humano* § 3, p. 827.

se complementa con una interpretación fisiológica⁵³⁵. En *Sobre la genealogía de la moral* el filósofo declaró que cada valor conocido "[...] en la historia [...] necesita una primera aclaración e interpretación fisiológica [...]"⁵³⁶.

Un elemento crucial en la praxis filosófica de Nietzsche, que tanto refuerza y justifica su visión del filósofo como terapeuta, como marca distintiva respecto a las terapias convencionales, es su reconocido naturalismo⁵³⁷, su énfasis en la centralidad del cuerpo y en la fisiología⁵³⁸. En efecto, si en las terapias tradicionales -ya sean filosóficas, morales o religiosas- lo que estaba en juego era una terapia, la elevación o la salvación del alma, como soporte de la identidad, la subjetividad, la esencia del individuo, con Nietzsche se destruye cualquier forma de dualismo o esencialismo, al mismo tiempo que se identifica la identidad con el cuerpo, por lo que ya no tiene sentido hablar de una terapia del alma que no tenga en cuenta el cuerpo o que no esté estrechamente ligada a la salud del cuerpo o del organismo, o incluso que no dé al cuerpo una primacía absoluta: Tanto la salud como la enfermedad del "alma" dependen de la salud o enfermedad del cuerpo, por lo que la "salud del alma" siempre tendrá como condición previa la salud del cuerpo⁵³⁹.

Como es bien sabido, el pensamiento de Nietzsche se caracteriza en general por un intento de disolver las antiguas oposiciones establecidas por la razón metafísica, mostrando cómo entidades que siempre se han considerado separadas, opuestas y contradictorias están de hecho profundamente conectadas, entrelazadas e incluso unificadas como partes de un mismo continuo - un intento que Nietzsche también atribuye

⁵³⁵ NF – 1884, 26[100]: "Qué *faltaba* a los filósofos: a) sentido histórico, b) conocimiento de la fisiología, c) una meta con respecto al futuro. Hacer una crítica sin ironía ni condena moral". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 558).

⁵³⁶ *Sobre la genealogía de la Moral. Tratado I* § 3, pp. 462 – 463.

⁵³⁷ NF – 1887, 9[116]: "También yo hablo de «retorno a la naturaleza»: aunque en realidad no es un «retorno» sino un «ascenso» — a la fuerte solar terrible naturaleza y naturalidad del hombre, a la que le es lícito jugar con grandes tareas porque se cansaría y tendría náusea ante lo pequeño —" (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 270 – 271).

⁵³⁸ Cfr. NF – 1885, 40[21] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 850 – 851).

⁵³⁹ Cf. NF – 1887, 9[121]: "Progreso del siglo diecinueve respecto del XVIII (...) antepone la cuestión de la *salud del cuerpo* a la del «alma»: comprendiendo a esta última como un estado que se sigue del primero, por lo menos como la condición previa — —" (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 273). Cf. también FW § 120 (*La gaya ciencia*, p 789). Precisamente porque desprecia el cuerpo, el cristianismo ha sido hasta hoy GD, *Incursiones de un intempestivo* § 47: "la desgracia más grande de la humanidad". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 683).

al "nuevo tipo de filósofo" que vendrá, los "filósofos de lo peligroso quizás"⁵⁴⁰. Si esto se aplica a valores como el ser y la nada, el bien y el mal, la verdad y la mentira, la cosa en sí misma y la apariencia, etc., tal vez en ninguna otra antítesis sea tan evidente la disolución como en el dominio del cuerpo, de los instintos, los impulsos, las pasiones, por una parte, y el dominio del alma, la razón, la conciencia, el pensamiento y el lenguaje, por otra⁵⁴¹. El cuerpo y el alma (o la razón, el espíritu, la conciencia) no son, de hecho, realidades distintas, opuestas e independientes y, sobre todo, el alma (o la conciencia) no es algo superior y soberano en relación con el cuerpo, no es la morada del yo, la subjetividad o la individualidad, no decide, ni da ordenes o mandatos, no tiene ninguna de las prerrogativas ancestralmente asociadas a ella. La concepción del hombre como portador de un alma con estas características no es más que una de "tantas y tan vanidosas y exaltadas interpretaciones y connotaciones que hasta ahora han sido garabateadas y pintadas sobre aquel eterno texto fundamental *homo natura*"⁵⁴², queriendo convencerlo de su diferencia y superioridad en relación con el resto de la naturaleza. Parte de la tarea de Nietzsche de retransmitir al hombre a la naturaleza es precisamente disolver la tinta de tales interpretaciones y dejar que el hombre emerja como naturaleza pura en continuidad con el resto del mundo orgánico, lo que significa, entre otras cosas, pensar en él como cuerpo y nada más. En las famosas palabras de Zaratustra:

««Soy cuerpo y alma» — así habla el niño. ¿Y por qué no habría que hablar como los niños?

Pero el despierto, el sabio dice: solo soy un cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para algo que hay en el cuerpo"⁵⁴³.

Cabe señalar que pensar en el hombre como un cuerpo "de un extremo al otro, y nada más allá de eso" no significa necesariamente eliminar la noción de alma, ni abolir por completo la distinción entre cuerpo y alma, sino sólo la visión dualista, atomística y sustancial del sujeto, que no sólo había considerado el alma y el cuerpo como realidades

⁵⁴⁰ *Más allá del bien y del mal* § 2, p. 298.

⁵⁴¹ Sobre la disolución nietzscheana entre el cuerpo y el Alma, instintos y razón o lenguaje Cf. Los artículos de WOTLING (2011). What Language Do Drives Speak? Nietzsche on Instinct and Language, pp. 63–79. <https://doi.org/10.1515/9783110246575.63> y STEGMAIER (2011).

⁵⁴² *Más allá del bien y de mal* § 230, p. 391.

⁵⁴³ *Así habla Zaratustra. Los despreciadores del cuerpo*, p. 88.

distintas en el hombre, sino que también había elevado el alma al sustrato de la identidad o "esencia" del individuo⁵⁴⁴. Pensar en el hombre como un cuerpo o un organismo significa simplemente pensar en él como una unidad o, más precisamente, como una multiplicidad unificada -"una pluralidad con *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor"⁵⁴⁵-, lo que significa que el alma, al no ser eliminada, se "incorpora", es decir, se hace parte de la multiplicidad que es el cuerpo y se subordina totalmente al sentido que la unifica, que no es más que el equilibrio de fuerzas entre el haz de instintos, impulsos y afectos que la constituyen.

Por otra parte, trasladar la identidad del individuo al dominio del cuerpo, y a un cuerpo que se entiende, según la hipótesis interpretativa de la voluntad de poder⁵⁴⁶, como una multiplicidad de fuerzas (instintos, impulsos, afectos, "muchas almas"⁵⁴⁷) en constante relación entre sí y en ciega lucha por el poder y el dominio sobre todos los demás, también implica repensar la identidad como algo que no sólo no está separado y como si estuviera encerrado o encapsulado en lo que tradicionalmente se ha llamado "alma", sino que no tiene una naturaleza simple, única, independiente, eterna e inmutable, sino que es profundamente relacional, múltiple, cambiante y transitoria⁵⁴⁸. Para Nietzsche, lo que constituye la identidad del individuo es precisamente esta multiplicidad unificada, esta organización dinámica, este juego en permanente mutación, transición y evolución entre el conjunto de fuerzas en movimiento y lucha en cada momento en cualquier organismo -y así es como, una vez más en la expresión de

⁵⁴⁴ Por lo tanto, consideramos incorrecto atribuir a Nietzsche un mero reduccionismo. No se trata de reducir el alma (o espíritu) a simples procesos orgánicos o fisiológicos, sino de reconsiderarlo en relación con la pertenencia al cuerpo, lo cual, lejos de implicar el abandono de la noción de alma (o espíritu), abre la puerta a nuevas y más fecundas concepciones sobre este aspecto, como "alma mortal", "alma como multiplicidad subjetiva" o "alma como estructura social de impulsos y afectos" (cf. JGB § 12). Sobre el materialismo no reduccionista de Nietzsche cf. WOTLING (1995), ABEL (2001), LEITER (2002); JANAWAY (2007).

⁵⁴⁵ *Así habla Zaratustra. Los despreciadores del cuerpo*, p. 89.

⁵⁴⁶ Cf. NF – 1885, 38[8] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 828).

⁵⁴⁷ *Más allá del bien y del mal* § 19, p. 309.

⁵⁴⁸ Cabe señalar que, aunque Nietzsche sigue a Schopenhauer en la concepción naturalista del hombre como cuerpo u organismo, su comprensión del sujeto y de la identidad contradice radicalmente la noción schopenhaueriana de un carácter inteligible, eterno, innato e inmutable, así como veremos, la concepción de un sujeto trascendental, atemporal, aespacial y desprovisto de voluntad. En esto, como en otros aspectos, Nietzsche parte de Schopenhauer, pero en un movimiento de superación radical. Sobre la compleja relación entre Nietzsche y Schopenhauer véase en particular SALAQUARDA (1989) y JANAWAY (1998).

Zaratustra, el cuerpo no es capaz de decir "yo", sino que "hace el yo"⁵⁴⁹, es decir, expresa o manifiesta la individualidad y la singularidad absoluta de cada individuo, constituyendo así el "yo" o el *Selbst* de cada uno en cada momento.

Es en este sentido en el que, lejos de ser una entidad separada, independiente y controladora, y mucho menos el sustrato de la identidad o esencia de cada individuo, el alma no es más que "algo en el cuerpo" (es decir, algo que sólo existe y que sólo puede pensarse en continuidad y dependencia del cuerpo), así como la razón (o también la conciencia), tal como se entiende tradicionalmente, no es más que una "pequeña razón (*kleine Vernunft*)", totalmente subordinada y gobernada por la "gran razón (*grosse Vernunft*)" del cuerpo, de la cual no es no es más que "un instrumento y un juguete (*Werk- und Spielzeug*)"⁵⁵⁰.

Esto es una consecuencia de una extraordinaria influencia en la práctica filosófica de Nietzsche. Si la razón, tal como se entiende tradicionalmente, no es más que una parte y, de hecho, un instrumento y un juguete del cuerpo, se deduce que cualquier pensamiento, razonamiento o reflexión, así como cualquier actividad evaluativa, lejos de ser actividades realizadas en un ámbito de naturaleza radicalmente opuesta y en total independencia del cuerpo, están más bien altamente condicionados y determinados por él, sin disociarse en última instancia del trabajo conjunto de los instintos, afectos y pasiones que actúan en cualquier organismo humano y, por tanto, también del estado general de ese mismo cuerpo u organismo que los produce. La idea de un "sujeto de conocimiento puro, desprovisto de voluntad, insensible al dolor e intemporal", así como los conceptos de "razón pura", "espiritualidad absoluta" o "conocimiento en sí" son, por

⁵⁴⁹ Cf. Z, *De los despreciadores del cuerpo*: "Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero más grande es algo en lo que no quieres creer, — tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace al yo" (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Así habló Zaratustra*, p. 89). Cf. también NF – 1885, 34[46]: "Si yo tengo en mí algo de unidad, ciertamente no se halla en el yo consciente y el sentir, querer, pensar, sino en otra cosa: en la inteligencia [*Klugheit*] de mi organismo entero, que se conserva, se apropia, elimina, vigila, del que yo soy consciente es sólo un instrumento". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 725).

⁵⁵⁰ *Así habló Zaratustra. De los despreciadores del cuerpo*, p. 89. Cf. también M § 119 (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, p. 554); FW § 354 (*La gaya ciencia*, p. 868); JGB §§ 3 y 191 (*Más allá del bien y del mal*, p. 298, p. 358); NF – 1881, 11[243]: "La razón es un órgano auxiliar que se ha desarrollado lentamente (...), opera al servicio de los instintos" (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 811); NF – 1885, 34[131]: "La conciencia es la mano con la que el organismo más se propaga (...)" (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 743); NF – 1885, 39[6] (*Ibid.*, p. 838); NF – 1885, 40[38]: "(...) evidentemente, el intelecto es solo un *instrumento*, pero ¿en manos de quién? Seguramente de los afectos (...)" (*Ibid.*, p. 856).

tanto, puras "fábulas de conceptos" o "conceptos contradictorios" de los que debemos liberarnos⁵⁵¹-. Al contrario, la verdad es que bajo el disfraz de esta supuesta objetividad, la racionalidad, la idealidad o la espiritualidad, detrás de cualquier doctrina científica o filosófica, pero también cualquier expresión cultural o artística, cualquier sistema político, moral o religioso, cualquier evaluación o conjunto de valores, siempre han ocultado y ocultan ciertas necesidades vitales y condiciones fisiológicas de un organismo, una cierta configuración de instintos y afectos, un cierto tipo de vida o, en una palabra, un cierto cuerpo.

En este sentido, para Nietzsche, la noción de cultura no se limita únicamente a las creaciones (artísticas, morales, religiosas, políticas, científicas, filosóficas) de un pueblo en un tiempo y lugar específicos, sino que abarca principalmente la configuración orgánica particular de los instintos, impulsos y afectos de ese pueblo, así como del cuerpo u organismo que hizo posibles esas mismas creaciones, o de los cuales son simplemente una expresión o manifestación⁵⁵². Es urgente comprender que los procesos de evolución y desarrollo de una cultura, que busca su elevación o terapia, es ante todo, una buena interpretación y comprensión del cuerpo, algo que, según Nietzsche, siempre ha fallado en la filosofía:

“El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos — y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, un *malentendido del cuerpo*. Detrás de los juicios de valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas”⁵⁵³.

⁵⁵¹ Cf. GM, III § 12 (*Sobre la genealogía de la moral*, pp. 529 – 530).

⁵⁵² Es en este sentido que Nietzsche puede decir, por ejemplo, que Goethe era "no sólo un buen y gran hombre, sino una cultura" (*Humano demasiado humano*, § 125, p. 130). Para la imagen de la cultura como un cuerpo, cf. En particular BLONDEL (1994) y BLONDEL (2006).

⁵⁵³ FW, Prefacio § 2. Cf. también JGB § 3: "(...) la mayor parte del pensamiento consciente de un filósofo está guiado secretamente por sus instintos y le obligan a discurrir por determinadas vías. También detrás de toda lógica y de su aparente libertad de movimiento se encuentran valoraciones, o dicho con mejor claridad, exigencias fisiológicas para conservar un determinado tipo de vida" (*La gaya ciencia*, p. 298).

Esta es una intuición que se encuentra en el corazón de la práctica filosófica de Nietzsche, y es quizás también aquí donde se encuentra la mayor innovación de su filosofía: si la filosofía hasta hoy no ha sido más que un malentendido del cuerpo, Nietzsche ha buscado, con su filosofía, el arte de interpretarla bien. Así, tomando el cuerpo como el "punto de partida" y el "hilo" de toda su filosofía⁵⁵⁴, Nietzsche escudriña y evalúa, de una manera sin precedentes en la historia del pensamiento occidental, no sólo todo el pensamiento filosófico anterior, sino también cualquier otra manifestación cultural, ya sea una forma de arte, una ideología, un sistema político o una moral. Sin embargo, no se trata de hacerlo de una forma autorreflexiva, sino según su adecuación a la realidad, su veracidad u originalidad, pero cuestionando qué clase de instintos o qué tipo de estado del organismo son una expresión. Así, toda manifestación cultural se percibe como un síntoma del tipo de vida, los instintos predominantes y la fisiología subyacente que la generaron. En palabras de Nietzsche, refiriéndose en particular a la filosofía,

“Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas negaciones o afirmaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y fracaso, de su plenitud o poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin”⁵⁵⁵.

Nietzsche desarrolla, pues, lo que, utilizando su propia expresión, podemos llamar una "fisiopsicología (Physio-Psychologie)"⁵⁵⁶ de la cultura, es decir, un tratamiento,

⁵⁵⁴ Cf. NF – 1885, 40[21] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 850 – 851) y NF – 1884, 26[374] (*Ibid.*, p. 601). Cf. también NF – 1884, 26[432] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 611); NF – 1884, 27[27] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 812 - 813); NF – 1884, 27[70] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 629); NF – 1884, 36[35] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 804); NF – 1885, 37[4] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 601); NF – 1885, 40[15] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 848); NF – 1886, 2[91] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 103). Para un análisis exhaustivo del significado filosófico de tomar el cuerpo como hilo conductor. Véase, en particular, SCHIPPERGES (1975) y WOTLING (1995).

⁵⁵⁵ *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 718. También en NF – 1884, 25[407]: “Todas nuestras religiones y filosofías son *síntomas* de nuestro estado corporal”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 523).

⁵⁵⁶ Cf. JGB § 23 (NIETZSCHE [2016]. *Obras completas*. Vol. IV. *Más allá del bien y del mal*, p. 312). Al abolirse la distinción absoluta entre alma y cuerpo en favor de un monismo que abarca lo físico y lo psíquico, también se difumina naturalmente la separación entre psicología y fisiología. Cf. BILHERAN (2005). Para un estudio en profundidad de la "fisiopsicología" de Nietzsche, véase en particular WOTLING (1995).

análisis y evaluación psicológica/fisiológica del conjunto de manifestaciones culturales, que, visto como sintomatología, le permite determinar el estado general de esa misma cultura, diagnosticar su estado de salud o de enfermedad y evaluar así su valor. Este también constituye, como se ha mencionado, el único estándar de Nietzsche para evaluar, discernir y clasificar las distintas culturas: en su intento de terapia o elevación de la cultura, no se limita a reemplazar una interpretación falsa o inadecuada por una verdadera o adecuada, sino más bien reemplazar una interpretación que se considera perjudicial para el organismo e impide el florecimiento humano por otra que promueva su salud, expansión y crecimiento⁵⁵⁷. Se trata, pues, de una intervención no meramente teórica eminentemente práctica, es decir, una modificación a nivel del propio conjunto de instintos, impulsos y afectos o, en una palabra, a nivel del cuerpo u organismo que interpreta y produce juicios y evaluaciones, en el sentido de su retorno de un estado de enfermedad y debilidad a uno de fortaleza y verdadera salud. De ahí, además, la necesidad de *"convertir la relación entre la filosofía, la fisiología y la medicina, originalmente tan frágil y en el más amistoso y fértil intercambio"*⁵⁵⁸.

El procedimiento genealógico de Nietzsche no puede separarse de su práctica con la fisiología en la investigación moral, dada la importancia que, para los tipos de vida, de hombres, de cuerpos, tiene la evaluación del sistema de valores, creencias y costumbres vigentes en una comunidad determinada. Todos los valores y juicios son, después de todo, valores y juicios de un cuerpo, es decir, una expresión o, de hecho, una interpretación de sus necesidades y propósitos, sus instintos, impulsos y afectos. "No son más que imágenes y fantasías derivadas de un proceso fisiológico desconocido para nosotros"⁵⁵⁹, por mucho que los predicadores de la moralidad tengan para proclamar otro

⁵⁵⁷ Cf. por ejemplo GM, I § 17: "De hecho, todas las tablas de bienes, todos los mandamientos de los que la historia o la investigación etnológica tienen noticia requieren de primeras una aclaración y una interpretación *fisiológicas*, antes, en cualquier caso, que la psicología; así mismo, todos esperan su crítica por parte de la ciencia médica. La cuestión: ¿qué valor tienen esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella «moral» debe ser planteada desde las más diversas perspectivas; la pregunta, sobre todo, ¿valioso para qué? Nunca se podrá analizar con suficiente finura". (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 483).

⁵⁵⁸ *Sobre la genealogía de la moral. Primer Tratado* § 17, p. 482.

⁵⁵⁹ *Aurora* § 119, p. 555. Cf. también JGB § 3 (*Más allá del bien y del mal*, p. 298); NF – 1880, 6[7] (NIETZSCHE [2008]. *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 606); NF – 1885, 34[86]: "(...) pero las estimaciones de valor son la consecuencia de nuestras más íntimas necesidades — —" (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 734); NF – 1886, 1[30] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 48); NF – 1885, 2[190]: "(...) Respuesta: la

origen, trascendente o inherente a la propia moralidad⁵⁶⁰. En este contexto, todo sistema moral se presenta primordialmente como una "semiótica de los afectos" (*Zeichensprache der Affekte*)⁵⁶¹, es decir, como un lenguaje en el cual se expresan las condiciones y necesidades orgánicas más íntimas, ocultas y disfrazadas de una persona, grupo o tipo humano específico. El exhaustivo análisis e interpretación de este discurso proporciona al médico genealogista un acceso privilegiado a esas mismas condiciones orgánicas y fisiológicas que lo produjeron, dado que los afectos mismos constituyen también una semiótica de la vida orgánica orgánica⁵⁶². Así, si en sí mismos los valores y juicios morales no tienen significado o valor, vistos como síntomas revelan su mayor importancia:

“El juicio moral, por lo tanto, no se ha de tomar nunca al pie de la letra: como tal, lo único que contiene es absurdidad. Pero en cuanto *semiótica* sigue siendo inapreciable: revela, al menos para el sapiente, las realidades más valiosas de culturas e interioridades que no *sabían* lo bastante para «entenderse» a sí mismas. La moral es simplemente un hablar por signos, simplemente una sintomatología; uno ha de saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella”⁵⁶³.

Estudiar el origen y evolución histórica de un sistema moral o conjunto de valores requiere inevitablemente la interpretación de estos diversos y complejos idiomas emocionales para comprender y descifrar la historia del cuerpo, es decir, el conjunto de transformaciones, mutaciones y modificaciones que ha sufrido el cuerpo creador de valores a lo largo de la historia, detectando sus momentos de fuerza, vitalidad,

estimación de valor moral es una *interpretación*, un modo de interpretar. La interpretación misma es un síntoma de determinados estados fisiológicos, así como un determinado nivel espiritual de juicios dominantes ¿Quién interpreta? — Nuestros afectos” (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 134); NF – 1886, 7[60] (*Ibid.* p. 222).

⁵⁶⁰ Como Nietzsche no se cansa de repetir, no hay hechos morales, sólo interpretaciones morales (de origen extramoral, es decir, pulsional, afectivo) de los fenómenos. Cf. por ejemplo, NF – 1885, 2[165]: “Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de esos fenómenos. Esta interpretación misma un origen extramoral” (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 128).

⁵⁶¹ Cf. JGB § 187: “(...) — En definitiva, las morales no son sino un *lenguaje cifrado de afectos*” (*Más allá del bien y del mal*, p. 355); NF – 1883, 7[58] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 189); NF – 1883, 7[60] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 189); NF – 1884, 25[113] (*Ibid.* pp. 476 - 477).

⁵⁶² Cf. NF – 1883, 7[60]: “Las morales como lenguaje gestual de los afectos: los afectos mismos, sin embargo, el lenguaje gestual de las funciones de todo lo orgánico” (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 189). Como señaló Patrick Wotling, ningún lenguaje se identifica con “la expresión transparente de un sentido” o significado, sino que siempre es, de hecho, un síntoma (de los estados orgánicos, de la comunicación entre las diversas fuerzas, instintos, afectos del organismo). Cf. WOTLING (2011).

⁵⁶³ *Crepúsculo de los ídolos. Ls “mejoradores” de la humanidad* § 1, p. 646.

crecimiento, salud, pero también de debilidad, de degeneración y enfermedad⁵⁶⁴, de modo que se haga posible una intervención efectiva en este mismo proceso, hacia una rehabilitación o revitalización de este mismo cuerpo que crea o establece valores. La filosofía de Nietzsche fue precisamente la que propuso este estudio:

“Mi tentativa de comprender los juicios morales como síntomas y lenguajes de signos en los que se delatan procesos de florecimiento o fracaso fisiológico, así como la consciencia de las condiciones de conservación y crecimiento, un medio de interpretación con el valor de la astrología. Prejuicios dictados por instintos (de raza, de comunidades, de diferentes etapas, como la juventud o el marchitarse, etc.)”⁵⁶⁵.

Por lo tanto, nos damos cuenta de que en cualquier sistema moral está en juego una compleja naturaleza dual. Si es cierto, como hemos analizado anteriormente, que toda moral se configura como un sistema de control y cultivo, en el sentido de que sus valores se asimilan o se encarnan (es decir, se hacen instintivos) en la sociedad y actúan como una especie de segunda naturaleza, determinando así la producción de un cierto tipo de hombre, por otra parte, toda moral es también siempre producto de un cierto tipo de hombre, de una cierta forma de vida, de un cierto tipo de cuerpo, lo que a su vez determina su modo de evaluación y los valores que se crearán. Ambas vías están tan interconectadas que, en última instancia, no es posible determinar cuál de las dos es más original, es decir, si lo primero es el cuerpo, el organismo, los afectos o la interpretación, los valores y las evaluaciones. Por ejemplo, no es posible determinar si es un cuerpo enfermo el que produce la interpretación cristiana de la vida, o si es la interpretación cristiana de la vida la que hace que el cuerpo esté enfermo, o por el contrario, si es un cuerpo sano el que crea los valores aristocráticos o los valores aristocráticos que hacen que el cuerpo esté sano: ambos caminos se cruzan y se determinan mutuamente, y no es posible desentrañarlos con total independencia⁵⁶⁶. En su culminación, la moral aparece como causa y efecto, origen y consecuencia, terapia y patología, signo y

⁵⁶⁴ Es importante destacar y recordar la afirmación de Michel Foucault, quien sostiene que la genealogía se sitúa en la "articulación entre el cuerpo y la historia", donde su tarea es exponer "un cuerpo completamente impregnado de historia y el proceso histórico de la destrucción del cuerpo" (cf. FOUCAULT [2008], p. 34). En el mismo sentido, Eric Blondel afirma que lo que la genealogía revela en su interpretación es, específicamente, "la vida del cuerpo". En relación con la interpretación del "texto-cuerpo", la genealogía también se presenta como filología o, más concretamente, según el neologismo del autor, como una "psicofisiología" (*psychophysiophilology*) (Cf. BLONDEL [1994], p. 117).

⁵⁶⁵ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF – 1886, 2[165], pp. 127 - 128.

⁵⁶⁶ Cf. Al respecto BLONDEL (2006) y WOTLING (2008).

remedio. Reconocer esta dualidad inherente en los sistemas morales es esencial para alcanzar un entendimiento profundo sobre el origen de los valores éticos, facilitando así su examen crítico y, eventualmente, su revalorización. Como se expresa en el pasaje ya anteriormente citado en el prólogo *Sobre la genealogía de la moral*:

“Anunciémosla, esa *reivindicación nueva*: hace falta una *crítica* de los valores morales, *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores* — y para ello hace falta conocer las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado [...], pues hasta ahora dicho conocimiento ni se ha dado ni se ha deseado. El *valor* de dichos «valores» es algo que se ha tomado como dado⁵⁶⁷, como cosa de hecho, ajena a todo poner-en-cuestión; hasta ahora no se ha dudado ni se ha vacilado en lo más mínimo a la hora de considerar «el bien» superior «al mal», superior en lo que hace a la promoción, la utilidad, la prosperidad *de los* seres humanos (incluido su futuro). Y si lo cierto fuera lo contrario, ¿qué?”⁵⁶⁸.

Si la comprensión de esta naturaleza dual es una condición previa fundamental para cuestionar los valores vigentes, la tarea de la genealogía (aliada a la fisiología) también tendrá que ser necesariamente dual: por una parte, la detección de los orígenes afectivos, pulsionales, instintivos de cualquier sistema moral o de valores, es decir, el cuerpo que a lo largo de la historia ha ido creando y definiendo valores (la moral como consecuencia, como manifestación, como velo, como simulación, como indisposición). Por otro lado, el examen del impacto de la adopción de esa misma moral o sistema de valores en el conjunto de pulsiones, afectos e instintos, es decir, en el cuerpo de un determinado grupo, raza, sociedad o cultura a lo largo del tiempo (la moral como raíz, como panacea, como acicate, como traba, como veneno).

En particular, como médico de la cultura, el genealogista tendrá que hacer frente a la dificultad y complejidad de este doble diagnóstico, que implica considerar la moralidad como origen y resultado, como síntoma y como remedio para la misma enfermedad: al fin y al cabo, la moralidad cultiva una enfermedad, pero es también en sí misma una expresión de una enfermedad. Aún más profundamente, el médico

⁵⁶⁷ Cfr. FW § 345, «La moral como problema» (*La gaya ciencia*, pp. 860 – 862); JGB § 186 (*Más allá del bien y del mal*, pp. 353 – 355); y NF – 1885, 2[165]: “«Nota Para el prólogo de Aurora», que acaba: «*Mi tesis capital: no hay fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de esos fenómenos: Esta interpretación misma tiene un origen extramoral*»” (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 128).

⁵⁶⁸ *Sobre la genealogía de la moral*. Prólogo § 6, p. 457.

genealógico se dará cuenta de que la enfermedad en sí misma obedece a esta misma estructura doble y se presenta simultáneamente como causa y como consecuencia. En este contexto es como precisamente la acción de las diferentes terapias aplicadas a lo largo del tiempo, ya sean filosóficas, morales o religiosas, desempeña aquí el papel fundamental como centro convergente de esta doble naturaleza: como terapias, todas ellas han tratado de curar una enfermedad ya existente en sí misma; como expresiones de la enfermedad, sin embargo, su efecto ha resultado ser mucho más nocivo que la enfermedad que trataban de curar, y de hecho sólo ha producido un profundo empeoramiento de la misma.

3. La sintomatología (signo⁵⁶⁹)

Ahora bien, para concluir con este aspecto de las herramientas terapéuticas quisiera abordar un concepto de singular importancia que permite comprender cómo llega la enfermedad a constituirse en categoría explicativa y condición del pensamiento -doble óptica de análisis sobre la enfermedad que se desarrollará en el próximo capítulo-, aportando así más elementos a los anteriormente enunciados; en ese sentido entonces, comprender también cómo se rompen con ello los esquemas de análisis históricos que se constituyen en anquilosadas formas de reflexión. Se trata pues del síntoma como concepto y de la mirada sintomatológica como actitud. Partamos por situar una entrevista que se le hace a Gilles Deleuze a propósito de la publicación de su libro *Presentación de Sacher-Masoch*⁵⁷⁰, un estudio sobre la novela *La venus de las pieles*, realizada en 1967. Aquí Deleuze en un primer momento establece de manera clara e interesante una distinción, que cabe para el propósito que nos ocupa, entre la sintomatología, la etiología y la terapéutica. A la primera la señala como el estudio de los signos, a la segunda como la búsqueda de las causas y a la tercera como la búsqueda de aplicación de un tratamiento.

⁵⁶⁹ Cfr. NF – 1885, 1[38] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 49).

⁵⁷⁰ DELEUZE (2002). *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires, Amorrurtu.

En relación con la etiología y la terapéutica Deleuze afirma que ambas son integrantes de la medicina, pero con relación a la sintomatología nos señala que ella ocupa un punto neutro o punto-límite, es decir, premédico o submédico, pues pertenece tanto a la medicina como al arte. “La obra de arte implica síntomas tanto como el cuerpo y el alma, si bien de una manera muy diferente. En este sentido el artista, el escritor pueden ser grandes sintomatólogos, tanto como el mejor de los médicos”⁵⁷¹. La riqueza de esta valoración es que no se trata tan sólo aquí de identificar una enfermedad, sino del mundo como síntoma y el artista como sintomatólogo, el síntoma entonces es creación y aquel capaz de leerlo, de reelaborarlo un artista. El filósofo francés afirma que la creación artística, para el caso particular de su análisis, la creación literaria, comparte algo en común con el síntoma o la construcción de síntomas y es el fantasma, que en este ámbito no aparece como simple origen sino como objeto de la obra. El fantasma es aquello en que deviene la creación, aquello que la configura y la determina pero que no se hace palmario, una presencia que se invisibiliza; como el mismo Nietzsche nos señala, es todo ese mundo inconsciente que soporta nuestras acciones, inclinaciones y pensamientos pero que no queremos afirmar como origen, y pretendemos siempre ocultar, aunque se haga manifiesto a pesar nuestro. En este sentido entonces, la mirada sintomatológica es capaz de ver las cosas como son y no de pretender justificar las ideas preconcebidas, e igualmente brinda nuevos medios para el entendimiento pues el acercamiento a lo que sucede se hace sin la preocupación por la búsqueda de causas. Para comprender un tanto el problema en términos del uso común del lenguaje diríamos que, lo que diferencia al artista del médico es justamente el trabajo que cada uno hace de los síntomas, del fantasma.

Ahora bien, lo que estas afirmaciones nos permiten es situar el concepto de síntoma como elemento importante para comprender la enfermedad en general y el concepto de enfermedad en particular respecto al pensamiento nietzscheano. Es entonces el síntoma un trabajo particular con el fantasma, es decir, expresa la relación con aquello invisible que siempre es presente en nosotros, de tal forma que el síntoma es un camino que nos

⁵⁷¹ DELEUZE. *Op. cit.*, p. 13.

permite acercarnos a las condiciones reales y concretas bajo las cuales lo que acontece tiene sentido.

Apliquémonos a entender el síntoma en relación con la enfermedad, estableciendo una diferencia necesaria a partir de la cual entenderemos qué es aquello que las vincula. Para la tradición médica homeopática –por oposición a la alopática- la enfermedad se comprende más como un fenómeno de tipo psíquico, y el síntoma como un fenómeno de tipo corporal. Cuando surge un síntoma en el cuerpo de alguien, llama la atención y rompe la continuidad de la vida cotidiana; de esta manera, el síntoma nos requiere que lo notemos, aunque no lo deseemos; es la materialización de lo que normalmente es invisible y pide ser entendido, el fantasma busca tomar forma nuevamente. Esto que se nos presenta como algo exterior, viniendo de afuera como arbitrariedad y sin sentido, produce molestia e incomodidad y exige de nosotros, como objetivo primordial, combatirlo, eliminarlo, por ello podríamos afirmar que el síntoma siempre consigue que estemos pendientes de él. Pero no debe entenderse que esta necesidad de aplacamiento es la anulación de lo que en él se expresa y está contenido en él, aunque desde la tradición la inhibición se haya constituido en la forma de asumirlo, de aplacarlo; por el contrario, en tanto síntoma, su manifestación inapelable, como el argumento irrefutable del cuerpo, nos exige atenderlo, comprenderle, afrontarlo y descifrarlo, el síntoma es un camino: “«*non ridiere, non luyere, neque detestari, sed intelligere*» aconseja no reírse de ello, no afligirse por ello, ni tampoco indignarse, sino comprender. El espíritu exige ante todo el entendimiento de aquello que lo preocupa o que lo perturba”⁵⁷².

Según la medicina occidental, también conocida como alopática, se ha enseñado a los pacientes que un síntoma es un hecho casi aleatorio cuya causa debe buscarse en los procesos funcionales del cuerpo. Esta actitud explica por qué la medicina académica evita cuidadosamente interpretar o descifrar el síntoma, relegando tanto los síntomas como las enfermedades al reino de lo inconexo. Esto hace que las señales pierdan su función, convirtiendo los síntomas en signos incomprensibles. ¿Por qué sucede esto y

⁵⁷² ESPINOZA (2007). *Aitana*. Buenos Aires, Alfaguara S.A., p. 239.

qué consecuencias tiene? Lo que se manifiesta en nuestro cuerpo como un síntoma es la expresión visible de un proceso invisible que busca interrumpir nuestra rutina habitual, alertarnos sobre una anomalía y forzarnos a investigar. En este sentido, no se trata de eliminar el síntoma, sino de abordar lo que lo provoca. Por lo tanto, si queremos descubrir lo que nos está señalando el síntoma, debemos apartar la mirada de él y explorar más allá, comenzando desde el síntoma que lo hace visible pero no obvio.

Esta referencia a lo que ocurre con la medicina nos permite entender que, cuando Nietzsche se aplica al diagnóstico del presente, lo hace a la manera del oscultador médico, quien precisa –por supuesto que no el médico convencional o alopático- de la mirada sintomatológica, pues en ella es capaz de entender que bajo esos procesos visibles que interrumpen la vida cotidiana como señales, como llamados de atención, se desplazan fenómenos invisibles que deben ser puestos al descubierto, ya que es allí en donde encontramos las condiciones de emergencia de los valores y sentidos con los cuales los hombres desarrollan sus modos de vida. Que no lo ocupe el síntoma por el síntoma sino que debe seguir la señal para ver más allá de ella, para conducirse en su desciframiento. El que se deja fascinar por los síntomas limita su mirada –es lo que hace la medicina alopática- y equipara síntoma con enfermedad, de modo que procura combatir el síntoma creyendo que con ello elimina la enfermedad y lo que pierde es justamente la posibilidad de comprenderla y curarla.

Cuando el filósofo, en su labor de análisis, discierne entre enfermedad y síntoma, su relación con la enfermedad cambia drásticamente. Se vuelve no moral, ya que deja de ver el síntoma como un enemigo a eliminar y empieza a verlo como un aliado que puede brindar ayuda. Es esencial aprender su lenguaje. La obra de Nietzsche, en gran medida, nos ayuda a reaprender el lenguaje de los síntomas y a distinguirlos de la enfermedad. Pensar en el presente y en nosotros mismos requiere una sinceridad difícil de soportar, ya que ninguna verdad es tan cruda como la que los síntomas expresan. El filósofo nos reta constantemente a esta sinceridad. No es sorprendente que, frente a tal exigencia, hayamos olvidado el lenguaje de los síntomas, ya que es más cómodo vivir en el autoengaño y en la ignorancia de nosotros mismos. Ningún engaño en el mundo es tan significativo como el que el ser humano perpetúa sobre sí mismo a lo largo de su vida.

Ser sincero con uno mismo es una de las demandas más difíciles que uno puede hacerse. Por eso, el autoconocimiento ha sido siempre la tarea más importante y difícil para quien busca ser verdadero, y supera la simple búsqueda de la verdad. Para quien busca la sinceridad consigo mismo, la enfermedad puede ser de gran ayuda, ya que nos hace sinceros. En el síntoma de la enfermedad, encontramos clara y tangible la verdad que intentábamos ocultar. La enfermedad hace al hombre sincero y clara su visión, revelando sin piedad lo que estaba oculto. La enfermedad destruye los sesgos y restituye la potencia de lo que debe ser dicho y hecho. En esta condición, el ego se desinfla, se abandonan las pretensiones arrogantes, se destruyen muchas ilusiones y se cuestionan las formas de vida. La sinceridad tiene su propia belleza, reflejada en la enfermedad y en el enfermo. El síntoma y la enfermedad, al hacer visibles los elementos ocultos, hacen sinceros a los seres humanos. Esta perspectiva permite desarrollar una visión necesaria para descubrir la realidad como síntoma, pues en ellos nos descubrimos a nosotros mismos.

De nuevo aquí se comprende de manera más contundente el lema –si así pudiera llamarse- de Nietzsche a lo largo de su pensamiento: cómo se llega a ser lo que se es. Esta es la reinterpretación del "*sapere aude*" kantiano. Se requiere paciencia, perseverancia y energía para llegar a ser quien uno es, porque su "conciencia" –según Nietzsche- no le dice que se libere de cadenas como en Kant, sino que le exige "debes volverte lo que eres". Esta consciencia es la conciencia detrás de la conciencia, el bisturí del genealogista. Como bien dice en *Sobre la genealogía de la moral*, nosotros, los conocedores, somos los más desconocidos para nosotros mismos. En este proceso de autoexamen, la enfermedad en nuestro pensador se convierte en la transvaloración de la salud inquebrantable, revelando el proceso interpretativo con todas sus fuerzas. Zaratustra subió a la montaña para transformarse en su verdadero ser.

Pensemos que la manera en que se sitúa problemáticamente Nietzsche respecto al conocimiento, al sujeto, a la verdad, a la moral, a la voluntad expresan una mirada sintomatológica desde la cual todo lo que ocurre, de lo cual tenemos sólo expresiones o manifestaciones –síntomas-, debe ser visto desde la perspectiva de los valores que los configuran y los sentidos que los definen. En lugar de aceptar de la consciencia los datos que ésta presenta a la especulación como supuestos básicos, como algo elemental y

simple, se entretiene en analizarlos, en reconstituir su formación, considerándolos como el término complejo de un proceso formativo integrado y determinado por variadísimos factores. A la luz de esta forma en que emprende nuestro filósofo sus estudios, la consciencia deja de ser aquel santuario al que debía acudir para sacar los fundamentos de las doctrinas lógicas y metafísicas. Por el contrario, era ella un producto histórico, complejo y oscuro, en cuyo mecanismo y funcionamiento intervienen fuerzas, por decirlo así, subterráneas y materiales de una pureza muy discutible. En la lógica, por ejemplo, esta mirada observa que el hecho irreductible de ésta, es decir, el juicio, es una creencia y tiene por fundamento la sensación de lo agradable y desagradable. La consecuencia de lo que esta perspectiva sitúa respecto de nuestras valoraciones morales e intelectuales, señalando su origen psicológico, es que los juicios del hombre sean *“humanos demasiado humanos”*, y que no tengan, por lo tanto, esa validez objetiva en la que hemos creído tan ciegamente por espacio de siglos. Lo que de este horizonte resulta, según lo hemos comprendido en la manera en cómo el concepto de síntoma y enfermedad son pensados y “aplicados”, es que emerge un anti-intelectualismo, es decir, una ponderación crítica del valor mismo del intelecto. El intelecto tiene, antes que un valor especulativo, un valor biológico, su fuerza principal está en la representación, *pues esta es el medio en que se conservan los individuos más débiles, menos robustos*⁵⁷³.

Volvamos un poco más sobre la herramienta terapéutica y su sentido en el campo de la medicina. El término "sintomatología" indica el conjunto de síntomas, es decir, los signos de una enfermedad cuyo estudio es objeto de la semiótica. La sintomatología es, pues, ante todo una traducción, la observación de ciertas condiciones del organismo, antes de su interpretación para hacer un diagnóstico. Si desde el punto de vista médico los síntomas son estrictamente válidos como manifestaciones de una enfermedad, en el uso común del término, "síntoma" aparece como sinónimo de pista, en un sentido muy general y evaluativo.

Todos estos significados, o más bien todos estos matices de significado, entran en juego en las muchas reflexiones nietzscheanas que involucran el tema del "síntoma". En particular, es precisamente la duplicidad semántica para la que el síntoma es válido como

⁵⁷³ WL, § 1 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 609 ss).

signo de enfermedad y como signo de evaluación, lo que nos permite distinguir dos aspectos diferentes del pensamiento nietzscheano a este respecto. Por un lado, Nietzsche denuncia los síntomas⁵⁷⁴ de esa patología degenerativa que se repite bajo el conocido nombre de decadencia⁵⁷⁵, proponiendo lo que podríamos llamar una sintomatología patológica⁵⁷⁶. En este tipo de investigación es posible detectar tanto una crítica más amplia de la cultura y la sociedad como una crítica más específica de la moral⁵⁷⁷ y la religión⁵⁷⁸ como ejemplos emblemáticos de la progresión de lo patológico. La concepción nietzscheana de la relación entre salud y enfermedad, una concepción dinámica y dualista -como veremos en el próximo capítulo-, está debajo de estos análisis.

Por otra parte, Nietzsche utiliza el significado genérico del término "síntoma" para desencadenar la deconstrucción de la creencia humana fundamental en la capacidad de comprender y conocer la realidad⁵⁷⁹. Así pues, se entiende por síntoma todo lo que comúnmente se considera un hecho, es decir, algo que no se cuestiona más y que, desde el punto de vista de Nietzsche, se presenta como una referencia, una remisión, sobre todo a la dimensión psicofisiológica. Esta sintomatología fisiológica transmite, por lo tanto, también la parte constructiva del pensamiento nietzscheano, en particular su propuesta de comprender el acontecimiento en términos de interpretación y voluntad de poder⁵⁸⁰. En el curso de esta breve referencia intentaremos destacar las dos direcciones en las que Nietzsche articula lo que podemos llamar su práctica sintomatológica en procura de su nuevo hacer terapéutico.

⁵⁷⁴ Cf. NF – 1880, 6 [444] (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 677).

⁵⁷⁵ NF – 1884, 25 [407]: "Todas nuestras religiones y filosofías son síntomas de nuestro estado corporal: — que venciera el cristianismo fue consecuencia de un sentimiento universal de disgusto y de la mezcla de razas (es decir, de confusión y confrontación del organismo". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 523).

⁵⁷⁶ Cf. NF – 1888, 16[86] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 693).

⁵⁷⁷ GD, «Los mejoradores» de la humanidad § 1: "La moral es simplemente un hablar por signos, simplemente una sintomatología: uno ha de saber ya *de qué* se trata para sacar provecho de ella". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 646).

⁵⁷⁸ Cf. NF – 1884, 25[512] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 540).

⁵⁷⁹ NF – 1884, 26[94]: "Sentimientos de afecto, antipatía, etc., son síntomas de que está formadas ya unidades; nuestros denominados «instintos» son tales formaciones. Los pensamientos son lo más superficial: las estimaciones de valor, que se presentan incomprensiblemente y están ahí, van más al fondo — placer y displacer son efectos de complicadas estimaciones de valor reguladas por instintos". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 557).

⁵⁸⁰ Z, II, De la superación de sí mismo: "Donde ha vida, también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder!" (*Así habló Zaratustra*, p. 141).

3.1 Sintomatología patológica

Desde sus primeros escritos Nietzsche lee en su tiempo los síntomas de una enfermedad degenerativa, particularmente evidente en lo que él considera su más preciada conquista, la revelación de este diagnóstico⁵⁸¹. En este sentido, sus *Consideraciones intempestivas* son emblemáticas, porque ponen de relieve el estado morboso de la vida contemporánea de diferentes maneras. Particularmente interesante es un pasaje tomado de la tercera *Consideración*, dedicada a Schopenhauer, que es una de las primeras ocasiones de la aparición del término "síntomas".

"Así las cosas, ¿cómo considera el filósofo la cultura en nuestra época? De muy diverso modo, por supuesto, que esos catedráticos de filosofía que están a placer en su Estado⁵⁸². En los momentos en que el filósofo piensa en la prisa general y en la creciente velocidad de caída, en la súbita ausencia de toda contemplación y de toda simplicidad, casi le parece como si estuviera notando los síntomas de un exterminio y un desarraigo completos de la cultura. Las aguas de la religión refluyen y dejan pantanos y estanques; las naciones se separan de nuevo con máxima hostilidad y ansían destrozarse. Las ciencias, practicadas sin ninguna medida y con el más ciego *laissez faire*, desintegran y disuelven todo aquello en lo que se creía con firmeza; los estamentos y los Estados que gozan de formación son arrastrados por una economía monetaria grandiosamente despreciable. Nunca ha sido el mundo más mundano, nunca ha sido más pobre en amor y bondad. Los estamentos doctos ya no son faros o asilos en medio de todo este desasosiego de mundana secularización; pues ellos mismos se vuelven día a día más desasosegados, más faltos de ideas y de amor. Todo sirve a la barbarie que está viniendo, incluido el arte y las ciencias actuales. Quien cuenta con formación (*Gebildete*) ha degenerado hasta convertirse en el peor enemigo de la genuina formación (*Bildung*), pues quiere engañar disimulando la enfermedad general y se convierte entonces en un obstáculo para los médicos. Estos pobres pícaros exhaustos se enfurecen si se habla de su debilidad y se opone resistencia a su dañino espíritu mendaz"⁵⁸³.

De la lectura de este pasaje surgen dos aspectos que permanecen constantes hasta el final de la producción nietzscheana, aunque en sucesivas reelaboraciones: por un lado, la concepción de la enfermedad que en principio aparece como desintegración - su compleja definición y funcionalidad será el tema de nuestro próximo capítulo-, y por

⁵⁸¹ Cfr. AC § 37 (*El Anticristo*, p. 736); NF – 1888, 11[356] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 467 – 468).

⁵⁸² Se puede observar en expresiones como está la influencia de la actitud anti-institucional del escrito de Schopenhauer 'Sobre la filosofía en la Universidad', y en particular su polémica contra el modelo del filósofo pagado por el Estado.

⁵⁸³ *Consideraciones intempestivas III. Schopenhauer como educador* § 4, p. 798.

otro, la del filósofo como médico. Nos ocuparemos de este último en relación con la sintomatología y la fisiología a la que está ligada y que ya tratamos en el apartado anterior. En lo que respecta al primer punto, diremos tan solo que, desde principios de los años setenta, Nietzsche ha identificado la progresiva atomización sociocultural como un claro síntoma del avance de la enfermedad en su época contemporánea: carece de la capacidad de crear un todo, de crear vínculos, de planificar con vistas a un horizonte⁵⁸⁴. A principios de los años ochenta, el escritor francés Paul Bourget, en un texto titulado *Essais sur la psychologie contemporaine* (1883)⁵⁸⁵, critica la literatura contemporánea, destacando la pérdida de unidad de las obras en favor de una emancipación progresiva de las palabras individuales. En este sentido para Bourget la literatura sería decadente. Es precisamente de la lectura de este ensayo, más que de sus usos anteriores en el campo del arte y la literatura, de donde Nietzsche deriva una concepción del término "*decadence*" como una falta de fuerza organizativa, una concepción en la que fluye su anterior visión de la enfermedad cultural como desintegración⁵⁸⁶. De manera muy generalizada⁵⁸⁷ podemos decir que decadente⁵⁸⁸ es para Nietzsche todo lo que pierde contacto con sus instintos, comienza a desconfiar de ellos y a combatirlos⁵⁸⁹. En esta perspectiva una cierta filosofía, un cierto absolutismo científico, pero sobre todo la moral dominante y el cristianismo son síntomas de decadencia y propagan su contagio.

⁵⁸⁴ DS § 2 (*Consideraciones intempestivas I*, pp. 645 – 650).

⁵⁸⁵ Cfr. NIEMEYER (2012). *Conceptos, obras, influencias y lugares*. Christian Niemeyer (Ed.) Madrid, Edición española de Germán Cano en Biblioteca Nueva, pp. 138 -139.

⁵⁸⁶ NF – 1885,36[21]: "Cuanto mayor es el impulso hacia la unidad, tanto más se puede concluir la debilidad; cuanto más el ímpetu hacia la variedad, la diferencia, la interna disgregación, tanta más fuerza hay". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 801).

⁵⁸⁷ Sobre los múltiples significados y fuentes del término "decadencia" en el pensamiento de Nietzsche ver la entrada "Dekadenz" en Nietzsche-Wörterbuch. Banda 1: Abbiaviatur - einfach, editado por el Nietzsche Research Group (Nijmegen), 2004, bajo la dirección de P. van Tongeren, G. Schank, H. Siemens, Berlín-Nueva York, de Gruyter.

⁵⁸⁸ Christian Niemeyer señala con respecto a este concepto que, es absolutamente claro para Nietzsche que la única forma de superar la *decadence* es haberla experimentado y reconocido de forma profunda, y que es justamente por ello que Wagner no pudo superarla "...pues carecía de veracidad en sí mismo" (NIEMEYER [2012]. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*, p. 140). Igualmente, una referencia del concepto de *decadence* diferenciado de mala conciencia se encuentra en el prólogo al *Caso Wagner*. Cf. NF – 1888, 15[88] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 656). Sobre este tema: RASCH (1996), BORCHMEYER (1989) y HORN (2000).

⁵⁸⁹ Refiriéndose a Wagner en una carta enviada a C. Fuchs del 26 de agosto de 1888, Nietzsche dice respecto a este concepto: "...nosotros consideramos esta animación y esta vivificación de las partes más pequeñas como un ingrediente de la *praxis* de Wagner [...] un *típico síntoma de decadence*, una prueba de que la vida se ha retirado de lo que es el todo y se *manifiesta con lujo* en lo más pequeño". (*Correspondencia*. Vol. VI, p. 233).

Antes de profundizar en la concepción del filósofo como médico desde la perspectiva sintomatológica, nos gustaría detenernos en lo que se nos muestra como una evidencia de la sintomatología patológica en Nietzsche, es decir, su crítica de la moral y la religión –no haremos aquí sino una breve exploración-. De hecho, la enfermedad está involucrada aquí en al menos tres niveles diferentes. En primer lugar, la moral y la religión son síntomas de una enfermedad ya en marcha: el hecho mismo de que puedan arraigarse en la cultura denuncia el estado morbosos de quienes recurren a ellas. En segundo lugar, ambos no se limitan a hacerse cargo de una enfermedad, sino que, precisamente porque es de su necesidad, actúan de tal manera que alimentan el brote virulento y amplían el contagio. Para ello, transmiten una visión distorsionada de la salud y la enfermedad, capaz de distorsionar todo lo sano que existe para decretar su morbilidad, su peligrosidad y, por tanto, la necesidad de refugiarse en lo realmente enfermo. Dado el estrecho vínculo entre la medicina y la filología, la moral y la religión producen y sostienen, en tercer lugar, una enfermedad del sentido, del significado. Empecemos con este último punto. En varios lugares Nietzsche destaca la imposibilidad de rastrear hechos que en sí mismos pueden decirse que son morales o religiosos: la religión y la moralidad tendrían por lo tanto un carácter esencialmente interpretativo⁵⁹⁰. Ante la angustia del hombre por la posibilidad de que el mundo no tenga sentido, se proponen como una oferta de sentido con pretensiones absolutamente veraces⁵⁹¹. Para hacer estas afirmaciones, tanto la moral como la religión deben olvidar su carácter interpretativo, exponiéndose a la acusación de deshonestidad de Nietzsche. Sin embargo, no sólo en términos de conciencia, sino también en términos de contenido, la interpretación moral y religiosa no puede decirse que sea honesta. De hecho, la crítica de Nietzsche destaca cómo ambos se mueven en una peculiar *petitio principii* que primero crea los hechos sobre los cuales justifica su interpretación⁵⁹². Un ejemplo en este sentido sería para Nietzsche la lectura cristiana del Antiguo Testamento, capaz de

⁵⁹⁰ Ver NF - 1882, 3[1] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 55 – 89); JGB §108 (*Más allá del bien y del mal*, p. 344); GD, *Los «mejoradores» de la humanidad*, § 1 (*Crepúsculos de los ídolos*, pp. 645 – 646).

⁵⁹¹ De disponer para la recepción de esta terapia cristiana se ocuparon las terapias helenísticas. Tema que abordamos en el anterior capítulo.

⁵⁹² Cf. NF – 1888, 15[71] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 652); 9[147] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 281); 11[54] (NIETZSCHE *Op. cit.*, pp. 380 – 381); 14[57] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 524 – 525).

rastrear por todas partes las pistas de la venida de Cristo y en particular los símbolos de la cruz⁵⁹³.

En virtud de esta pobre interpretación, la moral y la religión apoyan a aquellos que son incapaces de dar sentido a la realidad por sí mismos, aquellos que en el lenguaje nietzscheano son los enfermos, los *decadentes*⁵⁹⁴. Que las interpretaciones morales y religiosas del mundo sean dominantes es, por lo tanto, un síntoma. Volvamos aquí al primer aspecto, del grado de enfermedad de las poblaciones que las acogen. ¿Pero cómo es posible que una interpretación tan poco saludable pueda en general convertirse en dominante? Incluso si partimos de una ventaja cuantitativa, ya que desde el punto de vista nietzscheano los enfermos son mucho más numerosos que los sanos, la moral y la religión no serían eficaces si no siguieran fomentando la enfermedad y aumentando su contagio, y aquí estamos en el segundo aspecto. Su método sería admitir el estado inicial de malestar de aquellos a los que se dirigen, ofreciéndoles una cura que sólo empeoraría su condición⁵⁹⁵. Los hombres insatisfechos con su propia existencia encontrarían en los ideales morales y religiosos sólo una aparente vía de escape: en realidad sólo se volverían aún más enérgicamente contra sí mismos y contra sus propios instintos, una característica que hemos visto que es propia de la decadencia⁵⁹⁶. Además, al declarar la superioridad de los propios ideales y valores, la moral y la religión⁵⁹⁷ iniciarían una lucha contra todo lo que es saludable, una lucha que se extendería desde el ostracismo social

⁵⁹³ Cfr. M § 84 (*Aurora*, pp. 533 – 534).

⁵⁹⁴ Cfr. AC § 52 (*El Anticristo*, pp. 754 – 755); NF – 1888, 14[142] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 574 – 575).

⁵⁹⁵ Cfr. GD, *Incursiones de un Intempestivo* § 51 (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 685); NF – 1888, 14[164]: En este último pasaje Nietzsche escribe que en el mejor de los casos se tratan los síntomas y no la enfermedad. A este respecto es interesante leer *Humano, demasiado humano* II, *El caminante y su sombra* § 83 (*Humano demasiado humano* II, p. 400), y el ya mencionado *Crepúsculo de los ídolos*, *Los "mejoradores" de la humanidad* § 1 (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 645 – 646). Ambos se refieren a la práctica de la extirpación de un diente enfermo, una terapia que parece estar en consonancia con las sugerencias más brutales de Nietzsche; aquí critica el filósofo que lo que los cristianos intentarían así curar sería la sensualidad que, como es inherente a la vida misma, no puede ser diezmada por la existencia humana.

⁵⁹⁶ GD, *Los "mejoradores" de la humanidad* § 2: "En suma, un «cristiano»...Dicho fisiológicamente: en la lucha con la bestia hace que esta enferme *puede* ser el único medio de hacerla débil. Esto lo entendió la Iglesia: deterioró al ser humano, lo debilitó, — pero reclamó haberlo «mejorado»". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 646).

⁵⁹⁷ Cfr. NF – 1888, 15[58] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 648 – 649).

cotidiano hasta una destrucción más radical de las condiciones de posibilidad de salud. En palabras de Nietzsche,

“El cristianismo necesita de la enfermedad, más o menos como el helenismo antiguo necesita de un superávit de salud, — poner enfermo es el auténtico objetivo oculto del entero sistema de procedimientos de salvación de la Iglesia⁵⁹⁸”⁵⁹⁹.

3.2 La sintomatología de lo fisiológico

El vínculo entre la medicina y la filosofía se articula en Nietzsche al menos en dos niveles diferentes: por una parte, el del tratamiento, para el cual el filósofo debe ser capaz de ayudar a las fuerzas organizadoras y crear el conjunto a pesar de la desintegración malsana, o más bien precisamente a partir de ella; y por otra parte el del análisis, ámbito en el que la práctica médico-diagnóstica parece estar estrechamente vinculada al ejercicio de una cierta honradez⁶⁰⁰ y escrupulosidad filológica⁶⁰¹. En nuestra opinión, estos dos aspectos esbozan las direcciones de la reflexión y la posible contribución que la filosofía contemporánea debe recoger respecto a la sintomatología y en la nueva práctica terapéutica de la filosofía.

Empecemos con el segundo. La fuerte analogía entre la investigación médica y la práctica filológica caracteriza lo que inicialmente llamamos la sintomatología de la fisiología en Nietzsche y está bien resumida en un pasaje tomado del prefacio de la segunda edición de *La gaya ciencia*:

“Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica (...), ante todo como síntoma de determinados cuerpos; (...) al historiador y al psicólogo le dan, sin embargo, señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha

⁵⁹⁸ Cfr. GD, Los «mejoradores» de la humanidad § 2 (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 646).

⁵⁹⁹ *El Anticristo* § 51, pp. 753 – 754.

⁶⁰⁰ M § 84: “*La fisiología del cristianismo*: — Cuán poco enseña el cristianismo el interés por la honestidad y la justicia es algo que se puede deducir del carácter de los escritos de sus eruditos: formulan sus hipótesis con el mismo descaro con que lo harían si se tratara de dogmas, y rara vez se ven honestamente en aprietos a la hora de interpretar un pasaje de la biblia. Dicen una y otra vez «tengo razón, puesto que está escrito» — y a eso le sigue una interpretación tan caprichosa y desvergonzada que el filólogo que la escucha se queda suspenso entre la risa y la ira, y no puede dejar de preguntarse: ¡será posible!, ¿va en serio?, ¿es la menos honrado? —”. (*Aurora*, pp. 533 - 534)

⁶⁰¹ Cf. AC § 47: “De hecho, no se puede ser filólogo y médico sin ser también anticristiano. Como filólogo, uno mira, ciertamente, por detrás de los «libros sagrados», como médico, por detrás de la degradación fisiológica cristiano típico. El médico dice «incurable», el filólogo dice «estafa» ...”. (*El Anticristo*, p. 749).

dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito o fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin. Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra — alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a su culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la «verdad» sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...⁶⁰².

Tratando de asumir esa tarea como médico-filósofo, Nietzsche sugiere considerar no sólo la filosofía, como en este pasaje, sino cada visión del mundo (ciencia, moral, religión, política, arte) como un síntoma de algo inherente a la dimensión psico-fisiológica, ya sea un instinto dominante, el grado de salud o enfermedad del organismo o su estado general. El término "síntomas" debe entenderse aquí en su significado más general y no crítico. En otras palabras, toda interpretación humana del mundo revela algo sobre su origen, es decir, sobre la perspectiva y la condición psicofísica de la persona que la promueve. En este sentido, se puede hablar de una sintomatología fisiológica que precede al diagnóstico de una enfermedad. No es casualidad que, en varios lugares, entre ellos el pasaje de *La gaya ciencia* citado anteriormente, Nietzsche insista en la ambigüedad y la duplicidad de los síntomas⁶⁰³, confirmando un uso del término, por así decirlo, neutro, sinónimo de signo⁶⁰⁴. El análisis sintomatológico con el que se inicia la labor de diagnóstico da paso luego a la investigación hermenéutica. Con este enfoque

⁶⁰² *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 719.

⁶⁰³ Sobre la duplicidad de los síntomas ver, por ejemplo, FW § 370 (*La gaya ciencia*, pp. 884 – 885); NF – 1887, 9[60] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 249 – 251), [126] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 274 – 275); sobre la dependencia del significado del término síntoma en el contexto cultural y epocal cf. NF – 1882, 4[113] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 115), 5 [1] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 139 – 161); sobre la neutralidad del término síntoma véase NF – 1885, 1[53] (*Fragmentos póstumos*. V. IV, p. 51); GD, Los "mejoradores" de la humanidad § 1 (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 645 – 646); NF – 1885, 1[53] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 51 – 52). La posibilidad de interpretar "los mismos" síntomas de forma diferente emerge con particular claridad en el muy breve fragmento póstumo NF – 1882, 4[214]: en el que la religión y la metafísica se consideran "síntomas de un deseo de crear el Superhombre" (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 128).

⁶⁰⁴ Christian Niemeyer en su edición del *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras influencias y lugares*, señala respecto al concepto de signo que: "Con todo, el concepto de signo no está siempre tan coloreado por la filosofía de la voluntad, aunque Nietzsche lo utilice así con mucha frecuencia. Con mucha más fuerza actúan los dos campos figurativos dominantes en los que se mueve el concepto de signo. El primero despliega una comprensión *sintomática* del signo y puede conectarse con la pretensión de Nietzsche de ser médico de la cultura: aquí solo el ojo de los expertos garantiza la realidad que se esconde detrás del síntoma (de decadencia, enfermedad, degeneración, o también: profundidad, etc.) sin exponerse como signo". (*El diccionario filosófico de Nietzsche*, p. 479).

Nietzsche no sólo aborda las grandes interpretaciones del mundo, sino que también cuestiona las creencias más básicas que el hombre tiene sobre sí mismo, sobre todo la certeza de tener acceso inmediato a sí mismo y a la realidad⁶⁰⁵. En esta perspectiva, tanto el movimiento, los fenómenos y las leyes de la naturaleza, por un lado, como los sentimientos, pensamientos y afectos, por el otro, no son más que síntomas⁶⁰⁶ y signos de lo que Nietzsche llama a veces el auténtico suceder. A lo que alude con esta expresión es a su propia propuesta de concebir el devenir del conjunto de manera homogénea y más allá de toda distinción categorial y conceptual posterior, como una lucha entre las voluntades de poder, donde este término designa componentes mínimos de lo real, nunca iguales a sí mismos⁶⁰⁷. La relación que cada uno de ellos establece con los demás está orientada a la apropiación, asimilación e incorporación⁶⁰⁸. Sin embargo, el término "interpretación" con el que Nietzsche se refiere a menudo a esta lucha, también subraya su carácter creativo⁶⁰⁹. En otras palabras, no se trata de meras sumas de cantidad o más bien de cuánto poder, sino de la fuerza de organizar otras voluntades en torno a uno mismo en una constelación de poder y ser capaces con ello de crear nuevos valores, pues valorar no es más que crear⁶¹⁰. Desde esta perspectiva, quizás esté más claro por qué la decadencia es esencialmente una degeneración de la voluntad de poder, un intento de invertir su tendencia natural: donde la voluntad de poder organiza un todo, la decadencia se desintegra y se reparte.

⁶⁰⁵ NF – 1888, 11[415] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 491 – 492) y 17[3] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 696).

⁶⁰⁶ NF – 1886, 1[59] “Todo lo material es una especie de síntoma en movimiento de un acontecer desconocido: todo lo consciente y sentido es, a su vez, síntoma de desconocido — — —. El mundo que se da a nuestra comprensión desde estas dos partes podría tener muchos otros síntomas. No existe ninguna relación necesaria entre el espíritu y materia, como si estas de cierto modo agotaran las formas de exposición y fueran las únicas en representarlas. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 59).

Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder. El «espíritu en sí» no es nada, del mismo modo en el que «movimiento en sí» no es nada”. ((NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 53).

⁶⁰⁷ Cf. NF – 1888, 14[95] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 542).

⁶⁰⁸ Cf. NF – 1887, 9[151] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 282) y NF – 1888, 14[81] (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 535).

⁶⁰⁹ Cf. NF – 1883, 24[33] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 452).

⁶¹⁰ Z, De las mil y una meta: “Valorar es crear ¡escuchad, creadores! El propio valorar es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.

Es valorando como aparece el valor y, sin valorar, el corazón de la existencia estaría hueco. ¡Oídllo creadores!

Cambio de valores – es un cambio de creadores. Siempre es necesario destruir para llegar a ser un creador. Creadores fueron, al principio, los pueblos, y después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente”. (*Así habló Zaratustra*, p. 105).

Esta declinación hermenéutica de la sintomatología es quizás la primera contribución posible del pensamiento nietzscheano a la reflexión contemporánea. No tanto porque utiliza un significado banal y, por lo tanto, compartido del término "síntoma", sino porque por un lado implica una investigación despiadada y honesta de lo que normalmente no se cuestiona más, y, por otro lado, transmite una propuesta que en su profunda consistencia habría que tomar en serio, más allá de la triste historia de los efectos que la acompañan, aunque sólo sea porque concebir la voluntad de poder como la interpretación y creación permite, con ello, ver el sentido de una posible cura. Para estos dos aspectos, en el penúltimo aforismo del quinto libro de *La gaya ciencia*, Nietzsche utiliza dos expresiones diferentes: gran seriedad y gran salud. Diremos solo respecto de la primera, pues la segunda será objeto de nuestro próximo capítulo, que la "gran seriedad" es básicamente la capacidad de ejercer seriamente la duda, por decirlo en palabras de Nietzsche, de plantear por primera vez el verdadero signo de interrogación, de saber jugar "con todo lo que hasta hoy se decía que era sagrado, bueno, intangible, divino"⁶¹¹.

Por ello si la enfermedad solo se hace visible en el síntoma, la manera en cómo lo desciframos nos ha de permitir abordar la enfermedad de suerte que ella se constituye en la condición de la propia salud para el enfermo, y de la terapéutica para los problemas que empieza a comprender el filósofo desde esta nueva mirada. Lo que ella nos procura es justamente aquello que Andler le reconoce como mérito a Nietzsche: "las culturas se explican, en gran parte, por el sentimiento que ilumina y oscurece su vida, y se transforma por las grandes metamorfosis de este mismo sentimiento"⁶¹².

Los problemas entonces que el hombre se ha formulado hasta el momento desde la tradición filosófica, deben asumirse como el material de los psicólogos e historiadores para pensar los síntomas de los cuerpos que los formulan, y saber de su bien o de su mal, de su plenitud, de su poderío o, por el contrario, de sus inhibiciones, de sus cansancios, de sus depauperizaciones, de su decadencia. El descubrimiento de la valoración y los valores que producen nuestras visiones del mundo y del conocimiento

⁶¹¹ FW § 382 (*La gaya ciencia*, pp. 893 – 894).

⁶¹² ANDLER (1938). *Nietzsche, sa vie et sa pensée: Les précurseurs de Nietzsche* I. París, Gallimard, p. 137.

requiere un médico filosófico, en lo que la palabra médico en su rigor significa, y es aquel que es capaz investigar la cuestión de la salud integral de un pueblo, una época, una raza o del ser humano en su conjunto, lo cual significa ni más ni menos que el hecho de comprender la individuación de lo patológico como expresión del movimiento de la totalidad. Este médico será capaz de sentar el principio de que lo que hasta ahora se ha dado en todo filosofar no es algún modo de verdad, sino que de lo que siempre se ha tratado es de la salud, del crecimiento, del poder de la vida.

4. Despliegue de las herramientas terapéuticas: el nihilismo

Por lo tratado en el primer capítulo, en donde nos ocupamos de la figura del médico filósofo o médico de la cultura, hemos podido entender que estamos bajo el acoso y rodeo permanente de la incertidumbre y la indecidibilidad. Los largos años que dedicamos a construir diques para evitar inundaciones y delimitar una zona segura donde podamos movernos con previsibilidad, demuestran nuestro esfuerzo por lograr cierto control y orientación. Esta ha sido precisamente la tarea constante que define el propósito y la función de la cultura. No obstante, también hemos reconocido que la seguridad absoluta es imposible, ya que ningún fenómeno en el mundo es ajeno a la fragilidad de la realidad y, tarde o temprano, los diques se agrietan, no solo por la presión externa, fuera del horizonte cultural, sino también por su propia dinámica interna que contribuye a la erosión. Incluso puede suceder, como Nietzsche señala, que el grado de cierre sea tal que el impulso inicial se olvide y las ficciones creadas minen dicha clausura, generando una situación más precaria que la original debido a ese olvido, que nos expone de manera más cruda⁶¹³. Este es el caso del nihilismo.

Nietzsche observó las transformaciones culturales que tuvieron lugar en la Europa del siglo XIX con mucho pesimismo⁶¹⁴. En todos los lados del viejo continente se

⁶¹³ EH, *Por qué soy tan inteligente* §8: “La razón de ello radica en que los gastos defensivos, incluso los muy pequeños, al convertirse en regla, en hábito, implican un empobrecimiento extraordinario y del todo superfluo”. (*Ecce homo*, p. 805).

⁶¹⁴ NF – 1885, 34[204]: “Es de sumo valor, para la destrucción o el retraso y la profundización del hombre y de los pueblos, un modo de pensar pesimista, temporalmente (tal vez por un par de milenios); y quien en

desarrolló una falta de sentido por la existencia⁶¹⁵. Los valores que dieron significado al mundo occidental cayeron en el descrédito y, como resultado, el ser humano era visto ahora como algo sin sentido⁶¹⁶. Esto ocurrió porque tales valores eran considerados los únicos que orientaban el mundo. La devaluación de los valores supremos que lleva a una creciente devaluación de la vida es el acontecimiento histórico que Nietzsche llama nihilismo europeo. El nihilismo europeo⁶¹⁷ ha puesto al hombre moderno en un estado de postración. Como señala Giacoia:

“Los síntomas de este estado de postración pueden ser detectados, según Nietzsche, en todos los sectores de la vida social moderna: en el arte, plenamente instrumentalizada con fines de entretenimiento, o, como nosotros lo llamaríamos actualmente capturados en los circuitos de la industria cultural; en la política y en educación, comprometida con el establecimiento y la perpetuación del ideal del hombre completamente adaptado a los modos de producción y reproducción de una sociedad de masas; en la moral, la ciencia y la filosofía, que se han tomado expresiones ideológicas de este deseo de rebaja y nivelación de la humanidad, actuando a escala planetaria”⁶¹⁸.

Pese a la denominación que Nietzsche le asigna a este evento histórico -el nihilismo europeo- no lo restringe al área de influencia de esta zona geográfica de Europa, sino a todo lugar en donde está viva e influya de forma determinante. Eso queda muy claro cuando Nietzsche afirma:

“Quien para olfatear tenga no solo la nariz, sino también los ojos y los oídos, percibirá en casi todos los sitios a los que entre cierto aire de manicomio, de hospital, — estoy hablando, naturalmente, de los ámbitos de cultura del hombre, de toda especie de «Europa» que realmente hay sobre la Tierra”⁶¹⁹.

Con la expresión "de toda especie de Europa que realmente hay sobre la Tierra", Nietzsche quiere indicar todas las partes del globo que han asimilado en su cultura los más altos valores que fundó la civilización europea. En la medida en que tales valores están sujetos a la devaluación, "Europa" entonces está sujeta al nihilismo.

sentido amplio tiene pretensiones de creador tendrá que tener pretensiones de destructor y enseñar los modos de pensar destructivos en determinadas circunstancias". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 759).

⁶¹⁵ Cfr. NF – 1888, 14[134] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 569 – 570).

⁶¹⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 561 – 562.

⁶¹⁷ Cfr. NF – 1886 otoño 1887, 5[71] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 164 – 0).

⁶¹⁸ GIACOIA JR. (2000). *Nietzsche*. São Paulo, Publifolha, p. 65.

⁶¹⁹ *Sobre la genealogía de la moral. Tratado Tercero* § 14, pp. 531 - 532.

La gran tarea para los próximos siglos, nos dice el filósofo, será superar la existencia descolorida en la que se encontraba el hombre moderno. Encontrar un camino que aparte la modernidad⁶²⁰ del nihilismo⁶²¹ requiere la comprensión de este fenómeno que afectó a los individuos del siglo XIX. A través de un análisis de las condiciones fisiológicas que posibilitaron este evento, y de las condiciones históricas de las que emergió, busca Nietzsche entender cómo llegó el nihilismo a Europa y cómo se convirtió en nihilista. Su proyecto es, entonces, realizar un diagnóstico genealógico y un análisis fisiológico del nihilismo en el que se revelen sus síntomas.

Por ello, pese a que el nihilismo es un fenómeno del mundo moderno y del hombre moderno, Nietzsche sostiene que las condiciones para la posibilidad del nihilismo se remontan a la Antigüedad. Su genealogía del nihilismo europeo busca recuperar dos momentos históricos de la antigüedad: 1) el surgimiento de la filosofía de Sócrates y Platón; y 2) el surgimiento del cristianismo. A partir de estos eventos el genealogista intenta identificar las condiciones históricas para el desarrollo del nihilismo en el mundo moderno.

“El nihilismo está a las puertas; ¿de dónde nos llega este el más inquietante de los huéspedes? —

1. Punto de partida: es un *error* señalar las «situaciones de miseria social» o las «degeneraciones fisiológicas» o incluso la corrupción como *causa* del nihilismo. Éstas permiten siempre interpretaciones completamente diferentes. El nihilismo está, por el contrario, en una *interpretación completamente determinada*, en la interpretación cristiano-moral. Es la época más honesta, más compasiva. La penuria, la penuria anímica, corporal, intelectual no es en sí misma de ningún modo capaz de producir el nihilismo, es decir, el rechazo radical del valor, del sentido, de la deseabilidad⁶²².

⁶²⁰ Cf. NF – 1888, 17[2] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 695 – 696).

⁶²¹ Sobre el carácter fundamental del problema del nihilismo, que no se restringe a una época, dice el propio Martín Heidegger en su texto *Caminos de bosque*: “Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es sólo una manifestación de la edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó habitual. El nihilismo no es tampoco el producto de naciones aisladas cuyos pensadores y escritores hablen expresamente de él. Aquellos que se creen libres de él, son tal vez los que más a fondo lo desarrollan. Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen”. (HEIDEGGER, M. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid, Alianza editorial, pp. 190 – 240).

⁶²² *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – otoño 1885- otoño 1886, 2[127], p. 114.

Abordaremos en este apartado final del segundo capítulo de la presente disertación, en primera instancia, las consideraciones que nuestro filósofo hace del nihilismo en su sentido patológico, pues la naturaleza de este concepto, como muchos en el pensamiento de Nietzsche, se comprenden desde una duplicidad⁶²³, nunca absolutamente definido, nunca clausurado plenamente en su sentido, siempre pensado en perspectiva y de forma relacional. Por ello, se nos presenta siendo debilidad y fuerza a la vez, pero para el caso que aquí nos ocupa, lo trataremos en su sentido patológico, como enfermedad. En segunda instancia, nos interesa identificar y reconocer de qué manera se comportan las herramientas terapéuticas en el proceso de diagnóstico que emprende Nietzsche, y con ello perfilar con claridad el carácter terapéutico de su filosofía, que es nuestra hipótesis. Veamos entonces qué se puede entender por nihilismo.

4.1 El nihilismo

El nihilismo es uno de los principales temas tratados por Nietzsche en sus obras de la última década antes del colapso, las que se produjeron entre 1882 y 1889. Durante este tiempo el filósofo aborda el tema de manera totalmente asistemática y dispersa a través de diferentes aforismos y fragmentos póstumos. Aparentemente la que sería su gran obra y que no finalizó, *Voluntad de poder*⁶²⁴, pero que fue publicada póstumamente por Peter Gast y Elizabeth Förster-Nietzsche⁶²⁵, daría un enfoque más consistente al

⁶²³ NF – 1885, 34[204]: “Perdóneseme que yo mismo no esté dispuesto a renunciar a ninguno de estos dos modos de pensar — tendría que renunciar a mi tarea, que necesita medios opuestos”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 759).

⁶²⁴ Es esencial subrayar que esta obra ha sido objeto de una larga controversia en la que, tras un minucioso análisis de expertos y críticos, se ha establecido la arbitrariedad filológica con la que se compiló. Sus continuas manipulaciones y falsificaciones ideológicas han sido ampliamente reconocidas y discutidas, acusándola de haber contribuido significativamente a la apropiación nazi del pensamiento de Nietzsche. A pesar de haber sido considerada durante mucho tiempo como una obra de importancia crucial tanto filosófica como política, La voluntad de poder no fue concebida de esa manera por Nietzsche ni cumple con criterios aceptables de corrección filológica, ya que simplemente organiza fragmentos y apuntes que datan de 1882 hasta 1888.

⁶²⁵ Hoy en las *Obras completas* de Nietzsche organizadas por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, *La voluntad de poder* ya no aparece como una obra. Los aforismos que estaban en la versión publicada de Peter Gast y Elizabeth Förster-Nietzsche son hoy parte de una colección de los llamados *Fragmentos póstumos* (*Nachgelassene Fragmente*).

tema⁶²⁶. Sin ir más lejos, en muchos de los borradores preliminares de la obra que proyectaba, hay una parte dedicada exclusivamente al nihilismo. De hecho, esta parte abría la obra, lo que nos indica que era el primer tema que debía ser tratado al desarrollar la tan deseada transvaloración de todos los valores, el propósito final de su pensamiento y el título que consideró durante algún tiempo para esta obra final⁶²⁷.

El conjunto de aforismos que habrían conformado dicha obra no constituye una investigación ordenada; no obstante, de todo lo escrito por Nietzsche sobre el nihilismo, nos interesa destacar, en primer lugar, un fragmento póstumo del otoño de 1887, donde afirma que el nihilismo puede entenderse como la desvalorización de todos los valores supremos (*Obersten Werthe*). Esto sugiere que todo lo más elevado que sostenía la cultura y sus concepciones sobre el ser y la existencia ha perdido su poder de sustento⁶²⁸. La incertidumbre y la confusión predominan, ya que sin el apoyo de los valores, todo se derrumba y se iguala, el sentido se pierde y ya no hay orientación posible. En segundo lugar, el nihilismo expresa un sentido particular y ambivalente⁶²⁹; por un lado, puede conducirnos al hundimiento y la desintegración, y por otro, puede posibilitar la superación. Por lo tanto, el nihilismo puede ser un síntoma de debilidad o de fortaleza. Esto es lo que Nietzsche aborda cuando se refiere a las distintas clases de nihilismo:

“Es AMBIGUO:

A) Nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: como

⁶²⁶ En GM Tratado III, § 27, Nietzsche nos dice: “... Esas cosas las trataré con mayor profundidad y rigor en otro contexto (bajo el título *De la historia del nihilismo europeo*; remito para ello a una obra que estoy preparando; *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*)”. (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 558).

⁶²⁷ Ver NF – otoño 1885 otoño 1886, 2[100] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 105 – 106). Este es uno de tantos esquemas para ese libro, en el que se muestra su voluntad por hacer del nihilismo un tema central ubicándolo siempre como el primero a tratar, “el peligro de los peligros” y “la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento”.

⁶²⁸ Es pertinente mencionar las lecciones que Heidegger impartió en el segundo semestre de 1940 bajo el título “Nietzsche: el nihilismo europeo” (HEIDEGGER [2013], Nietzsche. Barcelona. Editorial Ariel. Páginas 549-722), donde realizó un detallado análisis de la cuestión y algunos fragmentos a los que haremos referencia. En estas lecciones, las reflexiones sobre el concepto de valor son cruciales y ocupan un lugar prominente.

⁶²⁹ Cfr. NF – 1887, 9[35] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 241 – 243). Es preciso aclarar que tomaremos en principio al nihilismo en su sentido negativo, pues como en general ocurre con Nietzsche, se trata de tipologías, existe entonces un tipo de nihilismo negativo, pesimista, y un tipo de nihilismo afirmativo y potenciador.

NIHILISMO ACTIVO.

Puede ser un signo de *fuerza*: la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que se tenía *hasta el momento* («convicciones», artículos de fe) le son inadecuadas.

[...] Por otra parte, un signo de una fortaleza *insuficiente* para *ponerse* nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué? una creencia.

Su MÁXIMO de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: *como nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no *ataca*: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo *pasivo*.

El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aun suficientemente fuertes: ya sea que la *decadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios.

- B) Nihilismo como *descenso y retroceso del poder del espíritu*: el NIHILISMO PASIVO: como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada*, de manera tal que las metas y valores existentes *hasta el momento* son inadecuados y no encuentran ya crédito – que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición.

Que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes *disfraces*, con carácter religioso, o moral o político o estético, etc.”⁶³⁰.

En esta cita se evidencia que no es posible enunciar una definición unívoca del nihilismo, más allá de entenderlo como una desvalorización de los valores supremos. Esta desvalorización puede ocurrir mediante una acción deliberada o un simple abandono –una actitud pasiva–. En el primer caso, se trataría de una ruptura consciente y voluntaria con valores que constriñen y obstaculizan el progreso hacia nuevos horizontes. Sería un síntoma de un exceso de fuerza, que no teme renunciar a lo que antes era útil pero que ya no lo es, y que busca nuevas metas y respuestas al «por qué»; este es el nihilismo activo. No obstante, el nihilismo también puede implicar un abandono sin más, un hundimiento voluntario en la nada, lo cual indicaría una fortaleza incapaz de crear nuevos

⁶³⁰ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – 1887, 9[35], pp. 241 - 242.

valores, pero capaz de destruir los existentes. Nietzsche utiliza el budismo⁶³¹ como un ejemplo de este tipo de nihilismo.

Por otro lado, el nihilismo pasivo es aquel que abandona los valores sin resistencia, debido a una debilidad incapaz de sostenerlos. Esta incapacidad para establecer un orden y jerarquía entre ellos conduce a la descomposición. Esta situación de decadencia es insostenible, ya que la debilidad hace intolerable la incertidumbre resultante. Sin la fuerza suficiente para superar este estado y crear nuevos valores que superen a los antiguos, y también para caer en la nada, se recurre a simples placebos, a sustitutos fugaces de los valores caídos, buscando alivio a la ansiedad generada por su ausencia⁶³². De esta manera, se produce una insatisfacción creciente y generalizada, temporalmente mitigada por el nuevo anestésico que calma el duelo por la pérdida, pero que pronto debe ser sustituido por una nueva dosis de calmante.

A esta perspectiva puede sumársele otra que señala al nihilismo como una suerte de reposo o descanso que se toma el hombre en su proceso de conocimiento. Un respiro que le permite encarar las realidades más amargas que la mayoría evita o teme enfrentar. Una posible actitud sería considerar que nada tiene valor, encontrando así un alivio y refugio frente a la agotadora carga de cuestionar todo lo que hasta ahora se ha tomado como seguro y cierto⁶³³. Nietzsche también explica esto como una debilidad de las clases

⁶³¹: “En este sentido doy la bienvenida al cristianismo existente y al budismo, las dos formas más extendidas de negación del mundo; y para dar el golpe mortal a las razas degeneradas y en vías de extinción, p. ej., a los indios y a los europeos actuales, yo mismo defendería la invención de una religión o una metafísica más estricta todavía, auténticamente nihilista”. (*Fragmentos póstumos* Vol. III, p. 759).

⁶³² NF - otoño de 1887, 9[43]: “La pregunta del nihilismo, «para qué» parte del hábito tenido hasta el momento en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera – por alguna autoridad sobrehumana. Después de que se ha desaprendido a creer en esta, se busca, sin embargo, siguiendo el viejo hábito, OTRA autoridad que sepa hablar incondicionadamente, que pueda ordenar metas y tareas. La autoridad de la CONCIENCIA pasa ahora al primer plano [...]; como compensación por la falta de una autoridad personal. O la autoridad de la RAZÓN. O el instinto social (el rebaño). O la historia con un espíritu inmanente, que tiene su meta en sí misma y a la que uno se puede entregar. Se desearía eludir la voluntad, el querer una meta, el riesgo de darse a sí mismo una meta; se desearía abandonar la responsabilidad (– se aceptaría el fatalismo) Finalmente: la felicidad, y, con un poco de hipocresía, la felicidad de la mayoría”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 244).

⁶³³ NF – 1888, 16[30]: “Para un guerrero del conocimiento que siempre está combatiendo contra feas verdades, creer que no hay en absoluto ninguna verdad es tomar un gran baño y relajar los miembros – El nihilismo es nuestra especie de dedicación a la ociosidad...” (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 676).

superiores, permitiendo que las clases dominadas (los enfermos y los incapaces de enfrentarse al mundo) accedan a sus valores y al poder⁶³⁴.

Como se puede notar, el nihilismo puede tener diversas causas e implicaciones, por lo que estrictamente hablando, no podemos reducirlo a un único hecho característico, aunque siempre exista un núcleo común que permita categorizar todos los casos bajo la misma etiqueta. En cualquier caso, se trata de un momento intermedio, crepuscular, en el que, sea por la falta de nuevos valores o por no haber encontrado aún un sustituto adecuado, los antiguos valores pierden su fuerza. Nietzsche describe esta fase como patológica, pues nos sitúa en un terreno donde no podemos tolerar la incertidumbre. Se refiere específicamente a la "enorme generalización" que nos lleva a la conclusión de que no hay sentido alguno, igualando todo en el mismo plano de valor, donde todo es intercambiable y nada se destaca sobre nada más. Esto borra la necesaria distinción y jerarquía, aumentando la confusión y desorientación, y eliminando la sensación de estabilidad y seguridad.

Así, Nietzsche se presenta como el profeta que predice la llegada del nihilismo⁶³⁵, mostrándonos que todo lo que se había considerado firme e indudable se sostiene sobre frágiles columnas de arena en lugar de cimientos sólidos. Además, advierte que su era es testigo de la muerte de Dios —un tema que exploraremos más adelante— y la desvalorización de los valores supremos como nunca. Veamos cómo llega Nietzsche al diagnóstico de esta patología que tan claramente anuncia.

⁶³⁴ NF – 1887, 9[44]: "Causas del NIHILISMO:

- 1) *falta la species superior*, es decir, aquella cuya inagotable fertilidad y poder mantiene la fe en el hombre. [...]
- 2) *la species inferior* «rebaño», «masa», «sociedad» desaprende la modestia e infla sus necesidades hasta convertirlas en valores *cósmicos* y *metafísicos*. De este modo, toda la existencia se vulgariza: en efecto, en la medida en que la masa domina, tiraniza a las excepciones, de manera que estas pierden la fe en sí mismas y se vuelven *nihilistas*". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 245).

⁶³⁵ NF - noviembre de 1887-marzo de 1888, 11[119]: "Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Puedo describirlo porque aquí se produce algo necesario – de ello hay signos por todas partes, solo faltan los ojos que los perciban. Yo elogio, no critico aquí, que venga: creo que habrá una de las crisis más grandes, un instante de autorreflexión sumamente profunda del ser humano: si este se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es posible que lo haga...". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 400 - 401).

4.2 Nihilismo: diagnóstico de una enfermedad

Nos aplicamos en este último apartado a mostrar la manera en qué hace Nietzsche hace uso de las herramientas para el diagnóstico del nihilismo como enfermedad, y revelar así su historia, su somatización y sus síntomas. Es necesario precisar que abordaremos el nihilismo como ejemplo, pero no profundizaremos exhaustivamente en él pues no es el objeto central de nuestra investigación.

4.2.1 La mirada genealógica sobre el nihilismo

El nihilismo europeo es un acontecimiento que desarrolla la modernidad. Sin embargo, Nietzsche sostiene que las condiciones de posibilidad del nihilismo se remontan a la Antigüedad. Su genealogía del nihilismo europeo trata de recuperar dos momentos históricos de la Antigüedad: 1) la aparición de la filosofía de Sócrates y Platón, y 2) el surgimiento del cristianismo. A partir de estos acontecimientos, el genealogista pretende identificar las condiciones históricas del desarrollo del nihilismo en el mundo moderno.

Como ya se ha dicho, Nietzsche entiende que el nihilismo comienza a gestarse en la modernidad cuando se produce una devaluación de los valores supremos que "regían" el mundo occidental. Según Nietzsche, Sócrates y Platón iniciaron la elaboración de los valores supremos de Occidente cuando juzgaron que la vida no tenía valor⁶³⁶. En el diálogo platónico *Fedón*, Nietzsche encuentra las razones de esta interpretación que hace de Sócrates y Platón. En el diálogo platónico, Sócrates se refiere al cuerpo como una prisión del alma. Y cuando está a punto de morir le dice a Critón: "[...] *le debemos un gallo a Asclepio; no te olvides de pagar esta deuda*"⁶³⁷. Los griegos hacían ofrendas a Asclepio, dios de la medicina, después de curarse de alguna enfermedad. Para

⁶³⁶ GD, *El problema de Sócrates* § 2: "(...) yo reconocí a Sócrates y a Platón como síntomas del decaimiento, como instrumentos de la disolución griega, como pseudogriegos, como antigriegos (*El nacimiento de la tragedia*, 1872). Ese *consensus sapientium* — esto lo he entendido cada vez mejor — lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello que coincidían: dicho consenso prueba más bien que ellos mismos, esos muy sabios, coincidían fisiológicamente en alguna cosa, para adoptar — para tener que adoptar — la misma actitud negativa ante la vida". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 626).

⁶³⁷ PLATÓN (1986). *Fedón*. Madrid, Editorial Gredos S.A, p. 126.

Nietzsche, con esta frase Sócrates se refiere a la vida como una enfermedad que encuentra su cura en la muerte⁶³⁸.

Platón se habría visto influido por esta visión negativa de la vida establecida por Sócrates. La filosofía platónica se basa en el supuesto de que el cuerpo es mutable y está sujeto al devenir de la propia vida, mientras que el alma es inmutable e inmortal. Por lo tanto, el cuerpo no es un instrumento seguro para el conocimiento humano, sólo el alma, que siempre permanece igual. Por tanto, es necesario que el alma, la razón, subyugue al cuerpo para que el hombre conozca la realidad. Según Nietzsche, el postulado del platonismo dice:

“(…) es necesario imitar a Sócrates y colocar aquí de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* — la luz diurna de la razón. Es necesario, a toda costa, ser inteligente, claro, lúcido: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...”⁶³⁹.

Si el cuerpo es el lugar del error y de la mentira, este mundo sólo nos ofrece una apariencia, ya que dependemos de nuestro cuerpo para conocer las cosas. Para alcanzar el conocimiento de la verdad y actuar correctamente es necesario apartarse de todo lo sensible (corpóreo/fisiológico) y volverse hacia un mundo más allá de la sensibilidad. A través de la razón llego a este mundo verdadero suprasensible. En términos platónicos, el alma contempla las ideas. "*El mundo verdadero, alcanzable para el sabio, el devoto, el virtuoso [...]*"⁶⁴⁰, se establece como el paradigma desde el que es posible valorar el mundo. Lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, lo bello es todo lo que se opone a la sensibilidad. Con el concepto Dios, el cristianismo tratará de representar una síntesis de lo bueno, lo bello, lo justo y lo perfecto. Lo que Nietzsche llama "valores supremos" que prevalecieron en Occidente son estos conceptos, estas ideas, situadas en un mundo verdadero suprasensible, que servían de parámetro para comprender la existencia.

⁶³⁸ GD, *El problema de Sócrates* §1: "Incluso Sócrates dijo al morir: «vivir — quiere decir estar enfermo mucho tiempo: debo un gallo a Asclepio [Esculapio] Salvador»". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 625).

⁶³⁹ *Crepúsculo de los ídolos*, p. 629.

⁶⁴⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 634.

Sócrates y Platón situaron estos "valores supremos" en un "más allá" suprasensible. Suprasensible que se alcanza evitando los deseos, lo carnal, lo corpóreo. Con el cristianismo, el acceso a tales valores dejó de ser algo restringido a una élite. El verdadero mundo se hizo accesible a todos y no sólo a unos pocos "sabios". De ahí que Nietzsche afirme que "[...] el cristianismo es el platonismo para el pueblo [...]"⁶⁴¹. El cristianismo abrió esta vía de acceso al mundo verdadero a través de la moral. La moral cristiana formuló la necesidad de la negación de la sensibilidad, la aniquilación de las pasiones, de los impulsos sexuales. Mediante esta abnegación de todo lo sensible, el cristiano se ve recompensado con el más allá, un mundo suprasensible que le espera tras la muerte. En este mundo vive con lo bueno, lo justo, lo perfecto y lo bello, vive con Dios.

La historia de Occidente, entendida como la vigencia de los valores supremos, sufre una gran transformación con un acontecimiento que se desarrolla en el seno de la modernidad. En el quinto libro de *La gaya ciencia*, Nietzsche describe este acontecimiento de la siguiente manera: "*— el mayor acontecimiento reciente —que «Dios ha muerto» que la creencia en el Dios cristiano ha perdido credibilidad— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa*"⁶⁴². El advenimiento del nihilismo en Europa tiene como esencial este acontecimiento histórico que Nietzsche describió como la muerte de Dios.

Heidegger explica que "*en la frase «Dios ha muerto», la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente, por encima de la vida terrestre [...]*"⁶⁴³. En vista de ello, la muerte de Dios no debe reducirse a un fenómeno en el que la gente pierde la fe y deja de asistir a las iglesias. La muerte de Dios es la pérdida de la creencia de que podemos evaluar este mundo tomando como parámetro otro mundo en un más allá suprasensible. El debilitamiento de la fe de la Iglesia es sólo una consecuencia de este fenómeno más amplio.

⁶⁴¹ *Más allá del bien y del mal. Prólogo*, p. 297.

⁶⁴² *La gaya ciencia* § 343, p. 858.

⁶⁴³ HEIDEGGER. *Op. cit.*, p. 197.

En el famoso aforismo 125 de *La gaya ciencia*, el personaje "el loco" dice lo siguiente sobre la muerte de Dios: "*¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos nosotros, asesinos entre todos los asesinos?*"⁶⁴⁴. Vemos que la muerte de Dios es algo llevado a cabo por las manos de los hombres. Nietzsche quería señalar que la muerte de Dios se produjo con el giro antropocéntrico que tuvo lugar en la historia europea. El proceso histórico iniciado a finales de la Edad Media y consolidado a principios de la Modernidad situó al ser humano en el centro del universo. La humanidad mató a Dios y se puso en su lugar. Con la muerte de Dios:

"La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una externa felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto a la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura por la extensión de la civilización. Lo creado, antes propio del Dios bíblico se convierte en distintivo del quehacer humano"⁶⁴⁵.

Cuando la humanidad pretende ocupar el lugar dejado por Dios, lo hace porque no puede soportar el vacío que se establece al perder esa esfera de realidad que servía de parámetro para la valoración del mundo. Así, el reino de Dios, es decir, el mundo suprasensible, justo, bello y perfecto, se configuró como un objetivo a alcanzar en este mundo. Esta nueva comprensión acabó por hacer surgir la idea de que la historia es un progreso, la felicidad es terrenal y alcanzable por "manos humanas".

La visión de que la historia tiene un *telos* en el que se alcanza la realización de una vida plena empezó a desmoronarse en el siglo XIX. En lugar de que la historia sea un progreso hacia el reino de Dios en la tierra, lo que vemos es "*[...] la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio, como abocada hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada [...]*"⁶⁴⁶. La historia y la existencia humana pasan a caracterizarse como un flujo permanente sin fin ni sentido regido por el azar. En la medida en que lo que daba sentido a este mundo era otro mundo, y este último resultaba ser falso, el hombre

⁶⁴⁴ *La gaya ciencia* § 125, p. 858.

⁶⁴⁵ HEIDEGGER (1996). *Op. cit.*, p. 197.

⁶⁴⁶ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – 1887, 11[411], p. 489.

del siglo XIX empieza a verlo todo como carente de sentido. Todo es "en vano". Tras la muerte de Dios viene la muerte de la esperanza de que la humanidad sea Dios. Ante este panorama, se entiende que no merece la pena vivir. Esta es la caracterización que hace Nietzsche del nihilismo europeo.

Del siglo XVII al XVIII, la confianza del hombre en la razón seguía siendo un reflejo del intento de concretar históricamente ese mundo suprasensible perfecto, bello y bueno. Sin embargo, Nietzsche está convencido de que este optimismo ya no predomina en su siglo. "El siglo XIX es [...] débil de voluntad, pero triste y de una oscura concupiscencia, pero fatalista"⁶⁴⁷. Robert B. Pippin señala que:

"[...] Las imágenes de Nietzsche de la modernidad son imágenes fisiológicas de un agotamiento y una enfermedad finales y decisivos, "síntomas" que permiten finalmente un diagnóstico correcto [de la modernidad]"⁶⁴⁸.

4.2.2 La mirada fisiológica sobre el nihilismo

Nietzsche sostiene que el advenimiento del nihilismo en la Europa del siglo XIX es un fenómeno inevitable. Debido a que los valores que configuraron la historia occidental ya habían contribuido a la devaluación del mundo y de la existencia humana. No obstante, en épocas anteriores, existía la posibilidad de encontrar algún sentido en el mundo y en la existencia a través de la idea de otro mundo. Este otro mundo servía como un medio, un camino necesario para alcanzar el "reino de Dios". Cuando uno descubre que este otro mundo es simplemente una fábula, comienza a ver el único mundo real como despreciable y la existencia como una carga. Por ello lo que Nietzsche despliega para entender a profundidad ese fenómeno es una interpretación fisiológica del nihilismo, luego de descubrirlo genealógicamente.

Araldi observa que la investigación nietzscheana del nihilismo establece un trabajo cooperativo entre la interpretación genealógica y la interpretación fisiológica:

⁶⁴⁷ *Ídem*. p. 489. Véase NF – 1887, 9[178] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 291).

⁶⁴⁸ PIPPIN (2006). "Nietzsche's alleged farewell: The premodern, modern, and postmodern Nietzsche". En: *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 71.

“[...] Nietzsche elabora su tesis fundamental para la comprensión del nihilismo: el nihilismo tiene sus raíces en la antigüedad (en Sócrates, Platón y el cristianismo) debido a una enfermedad de la voluntad fisiológicamente condicionada [...]”⁶⁴⁹.

Nos compete comprender cuáles fueron esas "condiciones fisiológicas" que propiciaron el surgimiento de "valores" superiores y, posteriormente, la desintegración de esos valores. Nietzsche interpretó los juicios de Sócrates y Platón sobre el mundo como síntomas de una vida en decadencia. La filosofía socrático-platónica representa una manifestación de degeneración fisiológica, es decir, una reducción de la voluntad de poder. Ante la intolerabilidad del mundo en constante cambio debido a esta reducción, proyectaron la idea de un mundo verdadero y estable, más allá del cambio, donde la superación y el crecimiento no son posibles. Así, rechazaron el mundo del devenir, según Nietzsche, "inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos vengaremos de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor»"⁶⁵⁰. Nietzsche ve que Sócrates y Platón sufren una degeneración fisiológica, es decir, no pueden soportar que la dinámica de la realidad sea la voluntad de poder. Así, para compensar sus debilidades, proyectaron la idea de un mundo suprasensible, donde no hay voluntad de poder, porque todo permanece siempre idéntico.

En *Sobre la genealogía de la moral* Nietzsche argumentará que el odio a la vida de los fisiológicamente degenerados se convirtió en una rebelión de esclavos. La rebelión de los esclavos sería el proceso de cristianización del mundo que promovió la degeneración fisiológica en individuos sanos. Esta rebelión se lleva a cabo por medio de la moral cristiana. Los débiles empezaron a calificar lo que busca crecer como malo, con esto los fuertes empezaron a sentirse culpables por buscar la superación y el crecimiento, interiorizando la valoración que los débiles hacían de la vida. Así, los fuertes también se convirtieron en degenerados fisiológicos, en enfermos. Este proceso de debilitamiento de los fuertes es para Nietzsche claramente observable en la Alta Edad Media, con la

⁶⁴⁹ ARALDI (1998). "Para una caracterización del nihilismo en la obra tardía de Nietzsche". *Cuadernos Nietzsche*, 5. São Paulo, Humanitas, p. 87.

⁶⁵⁰ *Crepúsculo de los ídolos. La «razón» en la filosofía* § 6, p. 885.

cristianización de los pueblos germánicos, calificados de "bárbaros". Nietzsche describe así al hombre fuerte (germánico) tras el proceso de degeneración promovido por la moral cristiana:

"Allí estaba emplazado ahora, enfermo, raquítico, malévolos contra sí mismo; lleno de odio contra las pulsaciones que incitan a vivir, lleno de sospecha contra todo lo que continuaba siendo fuerte y feliz. En suma, un «cristiano»...Dicho fisiológicamente: en la lucha contra la bestia hacer que este enfermo puede ser el único medio de hacerla débil. Esto lo entendió la Iglesia: *deterioró* al ser humano, lo debilitó, — pero reclamó haberlo «mejorado»"⁶⁵¹.

Es curioso observar que Nietzsche menciona incluso que la degeneración fisiológica tuvo una breve interrupción en la época del Renacimiento, que para Nietzsche es la última gran "época fuerte". Allí, la voluntad de poder se consideraba el principio vital de la existencia. Sin embargo, lo que ocurrió en la historia después del Renacimiento fue sólo degeneración de la voluntad de poder, decadencia. Los destellos de poder que se produjeron en la historia después del Renacimiento fueron demasiado fugaces. Según Nietzsche, Napoleón y Goethe serían ejemplos de estos destellos⁶⁵².

En la modernidad, con la muerte de Dios, ya no se negaba la vida en nombre de la promesa de un mundo mejor en el más allá, sino con la promesa de una felicidad igual para todos en la historia. Nietzsche cree que con las corrientes igualitarias (democracia, socialismo, anarquismo) los débiles siguen manteniendo enfermos a los fuertes. Todos se nivelan a la baja desde la afirmación de la igualdad entre los hombres. Sin embargo, es en el siglo XIX cuando el filósofo ve el grado máximo de degeneración fisiológica. "El siglo XIX es [...] débil de voluntad, pero triste y una oscura concupiscencia, pero fatalista"⁶⁵³. La voluntad de poder se ha reducido a un nivel tan bajo que el nihilismo se ha vuelto inevitable. En el siglo XIX los individuos reniegan de la vida, pero ya no ponen en marcha la fábula de un mundo mejor. La vida es sólo depreciada, y nada más se pretende como tal. Si durante siglos los hombres aún tuvieron voluntad de alcanzar la nada, en el siglo XIX surgió el sombrío panorama de una nada de voluntad. Pues cuando

⁶⁵¹ *Crepúsculo de los ídolos. De los «mejoradores» de la humanidad* § 2, p. 646.

⁶⁵² Cf. GD, *Incursiones de un intempestivo* § 49. (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 634).

⁶⁵³ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF 1887, 9[178], p. 291.

los hombres pretendían negar la vida atribuyéndole el valor de la nada, tenían la voluntad de alcanzar un mundo verdadero, pero este mundo era una "nada", un "no ser". La voluntad de alcanzar un mundo verdadero sigue siendo una voluntad, aunque esta voluntad sea la voluntad de depreciar la vida atribuyéndole una nada de valor. "La nada de la voluntad ya no es sólo un síntoma para una voluntad de nada, sino, en el límite una negación de toda voluntad, un *taedium vitae*"⁶⁵⁴, se trata de una voluntad de ya no querer nada.

A pesar de que el siglo XIX representa la culminación del proceso de degeneración fisiológica que se originó en la Antigüedad, Nietzsche argumenta que este estado de deterioro no es eterno. El filósofo llegó a afirmar en *Sobre genealogía de la moral* que "[...] el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*..."⁶⁵⁵. Es decir, en la medida en que la dinámica de la vida es la voluntad de poder, los hombres no pueden permanecer mucho tiempo sin buscar algo, aunque ese algo sea perjudicial para la vida. La voluntad de crecer y de superarse acaban resurgiendo en un momento u otro. A la vista de esta forma de entender a Nietzsche, es posible afirmar que junto al diagnóstico que el autor hace del nihilismo en el siglo XIX se encuentra una visión muy hölderliniana de que "donde hay peligro, también hay salvación". Veamos la razón de esta hipótesis.

En algunos fragmentos póstumos, vemos a Nietzsche afirmar que es posible ver signos del fortalecimiento de los hombres justo en el corazón del nihilismo. El filósofo dice:

"NB. Principio: hay algo de decadencia en todo lo que caracteriza al hombre moderno: pero muy cerca de la enfermedad hay signos de una fuerza y un poderío no probados del alma. Las mismas razones que producen el empequeñecimiento de los mezquinos impulsan a los más fuertes y raros hacia la grandeza"⁶⁵⁶.

En la medida en que el nihilismo promovió la devaluación de los valores supremos, lo que ocurrió fue la pérdida de los arquetipos utilizados para valorar el mundo. De este modo, el nihilismo trae consigo la posibilidad, para Nietzsche, de que en lugar de un "no a la vida", tenga lugar una "*transvaloración de todos los valores*", que se convertiría en

⁶⁵⁴ Nietzsche y la filosofía, p. 223.

⁶⁵⁵ *Sobre la genealogía de la moral. Tratado III*, § 28, p. 560.

⁶⁵⁶ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF – 1885, 34[223], p. 763.

un "*sí a la vida*"⁶⁵⁷. El elemento del que se derivaría el valor de los valores sería la voluntad de poder, la apreciación de la vida y no la depreciación. Aunque Nietzsche hizo predicciones sobre una larga duración del nihilismo, también evaluó que estaban surgiendo condiciones de posibilidad para una superación de esta nada de la voluntad. Armado con tal expectativa, el filósofo hace la siguiente afirmación: "*El aspecto del europeo actual me da mucha esperanza: se va formando una raza atrevida, dominadora [...]*"⁶⁵⁸. No está muy claro quiénes son estos "buenos europeos" en los escritos del filósofo alemán. Lo que se sabe es que tras la muerte de Nietzsche muchos comprendieron que el zapato les quedaba grande. La historia europea del siglo XX está llena de ejemplos de individuos que hicieron uso del pronóstico de Nietzsche sobre la llegada de una nueva "raza dominante".

Por último, hemos mostrado las dos perspectivas que Nietzsche desarrolla frente al nihilismo, que implícitamente contiene lo sintomatológico, la genealogía y la fisiología. Si bien se las ha distinguido es preciso entender que esta separación es meramente formal, con fines explicativos, pues en Nietzsche ambos procedimientos no se encuentran claramente delimitados. Tanto genealogía como fisiología están amalgamadas, es decir, no hay fisiología sin genealogía ni genealogía sin fisiología. "*¿Qué faltaba a los filósofos? a) sentido histórico, b) conocimiento de la fisiología, c) una meta con respecto al futuro*"⁶⁵⁹. Desde su perspectiva filosófica, Nietzsche busca servirse de aquello que le era tan ajeno a los filósofos. A través de la genealogía que obtiene el sentido histórico que le permite mostrar cómo las cosas deben ser entendidas e interpretadas desde su valor y sentido y no como una suerte de esencias o sustancias. Desde la fisiología, reduce Nietzsche, en toda investigación el historicismo que puede velar la mirada que ausculta. No olvidemos, nos lo dice en *Consideraciones intempestivas II*, que el historicismo, de múltiples maneras, pretende situar la historia como el gran principio desde el cual puede y debe explicarse las acciones de los seres humanos. No obstante, la investigación histórica era considerada por los historicistas como natural, desinteresada y con un fin en sí misma.

⁶⁵⁷ Nietzsche y la filosofía, p. 256.

⁶⁵⁸ Fragmentos póstumos. Vol. III. NF – 1885, 34[94], p. 735.

⁶⁵⁹ NIETZSCHE. Op. cit. NF – 1884, 26[100], p. 558.

La filosofía de Nietzsche siempre ha estado impregnada del problema del historicismo, ha sido una ocupación y preocupación constante. En los años setenta todavía el autor intentó demostrar en sus *Consideraciones intempestivas* que un conocimiento histórico desinteresado (neutral) es como alimentarse sin hambre hasta provocar una indigestión. Nietzsche dice lo siguiente sobre el uso de la historia desde el punto de vista del historicismo: "*hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico, en que se resiente y finalmente sucumbe lo vivo, ya se trate de un ser humano, de un pueblo o de una cultura*"⁶⁶⁰. Este desinterés predicado por el historicismo puede entenderse como un síntoma de nihilismo.

La lectura nietzscheana del historicismo nos permite entender que un conocimiento histórico no es suficiente para las pretensiones filosóficas de Nietzsche, porque el exceso de conocimiento histórico sin un interés acaba erradicando el impulso de construir algo nuevo en el futuro. Para evitar caer en el historicismo Nietzsche pretendía poner la historia al "[...] servicio de un poder ahistórico [...]"⁶⁶¹, es decir, la vida, la voluntad de poder, elementos que el filósofo percibe como fundamentales en la dinámica universal. Con la fisiología Nietzsche pretendía utilizar un instrumento que le permitiera "[...] ¡cultivar la historia en función de los fines de la vida!"⁶⁶².

Nietzsche tenía a la vista, con la relación entre la genealogía y la fisiología, conseguir ese objetivo hacia el futuro del que carecían los filósofos. De este modo, una investigación sobre el nihilismo no es sólo el relato de un historiador que mira hacia atrás y se lamenta. Con el diagnóstico del fisiólogo Nietzsche quiere señalar el camino para cambiar el marco histórico que le ofrecía la genealogía. Con una genealogía y una fisiología del nihilismo, se comprende el pensamiento de nuestro filósofo como una cabeza de Jano, que mirando hacia atrás mira al mismo tiempo hacia el frente.

⁶⁶⁰ *Consideraciones intempestivas* II § 1, p. 698.

⁶⁶¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 697.

⁶⁶² NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 698.

CAPÍTULO III

NIETZSCHE Y EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD EN SU PENSAMIENTO

Aegrotantium est sanitatem, medicorum aegritudinem cogitare. Qui vero mederi vult et ipse aegrotat, utramque cogitat.

(Es propio de los enfermos pensar en la salud, y de los médicos pensar en la enfermedad. Quien en verdad quiere curar y él mismo está enfermo, piensa en ambas).
F. Nietzsche. (NF – 1879, 46[2])⁶⁶³.

“Baudelaire introdujo la fisiología en la poesía; Nietzsche, en la filosofía. Con ellos, los trastornos de los órganos se elevaron a canto y concepto. Proscritos de la salud A ellos les incumbía asegurar una carrera a la enfermedad” (Cioran, 1990, p. 17)⁶⁶⁴.

Introducción

La propuesta de una filosofía nietzscheana de carácter terapéutico implica a su vez la relación particular e íntima con los conceptos de salud y enfermedad. Estos conceptos no se encuentran en sus obras tan solo como símiles que busquen poetizar las formas tradicionales de reflexión, por el contrario, contantemente Nietzsche nos exige la mirada fisiológica sobre la vida⁶⁶⁵ y desde ella sobre el pensamiento, óptica que se constituye en una de sus herramientas terapéuticas. Salud y enfermedad aparecen a lo largo y ancho de su obra, desde muy temprano hasta el colapso final, haciendo más notoria su presencia que muchos de los temas que han cobrado, para los estudiosos y comentaristas, mayor trascendencia.

Como sustantivos estos conceptos aparecen en cerca de 1500 ocasiones en toda su obra, razón que justifica con suficiencia abordarlos porque juegan un papel protagónico en su pensamiento, y por ello, forman una fuente inevitable donde

⁶⁶³ *Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 483.

⁶⁶⁴ CIORAN (2022). *Silogismos de la amargura*. Barcelona, Tusquets Editores S.A.

⁶⁶⁵ Véase GM, III § 17 (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 482).

encuentran su nutriente y se desarrollan en su mayoría de los temas nietzscheanos⁶⁶⁶ propiamente dichos. En consecuencia, no asumir su importancia haría incomprensible⁶⁶⁷ su filosofía. Así las cosas y pese a que ocupan un lugar secundario en la *Nietzscheforschung*, cada vez más van ganando terreno. Los estudiosos han ido reconociendo su importancia y han reclamado la necesidad de analizarlos a mayor profundidad⁶⁶⁸, algo que está ocurriendo en las últimas décadas con la presencia de escritos en forma de textos, artículos y tesis doctorales. Para destacar tenemos la tesis doctoral de Laurent Cherlonneix titulada, “*Nietzsche: une philosophie de la sante et de la maladie*”, y sus obra “*Nietzsche, sante et maladie, l'art o philosophie medicale de Nietzsche*”, también tesis de Marta Sofia Ferreira titulada, “*Nietzsche e a Grande saude. Para uma terapia da terapia*”, y el trabajo de Sergio González Bisbal titulado “*El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad*”. Encontramos en España las contribuciones del especialista y profesor Diego Sánchez Meca en su obra *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, y de la profesora de la

⁶⁶⁶ La misma Remedios Ávila sugiere en su texto, *Identidad y tragedia*, que: “Si hay algo que es irreductible en la reflexión nietzscheana –y a mi juicio lo hay–, se trata de la oposición sano/enfermo, activo/reactivo, fuerte/débil”. (ÁVILA CRESPO [1999]. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona, Crítica, pp. 190 ss p. 157). Igualmente Malcolm Paisley considera que: “después de 1875 los términos médicos se multiplican y se convierten en la moneda corriente de la escritura de Nietzsche. [...] las categorías médicas o pseudo-médicas constituyen poco a poco la verdadera estructura de su pensamiento. Casi se puede decir que para 1888 no hay otro tema, que la cuestión de la salud ha engullido todo lo demás”. (En *Nietzsche's use of medical terms*, integrado en *Nietzsche: imagery and thought*, p. 138) (la traducción es propia).

⁶⁶⁷ Afirma Douglas Burnham que: “Entre los conceptos más importantes en Nietzsche, el de la salud es clave para entender el nuevo ideal de desarrollo humano y el juicio de Nietzsche sobre la cultura”. (*The Nietzsche dictionary*, p. 164).

⁶⁶⁸ Ejemplo de ello lo tenemos en Giuliano Campioni quien afirma que: “*La enfermedad es un tema filosófico central para Nietzsche*”. (CAMPIONI (2001). “Todo enfermo es un canalla”, en *Estudios Nietzsche*, No. 1, p. 47). Daniel R. Ahern asegura que: “Es común entre los comentaristas referirse a la tendencia de Nietzsche de reivindicar temas médicos, biológicos, naturalistas y fisiológicos. Pero aquello a lo que Nietzsche se refirió como «mi concepción fisiológica» no se ha indagado en profundidad”. (*Nietzsche as cultural physician*, p. 1). Por su parte Horst Hutter, nos dice que no se ha prestado la suficiente atención al ámbito terapéutico en la filosofía de Nietzsche (*Nietzsche's therapeutic teaching*, p. 3). Nos lo confirma Remedios Ávila en *Metafísica y transvaloración: la filosofía como búsqueda de la salud*, al considerar que “todos los estudiosos de Nietzsche convienen en que su reflexión filosófica es un camino que tiene por objeto la salud y en que él mismo se comporta como un médico capaz de interpretar síntomas y de recomendar un tratamiento; pero no me parece que se haya tenido suficientemente en cuenta, por un lado, que el camino hacia la tan preciada salud es un camino sinuoso y sembrado de peligros (de posibles recaídas), y, por otro, que Nietzsche mismo no es solo el médico, sino también el enfermo necesitado de cuidados” (p. 9). Similar inquietud la encontramos en las investigaciones de Long, 1990 con su texto, *Philosophy of medicine*, y de Brusotti (2001), con su texto *Medizinische Metaphorik*, o Cherlonneix (2002), con *Philosophie médicale*.

Universidad de Granada, Remedios Ávila Crespo en su texto *Metafísica y transvaloración: la filosofía como búsqueda de la salud*.

La presencia entonces de estos conceptos particulares nos exige atender a su significación expresiva, indagar sobre qué es efectivamente lo que ellos introducen de nuevo en el pensamiento, para decir y sentir los grandes problemas que acosan al hombre moderno y desde el cual cobra mayor peso el carácter terapéutico de su filosofía. Emprendemos así, en este último capítulo, la labor de acercarnos a estos conceptos a la manera de un prisma que nos permiten interpretar las distintas representaciones del pensamiento de Nietzsche como ensayos que describen una tipología de la existencia, que se caracteriza por ser incierta, indeterminada y que deviene permanentemente, frente a la cual hay que sostenerse de pie y en firme.

Admitimos que la obra de Nietzsche guarda cierta unidad⁶⁶⁹, pues responde a un mismo propósito: a cómo mantener la existencia en las condiciones de complejidad, incertidumbre, hostilidad, ambigüedad e impenetrabilidad que la caracteriza. Por ello es tan significativa la visión que aprendió de los griegos respecto a la perspectiva trágica. El pensamiento de Nietzsche brota de este impulso, y todas sus ideas se van desarrollando como respuesta e intento por satisfacerlo.

Empezamos por abordar el concepto de enfermedad reconociendo que su tratamiento implica también la presencia del concepto de salud. Uno no puede ser pensado sin el otro⁶⁷⁰, su separación es tan solo aquí una cuestión de orden metódico.

⁶⁶⁹ Según señala Sánchez Meca en su obra "Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo" (pp. 91-92), Nietzsche mismo sugiere en el prólogo de "El nacimiento de la tragedia" (1886) la razón por la cual, en el estado maduro de su producción filosófica, decide mirar hacia atrás y reelaborar nuevos prólogos para sus obras anteriores. Este gesto evidencia su convicción de la necesidad de articular y conectar estas obras con su pensamiento actual. Silk y Stern (2016) en su texto, *Nietzsche on tragedy*, afirman que: "el núcleo de *El nacimiento de la tragedia* es el mismo que el de su pensamiento maduro" (p. 122). Lawrence señala también, respecto a *El nacimiento de la tragedia*, Hatab (2005) que: "si no se empieza aquí, hay pocas posibilidades de percibir la totalidad coherente (aunque no sistemática) que las obras de Nietzsche ofrecen". (*Nietzsche's life sentence*, p. 23).

⁶⁷⁰ NF – 1888, 14[65]: "Salud y enfermedad no son en nada esencialmente diferentes, como lo creían los médicos antiguos y aún lo creen hoy algunos practicantes. No hay que hacer de ellas principios o entidades distintas que se pelean por el organismo viviente y lo convierten en su campo de batalla. Eso son antiguas herramientas y habladerías que ya no sirven para nada. De hecho, entre estas dos formas de existencia sólo hay diferencias de grado: la exageración, la desproporción, la no-armonía de los fenómenos normales constituyen el estado de enfermedad. Claude Bernard". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 528).

Rastrear este concepto implica identificar las distintas encarnaciones en las que su sentido y presencia cobró fuerza en la obra de Nietzsche. Nos referimos al hecho de que la enfermedad responde a una doble presencia, por una lado, como avatar biográfico, pues ella, la enfermedad, estuvo presente en la vida de Nietzsche acompañando la producción de su obra. Y, por otro lado, como consecuencia de esa misma condición, se comporta como una categoría explicativa, es decir, opera como forma de diagnóstico de las enfermedades del presente, y en ese sentido cambia por completo los lugares comunes desde los cuales se ha pretendido entender la realidad. Se expresa aquí una dialéctica o dialógica -si así pudiéramos llamar a esa relación- desde la que se ponen, en tensión, los conceptos de enfermedad y salud en tanto filtros de la existencia.

Podemos pensar, en razón de lo anterior, que el valor de la enfermedad debe entenderse en un sentido extramoral, pues bajo esta doble óptica -como condición y como categoría- se subvierte la valoración dominante que la pone y la fija en una sola dirección: negativa, estéril y a lo que hay que oponerse; mientras que entendiendo lo que con ella ocurre en el pensamiento de Nietzsche se le otorga un nuevo valor y se la pone en una relación dialógica con la salud. Esta doble óptica introduce, como ninguna otra, la perspectiva de *quién* piensa, de *quién* habla, de *quién* dice, imperativa en la forma del análisis nietzscheano. Así las cosas, ganamos terreno cuando tenemos una visión de la enfermedad que nos permita comprender y reconocer su potencia⁶⁷¹: *sólo en un sentido es la enfermedad afirmativa, en aquel que le sirve a la vida, y sólo ello ocurre cuando la encontramos desprovista de moral, cuando no se asume moralmente.*

Abordar desde una doble óptica el concepto de enfermedad en Nietzsche nos exige ubicar, en principio, su vínculo con las representaciones biológicas y físicas de la época, y comprender la forma en que Nietzsche *traduce* a la filosofía sus modelos explicativos y críticos. El acercamiento a estos modelos abre en el pensador la perspectiva de mirar y entender los problemas orgánica, fisiológica y corporalmente,

⁶⁷¹ MA I, § 214: "Así algunos pueblos, gracias a ese arte de la idealización, convirtieron las enfermedades en grandes fuerzas auxiliares de la cultura: los griegos, por ejemplo, que en los primeros siglos sufrían de grandes epidemias nerviosas (del tipo de la epilepsia o el baile de San Vito), formaron a partir de ellas el espléndido tipo de la bacante. — En efecto, los griegos nada tenían menos que una salud robusta: —su secreto fue en adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese *poder*". (*Humano demasiado humano I*, p. 161).

óptica desde la cual se entiende la incorporación de los conceptos de salud y enfermedad en su función diagnóstica, de manera que los despoja así de cualquier rudimento simbólico, que para muchos supondría su introducción en un ejercicio de reflexión filosófica. La traducción a la que se aplica Nietzsche transforma su sentido, pues se los pone a jugar en el campo de los problemas que la filosofía formula e intenta resolver, pero que en ella misma no encuentra todos los elementos propios de análisis. A partir de este contexto epistémico reconstruimos la genealogía de lo que Nietzsche llamó la enfermedad de la cultura y del hombre occidental en su crítica a la moral⁶⁷², que será nuestro punto de referencia para entender la enfermedad como categoría explicativa, pues solo así se muestra que todo lo que atrofia lo vivo, lo que lo obstruye e impide, demanda salud y cura o terapia. Seguidamente, nos ocuparemos de la enfermedad como condición, en tanto los estados de convalecencia en nuestro filósofo se convierten en suelo fértil donde florece su pensamiento, sin olvidar que al ocuparnos del concepto de enfermedad necesariamente trataremos el concepto de salud. Y, por último, y como consecuencia de todo lo anterior, abordamos el concepto de Gran Salud, apuesta que Nietzsche hace cuando establece que la dialógica entre enfermedad y salud en el hombre hace posible afirmar plenamente la existencia.

1. Nietzsche y las ciencias de la naturaleza

Son muchas las críticas que Nietzsche plantea a la idea de ciencia y en particular a la que se desarrolla en su tiempo, en especial a Charles Darwin y Ernst Haeckel, dos renombrados naturalistas y biólogos. Sin embargo, la importancia de los temas biológicos en los textos de Nietzsche es innegable. La intensa lectura de libros científicos por el filósofo alemán⁶⁷³, principalmente en biología, fisiología y psicología, pero también en

⁶⁷² GD – *El Crepúsculo de los Ídolos. La moral como adversidad*, § 5: “Cuando hablamos de valores, lo hacemos bajo la inspiración, la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a poner valores, la vida misma valora a través de nosotros *cuando* ponemos valores...”. (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 635).

⁶⁷³ “Nietzsche contaba en su biblioteca personal con tres libros de Herbert Spencer en versión alemana, a saber: *Die Thaten der Ethik*, Stuttgart, E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Koch), 1879; *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875, VI Internationale Wissenschaftliche Bibliothek, XIV. Band, y *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1875, VI, Internationale Wissenschaftliche Bibliothek, XIV. Band”. (CAMPIONI, D'IORIO; FORNARI, FRONTEROTTA; ORSUCCI [2003], pp. 565-566). “En Spencer encontraba Nietzsche una

física, medicina, química y antropología, se añade al uso de varios ejemplos biológicos en sus libros y a la transposición de conceptos biológicos a conceptos filosóficos en sus investigaciones. Así, al leer, no estamos entendiendo una repetición de conceptos y teorías de un campo a otro: Nietzsche estudió estas obras, anotando en sus cuadernos o en los propios libros lo que le interesaba, tanto aquello con lo que estaba de acuerdo, como aquello con lo que no. Su transposición no se produce sin la adecuada transformación e incorporación de conceptos científicos. Sus preguntas filosóficas, por tanto, guían sus lecturas científicas: sus necesidades filosóficas dan la perspectiva de su investigación en los textos biológicos.

Un aspecto importante del contexto histórico que hay que tener en cuenta es que la biología, a mediados del siglo XIX, se ha consolidado como ciencia propiamente dicha. A principios de ese siglo los estudios sobre la evolución, la fisiología bioquímica, la embriología, la citología e histología, comenzaron a utilizarse de forma más sistemática. En su sentido actual la palabra biología se utilizó por primera vez en 1800, de la mano del médico alemán Karl Friedrich Burdach en su texto: *Propädeutik zum Studium der gesamten Heilkunst*⁶⁷⁴, y también por Gottfried Reinhold Treviranus, en su texto *Biologie, oder Philosophie der lebenden Natur*, (1802), donde piensa que la biología es la ciencia que agrupa a los seres vivos. Lamarck⁶⁷⁵ también fue responsable en la consolidación del término, pues en 1802 lo utilizó para indicar la continuidad entre el mundo vegetal y el animal y la necesidad de unificar sus estudios. Podemos decir que, la biología nació buscando definir la propiedad o cualidad que caracteriza a los distintos

concepción en la que el conocimiento científico se alza desde imágenes que configuran una interpretación de una realidad siempre desconocida, esta idea es semejante a las defendidas por Carpenter, Helmholtz, Tyndall, Lange, junto a otros. Este último, Lange, en su *Historia del materialismo* ya daba las claves para que Nietzsche, en su apasionada lectura, conociese las ideas, cosmológicas y psicológicas, presentes en *Los primeros principios* de Spencer. Dice Lange comentando a Spencer: «lo físico solo se presupone y, por lo tanto, puede disolverse en cierto sentido en lo psíquico. De hecho, nuestras representaciones sobre la materia y sus movimientos son solo un tipo de representaciones». (Federico Alberto Lange, *Historia del materialismo*. Edición facsímil, formato pdf, de la primera edición española, Madrid 1903, publicada en noviembre de 2007 por el proyecto *Filosofía en español*, en libre consulta: <http://filosofia.org/mat/hdm/index.htm>)

⁶⁷⁴ Cf. MENDELSON (1964.) "The biological sciences in the nineteenth century: some problems and sources", en: *History of Science* 3, pp. 39-59, p. 40.

⁶⁷⁵ Véase en HUMPHREYS (1996). "Lamarck and the general theory of evolution", en: *Journal of Biological Education*, 30(4), 295-303. <http://www.tandfonline.com/page/terms-and-conditions>

tipos de seres vivos⁶⁷⁶. Por lo tanto, en la época de Nietzsche, la discusión sobre aquello que soportaba o fundamentaba la vida fue muy intenso.

Cronológicamente, es luego de las *Consideraciones intempestivas*, y especialmente tras la aparición de *Humano, demasiado humano* (*Menschliches, Allzumenschliches*), cuando Nietzsche empieza a otorgar un lugar más destacado a lo orgánico. Así, introduce por primera vez su intuición de que numerosas ensoñaciones metafísicas, que han servido de refugio para la filosofía y, más recientemente, para la ciencia⁶⁷⁷, podrían estar basadas, en esencia, en procesos orgánicos⁶⁷⁸. No obstante, es particularmente en 1885, después de la publicación de *Más allá del bien y del mal* (*Jenseits von Gut und Böse*), cuando la vida y lo orgánico adquieren mayor relevancia y protagonismo⁶⁷⁹.

En este contexto, el filósofo da prioridad a los asuntos de la vida⁶⁸⁰, que es vista ahora como pura corporeidad, y a la relación que esta guarda con el mundo "natural". Esto resultó en el abandono de los tradicionales y antiguos temas del horizonte metafísico que dominaban, tales como la concepción del sujeto en tanto *cogito*, la demostración de la inmortalidad del alma, y la prueba de la existencia de un mundo suprasensible.

⁶⁷⁶ Ver en LORENZANO (2001). "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", en: *Signos Filosóficos*, 5 (enero-junio), pp. 121-131.

⁶⁷⁷ MA I, § 26: "Pero también en nuestro siglo la metafísica de Schopenhauer ha demostrado hoy que ni siquiera el espíritu científico es bastante fuerte: así, en la doctrina de este filósofo, toda la visión cristiano-medieval de este mundo y del hombre, a pesar de la destrucción de todos los dogmas cristianos acontecida ya desde hace mucho, ha podido celebrar una vez más su resurrección. En su doctrina resuena mucha ciencia, pero no es ella la que predomina sino la vieja y tan conocida «necesidad metafísica»". (*Humanos demasiado humano I*, p. 88).

⁶⁷⁸ MONTEBELLO (2001) en su texto *Vie et maladie chez Nietzsche*, nos plantea que son innumerables los equívocos metafísicos que tienen su raíz en la actividad orgánica del cuerpo, p. 78

⁶⁷⁹ Según autores como Ríos y otros investigadores, es a partir de 1886 cuando el enfoque "biologicista" adquiere una mayor prominencia y relevancia en la obra de Nietzsche. Esto se manifiesta especialmente a través de conceptos como "la voluntad de poder", entendida como vinculada a la voluntad ciega del mundo inorgánico. (RÍOS. (2004), *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Madrid, Campo de ideas, p. 74.

⁶⁸⁰ NF – 1881, 11 [183]: "2) Ser uno en la *lucha* contra todo y todos los que pretendan poner en duda el valor de la vida: contra los agonías, los insatisfechos, los gruñones. ¡Impedir que éstos se reproduzcan! ¡Y que esa lucha sea al mismo tiempo ocasión de alegría para nosotros! Así pues, ¡reír, burlarse, eliminar sin amargura! ¡Esa es a *lucha a muerte* que nos toca! ¡*Esta vida — es tu vida eterna!*". (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 799).

En *Así habló Zaratustra*, escrita entre 1883 y 1885, Nietzsche propone una afirmación de la vida y del mundo que se contrapone a la herencia metafísica de la tradición filosófica. Este cambio lo pone en sintonía con las ideas de las corrientes materialistas y positivistas de su época⁶⁸¹, influenciadas en gran medida por las ciencias naturales y la física del siglo XIX⁶⁸², como lo señala F.A. Lange en su conocida obra *Historia del materialismo*, que Nietzsche leyó con gran entusiasmo. Nietzsche se encontraba en una situación histórica y filosófica muy particular, similar a la de todo hombre de occidente, marcada, según Danilo Cruz Vélez, por “el fin del platonismo, la volatización del «mundo verdadero» y el surgimiento del nihilismo”. Esto involucraba una nueva labor: “instalarse en el mundo que le quedaba al hombre, en este mundo suyo (...). Esta instalación exigía una nueva filosofía, que ya anuncia Zaratustra”⁶⁸³. Así, se decreta la culminación del mundo suprasensible o ideal para reconocer e instalarse en el mundo sensible o “aparente”, o, en palabras de Nietzsche, el mundo “verdadero”⁶⁸⁴.

En su filosofía afirmativa, Nietzsche defiende la urgencia de enraizarse en el mundo "sensible" o "aparente". Esta visión refleja, por un lado, la sintonía de su pensamiento con las filosofías materialistas de su tiempo, que insistían en la conexión del hombre con el mundo "natural"⁶⁸⁵ o empírico. Por otro lado, subraya la crítica contundente del filósofo hacia el modelo del sujeto en la metafísica occidental, que se origina en Platón y culmina en Descartes.

⁶⁸¹ “Nietzsche se había ocupado profundamente de la filosofía positivista de su tiempo y se había dejado enriquecer por ella (...). También quiso conocer sus fundamentos, las ciencias naturales, por medio de un estudio concienzudo de ellas.”, JANZ (1994). *Friedrich Nietzsche. Los diez años del filósofo errante*. Tomo III, trad. J. Muñoz e I. Reguera, Madrid, Alianza, p. 187. .

⁶⁸² “(...) el materialismo actual no es más que un simple resultado de las ciencias físicas y naturales de nuestra época”. LANGE. 2007. *Historia del materialismo*. Edición facsímil, formato pdf, de la primera edición española, Madrid 1903, publicada en noviembre de 2007 por el proyecto *Filosofía en español*, en libre consulta: <http://filosofia.org/mat/hdm/index.htm>

⁶⁸³ CRUZ VÉLEZ (1993). “El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía”, en: *Lefebvre, Nietzsche*, trad. Á. H. de Gaos, México, Fondo de cultura económica, p. 31.

⁶⁸⁴ Esto nos hace recordar la crítica de Nietzsche a la separación entre el mundo verdadero y el mundo aparente, como lo discute en el pasaje: “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula” de su obra GD § 6. “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizás el aparente?.. ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el mundo aparente!”. (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 635).

⁶⁸⁵ “(...) el verdadero materialismo se verá siempre impulsado a dirigir sus miradas al gran todo de la naturaleza exterior y a considerar al hombre como una ola en el océano del movimiento eterno de la materia”. (*Historia del materialismo*, pp. 209-210).

Bajo este furor con las ciencias de la naturaleza Nietzsche establece su diálogo, y no finaliza de traducir filosóficamente todo aquello con lo cual rompe los referentes tradicionales de la reflexión moderna⁶⁸⁶. Introduce en la filosofía un tipo de pensamiento, un tipo de lenguaje y de problemas que la perspectiva biológica le procura, y que riñe con el carácter necesariamente metafísico que debía contener todo referente filosófico. Desde allí justamente se establece que lo importante es el acrecentamiento, la preservación y el desarrollo de la vida⁶⁸⁷ en los hombres. Que cuando adjetivamos como vital un pensamiento es porque hemos de reconocer que su propósito no es otro que el empoderamiento de la existencia.

Nos interesa de este encuentro: entender cómo su quehacer teórico se enmarca en el ámbito de la misma revolución que se desarrollaba en el campo de la biología, la embriología y la fisiología; cómo encuentra él en este campo fértil la savia propia con la cual desarrollar sus posiciones filosóficas; cómo desde esta óptica su pensamiento adquiere una perspectiva absolutamente vital, pues la vida es la condición, el medio y el fin; por qué recurrir a las proposiciones de las ciencias de la naturaleza, de la biología⁶⁸⁸, la química, y la física para interpretar la realidad; y, por qué, en términos de fisiología y medicina⁶⁸⁹ ha de pensarse la futura filosofía. Así recupera Nietzsche, para la reflexión filosófica, la óptica de un pensamiento que introduce un horizonte nuevo sobre el que es posible leer los síntomas o señales de las patologías de la sociedad y en ella del hombre, señalándonos lo inevitable de entender los problemas modernos en términos de

⁶⁸⁶ El Nietzsche maduro cambia la metafísica estética basada en Schopenhauer y Wagner por una teoría de las pulsiones que incorpora elementos de sus lecturas científicas, especialmente de los neolamarckistas, RÜTYMELLER, ROLPH y ROUX.

⁶⁸⁷ El concepto vida (*Lebens*) juega un rol importante en la filosofía de Nietzsche. Bien lo afirma GAYON, «probablemente ningún otro gran filósofo haya usado la palabra “vida” tanto como Nietzsche, o le haya dado tal importancia». (GAYON [1999]. “Nietzsche and Darwin”, en: MAIENSCHIN & RUSE (eds.), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154-197, p. 155).

⁶⁸⁸ NF – 1888, 16[74]: “Con estas dos fórmulas se han extraído las consecuencias de ese principio general que para mí constituye el fundamento de toda estética: que los valores estéticos descansan en valores biológicos, que los sentimientos de bienestar estético son sentimientos de bienestar biológico”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 689).

⁶⁸⁹ Al finalizar el primer tratado *Sobre Genealogía de la Moral*, Nietzsche hace una explícita afirmación respecto a la necesidad de desarrollar la relación, para las investigaciones en torno de la moral, de la filosofía con la fisiología y la medicina, comentado con suficiencia en anteriores apartados de esta disertación.

enfermedad y salud; buscando así disolver también el enorme abismo que se abrió entre el pensamiento y la vida.

Los conceptos que introduce para señalar los problemas sobre los que ejerce su crítica tienen más una tradición en las ciencias de la naturaleza que en la misma filosofía. Sus pensamientos se nutren de la biología y la física, y también de una filosofía que no sigue la tradición, sino que se levanta en oposición a ella. Esta novedosa perspectiva suscita muchas querellas respecto a que, si con ello no acontece una desnaturalización del saber filosófico, en tanto que se apela a elementos ajenos al discurso “propio” de la filosofía, de manera que pareciera ocurrir una suerte de contaminación que aleja al pensador de los problemas fundamentales que la filosofía tradicionalmente se ha propuesto formular y resolver. Justamente es la tradición la que debe someterse a consideración, se requiere una intervención filosófica, pero con una práctica distinta, con un nuevo horizonte.

Para tal fin indagaré sobre los primeros encuentros del filósofo con las ciencias de la naturaleza a través de la lectura en general que hace de algunos biólogos y en particular de su vínculo con el célebre W. Roux. Sobre lo primero quien mejor nos ubica en el panorama de estas lecturas es Bárbara Stiegler⁶⁹⁰. Con ella comprendemos la importancia que tienen estos ámbitos de explicación para el pensamiento nietzscheano y qué rupturas empiezan a inaugurarse con ello. Respecto a lo segundo, es decir, a la relación en particular de Nietzsche con Roux, quien mejor nos brinda elementos para profundizar cómo esa lectura se traduce en su obra, es el texto de Wolfgang Müller-Lauter, *Physiologie de la Volonté de Puissance*⁶⁹¹; al igual, por supuesto, que los mismos textos de nuestro filósofo.

“Antes bien, la ignorancia *in physiologicis* [en cuestiones de fisiología] —el maldito «idealismo»— es la auténtica calamidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que nada bueno ha surgido y para lo que no hay comprensión alguna, ningún desquite. Por las consecuencias de este «idealismo» me explico yo todas las equivocaciones, todas las grandes aberraciones del instinto y las «modestias» que

⁶⁹⁰ STIEGLER (2003). “¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la Biología”, en: *Eidos, Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. Agosto 2003, No. 1. pp. 129 – 140.

⁶⁹¹ MÜLLER-LAUTER (1998). *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*. París, Editorial Allia.

me han apartado de la *tarea* de mi vida, como, por ejemplo, el haberme hecho filólogo — ¿por qué no, al menos, médico o cualquier otra cosa que abra los ojos?”⁶⁹².

En esta referencia particular de la autobiografía de Nietzsche, encontramos la invitación que el mismo autor nos hace respecto a relativizar su propia formación en aras a establecer, como criterio, aquel conocimiento que permita abrir los ojos. Esta es una de las tantas formas en las que expresa su interés por el conocimiento que lo relacione directamente con la vida. Hay una crítica al saber filológico y filosófico que poseía y que conocía profundamente. Testimonio del reciente e intenso interés de Nietzsche por las ciencias de la naturaleza lo encontramos en el número considerable de obras existente en su biblioteca, que él se procuró ampliamente, y que le permitían acceder a la comprensión de los hechos para los que desde su formación no estaba preparado⁶⁹³.

No sobra advertir que Nietzsche jamás perdió de vista que su trato con las ciencias de la naturaleza debía ser necesariamente crítico, y por ello, los estudios que en esa materia emprendió fueron realizados con enorme precaución. Su misma actitud se cuidaba de toda sumisión a una influencia exterior directa que no fuera reinterpretada desde el interior.

1.1 Contexto histórico de las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX

Situémonos históricamente y marquemos los rumbos conceptuales de las ciencias de la naturaleza, y en particular de la biología, la embriología y la fisiología así como la física, cuando Nietzsche se dirigió críticamente a ellas, mostrando igualmente las incertidumbres por la que atravesaban en esos momentos.

La biología se debatía en una lucha teórica intensa con la forma en que desarrollaba su conocimiento, los modelos que seguía y las formas tradicionales en que discurrían sus

⁶⁹² *Ecce homo. Por qué soy tan inteligente*, §2, p. 799.

⁶⁹³ Janz nos dice respecto al diálogo de Nietzsche con las ciencias de la naturales que: “[...] siente dolorosamente también la unilateralidad de su formación, de su saber y de su situación intelectual, como insuficiente para un filósofo, y se preocupa ahora realmente de la ampliación, abortada en principio por la temprana cátedra, al ámbito de las ciencias y de la matemática”. (JANZ [1985], *Friederich Nietzsche. V. 3. Los diez años del filósofo errante*, p. 227.).

investigaciones, señalaba un énfasis excesivo en el aspecto teórico-especulativos frente a un casi inexplorado y nada desarrollado campo experimental⁶⁹⁴. Se confrontaba con los avances logrados en ese campo por ciencias como la física y la química, lo que había llevado a un notable progreso⁶⁹⁵. En consecuencia, la biología reclama para sí misma este ámbito empírico en su desarrollo⁶⁹⁶.

Este debate fue posible debido a un enfoque emergente y definitivo: el materialismo. No obstante, este materialismo se oponía al mecanicismo⁶⁹⁷ de la escuela materialista de Berlín. De esta manera, se produjo un cambio fundamental en la representación de la realidad, ya que se consideraba que la preeminencia de las condiciones materiales era esencial para explicar los fenómenos. Cabe recordar que *La historia del materialismo* de Friedrich Albert Lange (1866), quien fue el primer profesor de filosofía de Nietzsche⁶⁹⁸, tuvo una influencia decisiva en su pensamiento.

Los materialistas con enfoque mecanicista no atienden las interacciones complejas entre las partes, por ello se esfuerzan sólo en identificar cada parte por separado y en sí misma⁶⁹⁹. A diferencia de otros, los fisiólogos, como hijos pródigos del materialismo, adoptaron un enfoque más complejo e interactivo de los fenómenos naturales. Se alinearon con el materialismo dialéctico, convencidos de que la totalidad no podía ser comprendida únicamente a partir de la suma de las partes⁷⁰⁰; del mismo modo, no se podía anticipar nada conociendo solo las cualidades individuales de cada componente. Comprende que lo realmente importante es la forma en que interactúan las partes y no

⁶⁹⁴ CLELAND (2001). "Historical science, experimental science, and the scientific method", en: *Geology*, 29(11), pp. 987-990. doi: [https://doi.org/10.1130/0091-7613\(2001\)029<0987:HSESAT>2.0.CO;2](https://doi.org/10.1130/0091-7613(2001)029<0987:HSESAT>2.0.CO;2)

⁶⁹⁵ Ver CASTRO MORENO (2012). "La Biología como ciencia histórica: el caso de la evolución biológica", en: *Bio-grafía: Escritos sobre la Biología y su enseñanza*, 5(9), pp. 19 - 37, p. 20. Véase también, CAMPIONI y VENTURELLI (eds.). (1992). "Nietzsche e Lange", en: *La «Biblioteca ideale» di Nietzsche*. Napoli, Guida, pp. 19 - 43. STACK (1983). *Lange and Nietzsche*. Berlín-New York, Walter de Gruyter.

⁶⁹⁶ HEMPEL (1987). *Filosofía de la ciencia natural*. Madrid, Alianza Editorial.

⁶⁹⁷ El materialismo contrario al materialismo mecanicista argumenta que la forma más efectiva de comprender un fenómeno implica analizar las partes individualmente, reconociendo que el todo es más que la simple suma de sus partes.

⁶⁹⁸ SALAQUARDA (1978). "Nietzsche und Lange", en: *Nietzsche-Studien*, V.7, pp. 236-253.

⁶⁹⁹ Véase en LE DANTEC (1913). *La mécanique de la vie*. París, Flammarion.

⁷⁰⁰ ILSE, LÖTHER y KONRAD (1990). *Historia de la biología. Teorías, métodos, instituciones y biografías breves*. Barcelona, Labor.

la suma total de las mismas, es decir, solo por el conocimiento de sus interacciones se puede conocer el todo y las partes, así se define su carácter.

La fisiología se enfrenta a la tendencia dominante en los estudios biológicos al destacar la búsqueda de las formas de interacción entre las partes y el todo. En consecuencia, se trataba de encontrar una constante en la forma específica de los organismos animales o vegetales, distinguiéndola de lo pasajero o adaptativo. En este contexto, los morfólogos llegaron a creer que los organismos vivos fueron estructurados conforme a un plan, y para ello, utilizan la comparación como método, *buscando eslabones comunes entre grupos divergentes*⁷⁰¹.

Haeckel⁷⁰², morfólogo cuyos libros estaban en la biblioteca de Nietzsche⁷⁰³, señaló que los más importantes períodos de la fase adulta en la historia filogenética de una especie se recorren en el desarrollo embrionario individual de cada organismo. Siguiendo fielmente las ideas darwinistas, dedicó gran parte de su vida a *elaborar filogenias para los grandes grupos de animales* utilizando la embriología comparada. *Desarrolló estudios embrionarios para construir árboles genealógicos*, observando en *los embriones preservados* algunas etapas adultas de los ancestros del organismo. Esto lo llevó a considerar la existencia de un organismo común a todas las especies, reflejando la tendencia en la búsqueda de lo constante, a la cual se opuso Nietzsche, quien reconoce lo cambiante y el devenir.

La morfología con esta forma de obrar dejó ver su carácter desmedidamente especulativo⁷⁰⁴, ya que las pruebas resultaban circunstanciales en su trabajo filogenético. En oposición a esta tendencia, la "teoría de las mutaciones" de Hugo De Vries emergió como una propuesta radical en los estudios de la evolución, introduciendo un enfoque

⁷⁰¹ Ver CASTRO MORENO (2012). "La Biología como ciencia histórica: el caso de la evolución biológica", en: *Bio-grafía: Escritos sobre la Biología y su enseñanza*, 5(9), pp. 19 - 37.

⁷⁰² SARMIENTO PÉREZ (2011). *La expedición científica de Ernst Haeckel a Lanzarote (1866 - 1867). Las Canarias en la teoría de la evolución*. Málaga, Libros Encasa, p 180.

⁷⁰³ CAMPIONI; D'IORIO; FORNARI; FRONTEROTTA & ORSUCCI (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlín-New York, Walter de Gruyter.

⁷⁰⁴ GD, La «razón» en la filosofía § 1: "Hoy nosotros poseemos ciencia exactamente en la medida en que nos hemos decidido a *aceptar* el testimonio de los sentidos, — en que hemos aprendido a seguir agudizándolos, armándolos hasta el final. El resto es monstruosidad y todavía no ciencia: quiero decir, es metafísica, teología, teoría del conocimiento O ciencia formal (...)" (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 632).

experimental completamente distinto. Esta aproximación experimental contrasta con la descripción darwinista, que es característica de la morfología. De Vries afirmaba que el surgimiento de especies nuevas a través de cambios, denominados mutaciones, implicaba transformaciones a gran escala. Darwin consideraba estos cambios como monstruosidades o anomalías, pero no como un mecanismo habitual en la producción de especies⁷⁰⁵.

La obra De Vries⁷⁰⁶ es crucial, ya que ofreció evidencia concreta sobre la formación de especies y estimuló una interacción más significativa entre biología, fisiología, física y química al considerar el origen de las especies como un problema funcional. Esta perspectiva impulsó a la biología hacia adelante desde la simple descripción y analogía, direccionándola hacia la búsqueda activa de una coherencia entre teorías biológicas y métodos fisiológicos.

De esta manera, la fisiología comenzó a desafiar cada vez más el dominio de la morfología en la biología, alejándose de la búsqueda detallada de la forma. Su enfoque se orientó hacia la formulación de nuevas preguntas que requerían métodos innovadores. Sostenía firmemente que centrarse en la búsqueda del elemento común implicaba descuidar aspectos cruciales del proceso de desarrollo y diferenciación, limitándose al estudio filogenético del embrión y descuidando los estudios funcionales⁷⁰⁷.

En consecuencia de todo lo mencionado, el primer campo que se estableció de manera explícita y altamente experimental a mediados del siglo XIX fue la fisiología, cuyo objetivo era entender *cómo son y funcionan los organismos*⁷⁰⁸. Los fisiólogos iniciales buscaron desafiar la idea de que los organismos eran meras máquinas, dedicándose al estudio de los problemas más amplios de la fisiología animal, los cuales involucraban la coordinación de muchas funciones orgánicas y sistémicas. Desde esta perspectiva, fueron los fisiólogos quienes promovieron fuertemente la idea de que *mantener las*

⁷⁰⁵ VEUILLE y GAYON. (1992). "Darwin et l'après-Darwin, Histoire de l'hypothèse de sélection naturelle". Paris, Editions Kimé, p. 453. FF 250. ISBN 2-908212-14-5., *Journal of Evolutionary Biology*, Volume 6, Issue 1, 1 January 1993, Pages 143–145, <https://doi.org/10.1046/j.1420-9101.1993.6010143.x>

⁷⁰⁶ AL-CHUEYR PEREIRA MARTINS (2000). "Hugo De Vries y la evolución: La Teoría de la mutación", en: *Epistemología e historia de la ciencia*. No. 11, pp. 259 – 266.

⁷⁰⁷ LÖTHER y SENGLAUB (1990), p. 35.

⁷⁰⁸ LÖTHER y SENGLAUB, *Op. cit.*, p. 56.

*constantes del ambiente interno era crucial para los procesos fisiológicos*⁷⁰⁹. Hallamos en Nietzsche, esta posición justamente, cuando en los *Fragmentos póstumos* afirma: "(...) lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha*, explota las «circunstancias exteriores»..."⁷¹⁰. Aquí se evidencia que la formación de los organismos tiene su origen en procesos internos, específicamente en la potencia y la voluntad de poder, que pueden entenderse como una voluntad de autoformación. Esto justifica la insistencia y la importancia de adoptar una perspectiva fisiológica.

Se evidencia el interés por las grandes rupturas y diferencias que empezaban a emerger en la química y la física a propósito de los desarrollos de la biología a mediados del siglo XIX. En esta época se desarrolló una revolución que conmovió los cimientos de la física (1880 – 1920) y que "*conducía inevitablemente a pensar que ya no se podía concebir a los cuerpos como cuerpos mecánicos, sino que se les consideraba como fuerzas eléctricas con propiedades magnéticas y partículas subatómicas; no se podía situar a los electrones en puntos específicos del espacio sino describirlos en términos del campo de probabilidad*"⁷¹¹. ¿Qué entender por realidad? ¿Cuál es la naturaleza de la materia? Responder a estas preguntas ya no resultaba sencillo; nada parecía poseer auténtica realidad, por lo que la ciencia empezó a entenderse como una red de conceptos que el hombre proyectaba sobre el universo.

Según Thomas Mann, Nietzsche predijo intuitivamente los resultados de la física moderna al oponerse a la interpretación mecanicista del mundo. Nietzsche rechazó el determinismo y la causalidad del mundo clásico, desafiando la creencia de que "no hay segundas veces"⁷¹² y criticando la idea de que cada causa debe tener un efecto predecible. Para él, la interpretación de los eventos mediante la relación causa-efecto es equívoca y carece de significado profundo⁷¹³. En su lugar, propuso explicar los eventos

⁷⁰⁹ TORTORA y EVANS (1996). *Principios de fisiología humana*. Nueva York, Harper y Row.

⁷¹⁰ NIETZSCHE (2008). *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – 1886/87, 7[25], p. 216.

⁷¹¹ Ver en SÁNCHEZ DEL RÍO (1984). *Historia de la física hasta el siglo XIX*. Madrid, Editorial Real academia de las ciencias exactas, físicas y naturales.

⁷¹² Véase en MANN (1986). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Barcelona, Plaza & Janes Editores, pp. 163 - 164.

⁷¹³ NF – 1881, 11[311]: "¿Será acaso que la aparición de cualidades no sigue ley alguna? ¿Qué de la «fuerza» puede surgir lo diverso? ¿Será que la *legalidad* que *nosotros* vemos nos engaña? ¿Qué no es

a través de la dinámica de las fuerzas, dando prioridad a lo dinámico sobre lo lógico y lo mecánico.

“(…) La interpretación de un acontecimiento mediante causa y efecto es falsa. Se trata de una lucha entre dos elementos desiguales en poder, de nuevo pacto entre fuerzas, en el cual el estado nuevo de algo es radicalmente distinto del antiguo, pero no su efecto. Dinámica, por tanto, en lugar de lógica y mecánica. Los «vislumbres científicos-naturales» de Nietzsche, para emplear la expresión usada por Helmholtz al hablar de Goethe, son espiritualmente tendenciosos, quieren algo, se integran en su filosofema del poder, en su antirracionalismo, y están al servicio de su elevación de la vida por encima de la ley; porque la ley como tal ya tiene en sí algo «moral». Pero sea lo que sea de esa intencionalidad, lo cierto es que Nietzsche ha tenido razón ante la ciencia natural, una ciencia para la cual la «ley» se ha debilitado entretanto hasta a ser mera probabilidad, y que ya no ve nada claro el concepto de causalidad”⁷¹⁴.

Bajo este orbe de tendencias teóricas de la biología, la fisiología y la física, surgieron también los llamados vitalistas, que no son más que una forma de idealismo en la biología. Lo entendemos así, esta noción permite establecer diferencias cualitativas entre las fuerzas y las leyes que gobiernan el funcionamiento de los sistemas vivientes. Existen, según ellos, unas fuerzas que se encuentran anticipadamente a los procesos orgánicos, y los dirigen. El concepto de “materia viva” les sirve de referente, ya que a partir de ello creían fundamentar todo lo viviente; se entendía entonces que el vitalismo era todo aquello que adjetivado como materia viva presupone implícitamente el entendimiento de lo vivo y le precede como determinación. A esta noción de lo vitalista se le opone la de los sistemas vivos, desde la cual se rompe con ciertos rudimentos de idealismo sobre la vida, en tanto que, desde la primera se considera que los fenómenos, la materia, se explican por la sola adjetivación de lo vivo, o sea, que lo vivo dota ya de todo carácter y toda explicación a la materia; en cambio con lo segundo, la materia *se explica por las relaciones en las que se encuentra* –interacción- y desde las cuales se configura. Esto nos permite afirmar que no puede decirse que en Nietzsche hay vitalismo, pues, si bien,

una ley originaria? ¿Será que la diversidad de cualidades que hay en nuestro mundo es consecuencia de la aparición absoluta de propiedades arbitrarias? ¿Sólo que en nuestra parte del mundo ya no se dan? ¿¿¿O ha adoptado una *regla* a la que nosotros llamamos causa y efecto sin que lo sea (ARBITRIO CONVERTIDO EN REGLA, p. ej., oxígeno e hidrógeno químicamente)??? Dicha regla ¿no será simplemente un CAPRICHO que tiene ya mucho tiempo? — — —”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 827).

⁷¹⁴ Schopenhauer, Nietzsche y Freud, p.128.

la vida para él es un principio regulador, lo asume como óptica de análisis en la que lo importante es la consideración de los sistemas y los organismos en permanente relación, y no lo vivo como una abstracción que dota por su sola adjetivación, al modo de un animismo, aquello que adjetiva. Esto no es más que una suerte de metafísica de lo viviente, en la que sólo basta enunciar la palabra vida para que de plano se entienda lo que en ella ocurre y es privilegiado.

Así, respecto a la concepción mecanicista también se sitúa Nietzsche críticamente⁷¹⁵ afirmando que “sólo puede describir procesos, no explicarlos”⁷¹⁶, es necesario, según su perspectiva, entender que el propósito de explicar o conocer lo que acontece en el mundo sigue mediado por el modelo de la idea de verdad y certeza. Sospecha Nietzsche que tras la superficie de los motivos declarados se ocultan motivos no declarados, motivos tan definitivos que ponen en marcha toda concepción.

La tarea de la genealogía que se propone Nietzsche tiene como objetivo aquel inconfesable, pues su tarea es justamente revelar esos presupuestos a partir de los que se levanta el mecanicismo, que están a la base de la dominante concepción de la metafísica desde sus orígenes con Platón. Igualmente este mecanicismo, lo mismo que la metafísica, se encuentra regido por un instinto moral, esto es, por un instinto temeroso y decadente, de manera que, guiado por el deseo de encontrar regularidades en la naturaleza (las matemáticas, el cálculo y la lógica como forma insistente de aprehender el mundo son una prueba de ello) brinda un sentimiento de seguridad⁷¹⁷ y vela el carácter de una naturaleza que se niega y resiste a que su diversidad y multiplicidad caótica sea traducida a fórmulas o simplificada⁷¹⁸. Razón por la cual para Nietzsche una física que se

⁷¹⁵ FW § 373: “Una interpretación del mundo «científica», tal como vosotros la entendéis, podría por consiguiente ser sin embargo una de las más *tontas*, es decir más pobres de sentido, de todas las posibles interpretaciones del mundo: esto dicho al oído y a la consciencia de los señores mecanicistas, a los que les place hoy moverse entre los filósofos y que creen sin reparos que la mecánica es la doctrina de las leyes primeras y últimas sobre las cuales como base tendría que edificarse toda la existencia”. (*La gaya ciencia*, p. 888).

⁷¹⁶ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF - 1885, 2[76], p. 97.

⁷¹⁷ NF – 25[314]: “En las matemáticas no hay ningún *comprender*, sino solo un constatar *necesidades* que no cambian, leyes *en el ser*. Una *cosmovisión mecánica*, es decir, aquella en que al final se renuncia al comprender, sólo «comprendemos» cuando comprendemos *motivos*. Donde no hay motivos, acaba el comprender”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 508).

⁷¹⁸ NF – 1886, 6[14]: “¿Es necesario aún que añada que, a la inversa, las cantidades «en sí» no aparecen en la experiencia, que nuestro mundo de experiencia es un mundo cualitativo, que por lo tanto la lógica y

conciba de esa manera expresa la impotencia para enfrentar ese carácter terrible de la realidad a la que está arrojado el hombre. La física así entendida de esa manera no se enfrenta a leer el texto de la realidad, por el contrario, cierra los ojos frente a ella, convirtiéndose en otro instrumento más del hombre poseedor de una moral decadente que la utiliza para calmar su ansiedad. El hombre a esto lo llama “conocimiento verdadero”, pero para Nietzsche no es más que falsear el mundo:

“¿Qué es conocer? Retrotraer algo extraño a algo conocido, familiar. Primer principio: aquello a que nos hemos *habituado* ya no es para nosotros un enigma, un problema. Embotamiento del sentimiento de lo nuevo, de lo que causa extrañeza; todo lo que sucede *regularmente* no nos parece ya cuestionable. Por eso, *buscar la regla* es el primer instinto del que conoce: ¡mientras que, por supuesto, con la fijación de la regla no se ha «conocido» aun absolutamente nada! — De allí la superstición de los físicos: cuando pueden preservar, es decir, cuando la regularidad de los fenómenos permite la aplicación de fórmulas de abreviación, opinan que han *conocido*. Sienten «seguridad»: pero detrás de esa seguridad está el apaciguamiento del temor: *quieren la regla* porque despoja al mundo de su carácter temible. *El temor de lo incalculable como instinto oculto* de la ciencia.

La regularidad adormece el instinto que pregunta (es decir que teme): «explicar», es decir mostrar una regla del acontecer. La buena voluntad de creer en leyes ha contribuido al triunfo de la ciencia (particularmente en las épocas democráticas)”⁷¹⁹.

Es este el panorama histórico de las ciencias de la naturaleza, y en ellas de la biología, la fisiología y la física con las cuales se encontró Nietzsche y desde las que desarrolló sus *traducciones*⁷²⁰.

Por último, el uso que como necesidad se impuso de “otro tipo de expresiones”, señala, de un lado, la naturaleza particular de los problemas que estaba cavilando Nietzsche; y de otro lado, pero como consecuencia de lo mismo, el enorme obstáculo que representa, para la posibilidad del pensamiento, el lenguaje dominante que nos

la lógica aplicada (como las matemáticas) forman parte de los artificios del poder ordenador, dominador, simplificador, abreviador que se llama vida, es decir, que <son> algo práctico y útil, algo que conserva la vida, pero no por ello, ni lejanamente, al «verdadero»?” (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 181).

⁷¹⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.* NF – 1886/87, 5[10], pp. 150-151.

⁷²⁰ En este texto y a la luz de los desarrollos teóricos que nos proponemos, deberá entenderse siempre como traducción el ejercicio que emprende Nietzsche cuando incorpora categorías o conceptos de las ciencias de la naturaleza en el campo filosófico, es decir, que no se trata de un parafraseo o un traslado sino de una transformación en la que dichos conceptos son reelaborados desde la filosofía.

habita y que determina la manera en que cavilamos y expresamos los problemas. Por ello, la profundización sobre los fenómenos internos y los instintos que emprende Nietzsche está, de alguna manera, obstaculizada por la falta de diferenciación de un lenguaje que no es capaz de precisar las particularidades de la realidad de la que se ocupa:

“El lenguaje y los prejuicios sobre los que se ha levantado el lenguaje suponen muy a menudo un estorbo a la hora de indagar las pulsiones y los procesos íntimos: por el hecho, por ejemplo, de que solo haya palabras para los grados *superlativos* de tales procesos y pulsiones —; y estemos, no obstante, acostumbrados a no seguir observando con precisión allí donde nos faltan las palabras, ya que sin ellas el pensar con precisión nos resulta penoso; es más, antes se daba por supuesto de manera inconsciente que allí donde acababa el reino de las palabras acababa el reino de la existencia”⁷²¹.

Al mundo interior se llega desde la fisiología, aunque la fisiología no puede ser totalmente traducida. Por ejemplo, nuestros valores y juicios morales son simplemente interpretaciones imaginativas de transformaciones en procesos fisiológicos desconocidos, un lenguaje acordado para identificar ciertas excitaciones nerviosas, “*¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar es una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora*”⁷²². “Toda nuestra moral, *toda nuestra pretendida conciencia es un comentario, más o menos fantasioso, de un texto desconocido, quizás incognoscible y solamente sentido*”⁷²³.

Desde este asombro y esta afinidad, se plantea de forma inmediata la cuestión de saber si es legítimo trasponer este tipo de conceptos que refieren experiencias particulares a campos que nos son desconocidos. No se trata de apelar a un lenguaje científico formalizado en la convicción de que es la forma correcta, adecuada y exclusiva de explicar la realidad, pues nuestro pensador igualmente aplica su severa crítica a toda presunción excluyente de una única óptica. Lo que ocurre es que encuentra gran cercanía en este lenguaje que comprende los fenómenos desde las premisas fisiológicas. No

⁷²¹ *Aurora*, §115, p. 551.

⁷²² *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1, p. 611.

⁷²³ Véase M § 119. (NIETZSCHE [2014]. *Obras completas*. Vol. III. *Aurora*, pp. 555 – 556).

sobra señalar que, igualmente este lenguaje, como lo es todo lenguaje⁷²⁴, está revestido del carácter propio de lo metafórico, luego no se pretende que con las ciencias de la naturaleza se llegue a una correspondencia con las cosas o se nos revelen las cosas en sí, pues sería subvertir aquello que el mismo Nietzsche afirma como única condición en el hombre para traducir el mundo a su interior, la metáfora. No hay lenguaje más justo que el lenguaje metafórico, no existen sino metáforas, más allá es otra suerte de ficción, una metáfora que ha olvidado lo que es y cree que es la cosa en sí⁷²⁵.

Nietzsche está convencido de que el conocimiento del hombre, incluso el conocimiento científico, es expresión de un lenguaje metafórico⁷²⁶. Se trata de saber qué tipo de imagen merece prelación, lo cual también expresa una lucha, la lucha entre los lenguajes metafóricos. Debemos otorgar entonces una preferencia al lenguaje metafórico de la ciencia con respecto a los demás, en principio, ya que este lenguaje parte de la imagen de lucha, imagen que permite desentrañar la estructura básica desde la cual comprendemos todas las manifestaciones fenoménicas. Las ciencias de la naturaleza asumen, como modelo explicativo o premisa teórica, la fórmula de un interior en permanente lucha que configura la existencia y hace posible la vida. Pero no olvidemos que, por más refinado que sea nuestro lenguaje –en tanto es metafórico–, no le será posible visibilizar todo aquello que nos determina:

“En realidad, ¡qué sabe el ser humano de sí mismo! ¿Sería capaz de percibirse por completo, aunque solo fuese tan solo por una vez, tendido como en una vitrina iluminada? ¡Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso sobre su propio cuerpo, para así, alejarlo de las circunvoluciones de las cosas, del rápido

⁷²⁴ WL § 1: “Los diferentes idiomas, reunidos y comparados, muestran que con las palabras no se llega jamás a la verdad ni a una expresión adecuada: pues, de lo contrario, no habría tantos. La «cosa en sí» (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente anaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Este designa tan sólo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas”. (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 611).

⁷²⁵ BARRIOS CASARES (2002). “La crítica de la «cosa en sí» en la filosofía del joven Nietzsche”. *En Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Biblioteca Nueva. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-24062017000100161

⁷²⁶ NF – 1881, 11[128]: “—La ciencia natural pretende ahora esclarecer los procesos más minúsculos mediante esos sentimientos o afectos aprendidos, en una palabra, crear una manera de hablar para dichos procesos: ¡muy bien! Pero seguirá siendo un lenguaje de imágenes”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 784).

flujo de las corrientes sanguíneas y de los intrincados estremecimientos de sus fibras, retenerlo encerrado en una consciencia orgullosa y embaucadora!”⁷²⁷

Tomemos, como ejemplo de esta traducción que Nietzsche hace de los conceptos de las ciencias de la naturaleza la lectura particular que hace de uno de los biólogos que más influenció en ciertos conceptos de su pensamiento: Wilhem Roux.

1.2 La lectura de Nietzsche sobre Roux y su concepto de lucha interior

La inclinación de Nietzsche en dirección a las ciencias de la naturaleza no es para él una cuestión formal o metódica del conocimiento en cuanto tal, una forma de veleidad y deleite intelectual, una suerte de impostura. Por el contrario, es la consecuencia de su posición respecto al papel que en la filosofía tiene el conocimiento *para* la vida del hombre. Lo que se valora primordialmente es la vida a la que el conocimiento debe servir; razón por la cual, la lectura que de Roux⁷²⁸ hace Nietzsche fortalece una actitud frente a todo saber, y le permite, con su mirada, *trasponer* los resultados de la investigación del anatomista a los aspectos de la organización de la vida humana pensados filosóficamente, al igual que formular y desarrollar los problemas que desde esta óptica le es posible plantear⁷²⁹.

⁷²⁷ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1, p. 610.

⁷²⁸ Nos dice Sánchez Meca que “ha sido importante y definitiva influencia tiene para Nietzsche la lectura del libro de ROUX (1881). *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, Leipzig, Engelmann, el cual lee en el años mismos de su publicación, y vuelve a leer en 1883. Este científico había sido alumno de Gegenbaur, Haeckel y Virchow, y creó formas de investigación experimental a partir de las cuales se generó la llamaba «mecánica del desarrollo» (SÁNCHEZ MECA [2009]. “*Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*”). Para el estudio de esta influencia ver MÜLLER-LAUTER (1978). «Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Nietzsche», en: *Nietzsche Studien* 7, pp. 189-235; ABEL (1998). *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlín, Gruyter, pp. 113 ss.; MITTASCH (1952). *Nietzsche als Naturphilosoph*, Stuttgart, Kröner, pp. 172 ss.; ORSUCCI (1992). *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bolonia, il Mulino, pp. 192 ss.

⁷²⁹ “Contrario a la teoría de adaptación que defiende Darwin, con Roux Nietzsche entiende que todo cuerpo es una organización dinámica que desde un principio fundamental de autorregulación es capaz de una organización dinámica. En la perspectiva de la teoría celular, formulada por Roux y otros autores, se considera que las células son como unidades vitales simples, es decir, como organismos elementales, pero sin una autonomía absoluta. Se entiende pues que, siempre las células se integran en un cuerpo, es decir, en una totalidad jerárquica en la que se insertan y dependen unas de otras”. (SÁNCHEZ MECA [2009].

Nietzsche se vio profundamente influenciado por Wilhelm Roux (1850-1924), uno de los biólogos más destacados de su tiempo, conocido por su excepcional destreza intelectual y poder de persuasión. Roux revolucionó el campo de la biología con sus estudios y experimentos, desviando la atención de las cuestiones evolutivas hacia problemas de naturaleza puramente embriológica⁷³⁰. Este biólogo fue pionero al concebir al embrión como algo más que una multiplicidad evolutiva, entendiéndolo bajo el concepto de *diferenciación*⁷³¹, definitivo al momento de responder a singularidades y particularidades que nacen de este organismo. En sus experimentos, manipulaba embriones con el objetivo de inducir alteraciones estructurales, reconociendo así de manera implícita que el embrión es una entidad plástica en constante transformación⁷³². Este enfoque de plasticidad cambió la perspectiva del embrión como el mero resultado predecible de una historia filogenética. Reconoció que estos organismos tienen formas individuales y respuestas distintivas ante diferentes condiciones, liberándolos así de ser meros prisioneros de su pasado biológico.

En sus investigaciones Roux descubrió que durante el desarrollo del embrión se producen cambios no solo en la anatomía, sino que, fundamentalmente, ello tiene efectos en cambios funcionales también, que se corresponden unos a otros en grados otros en diversos grados. En estos experimentos, Roux investigó cómo diferentes esfuerzos y tensiones provocan *plegamientos, invaginaciones y otros movimientos celulares particulares que son fundamentales para el desarrollo embrionario*. Estos estudios llevaron al biólogo a *reconocer que las principales fuerzas impulsoras de la diferenciación son internas*, sugiriendo así que cada organismo cuenta con todos los componentes necesarios en su estructura biológica para guiar su propio desarrollo de manera organizada y sistemática. Este reconocimiento constituye un proceso de autodeterminación. Se trata del reconocimiento de un proceso de *autodeterminación*⁷³³.

“Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico”, en: *Estudios Nietzsche* No. 9. Madrid, pp. 105 – 112, p. 105).

⁷³⁰ SANDER (1997). “Wilhelm Roux and his programme for developmental biology”, en: *Landmarks in Developmental Biology 1883–1924*. Berlín, Heidelberg, Springer, https://doi.org/10.1007/978-3-642-60492-8_1

⁷³¹ DUPONT (2013). “L'embryologie: histoires et perspectives”, en: KUPIEC, J. J. (Ed). *La vie et alors? Débats passionnés d'hier et d'aujourd'hui*. París-Berlín, pp. 237-67.

⁷³² MÜLLER-LAUTER (1998). *Nietzsche physiologie de la volonté de puissance*. París, Editorial Allia.

⁷³³ SANDER (1997). *Wilhelm Roux and his programme for developmental biology*, p. 183 ss.

Para Roux lo fundamental entonces es buscar las causas que producen los cambios en el desarrollo de los organismos. No obstante, es preciso señalar que este biólogo concibe la causa como la causa material, es decir, las interacciones físicas, y no como una causa darwinista que se relaciona con la historia filogenética⁷³⁴. Opuesto a Darwin, para quien lo importante son las fuerzas selectivas exteriores que determinan los organismos, tanto Roux como Virchow⁷³⁵ desde su teoría celular, establecen que los organismos desarrollan un proceso más complejo debido a que su naturaleza es endógena, esto es, que ellos se producen, crecen y desarrollan por la interacción que ocurre en el interior⁷³⁶. Esto significa que los organismos son producto de las influencias que los rodean, pero no de forma pasiva reciben tal influencia, todo lo contrario, son activos debido a que a partir de los estímulos se reorganizan y organizan transformándose y transformándolos. En otras palabras, la reconfiguración del organismo influye en el ambiente circundante, y a su vez, este proceso se ve influenciado por el entorno, estableciendo así una relación de transformación. Así las cosas, la teoría celular de Roux se diferencia y distancia de Darwin⁷³⁷, por su proceso característico de transformación, en donde no puede concebirse una adaptación sino a condición de un proceso de autoregulación.

⁷³⁴ DUPONT (2013). "L'embryologie: histoires et perspectives", En: KUPIEC, J. J. (Ed). *La vie et alors? Débats passionnés d'hier et d'aujourd'hui*, p. 245 ss.

⁷³⁵ "Con Virchow se combate, por ejemplo, el chantaje de la conciencia cuyo carácter más radical es la pretensión siempre presente de centralizar. El ego es una forma de centralización, como centro psíquico e intelectual. Con la teoría celular este biólogo descalifica cualquier idea de centro, proponiendo de forma contraria, que aquello que debe hacerse es un ejercicio permanente por descentrar, por rupturar los puntos de concentración y abrirse a lo diverso que ciertamente no podemos controlar, pero que es, sin lugar a duda, la fuente de nuestras posibilidades más ricas de expansión. Virchow había demostrado con su teoría celular la presencia innegable de la multiplicidad, ya no es un yo, es un nosotros, ya no se trata del ego, sino de una colectividad articulada y compleja: *un organismo que se siente y se experimenta como varios*. Esta denuncia de la conciencia como centralización, como ilusión, le abre a la filosofía un continente desconocido y maravilloso que es el cuerpo vivo; se trata ahora de la multiplicidad, no de la unidad, no del sujeto". (SANDER [2012]. *Organismus als Zellenstaat: Rudolf Virchows Körper-Staat-Metapher zwischen Medizin und Politik*. Freiburg, Centaurus, p. 35). Tan impresionado Nietzsche se encuentra con Virchow, que Sánchez Meca nos señala que el *Fragmento póstumo* NF – 1885, 37[4], es una transcripción, en algunos apartados, de forma literal del capítulo 1 de la obra de este biólogo titulada *Patología Celular (Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*. 1862 Berlín, Hirschwald). (SÁNCHEZ MECA [2009]. "Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico").

⁷³⁶ NF – 1883, 7[196]: "a la *elección* activa, cuantitativa y cualitativa, *del alimento* de las células que determinan todo el desarrollo, corresponde el que el hombre *elija* también los acontecimientos y los estímulos, o sea, que proceda activamente ante todo lo que intenta casualmente penetrar en él — es decir, que resista ante muchas cosas. Roux, p. 149-". (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 215).

⁷³⁷ Con el darwinismo entre Nietzsche en contacto a partir de la obra de LANGE (1877), *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Iserlohn, Baedeker. Se han ocupado de esta

A pesar de tener un espíritu abierto respecto a la investigación científica, es ante todo el escepticismo enraizado en la crítica a la teoría del conocimiento y del lenguaje, lo que predomina cuando Nietzsche comienza su lectura de Roux⁷³⁸. “Ahora ha vuelto a descubrirse por todas partes la *lucha* y se habla de la lucha de las células, de los tejidos, de los órganos, de los organismos”⁷³⁹. Nietzsche estaba gratamente impresionado por el hecho de que el anatomista hable también de lucha, de dominación, de conflicto y de otras determinaciones de este tipo. En un fragmento contra el darwinismo⁷⁴⁰ que Nietzsche escribió entre 1886 y 1887, encontramos su sublevación en torno a la sobrestimación de este frente a las circunstancias exteriores en la formación de los organismos, y, por lo tanto a la poca importancia que da Darwin a la lucha interna: “—el influjo de las «circunstancias exteriores» es *sobreestimado* hasta el absurdo por Darwin; lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que *aprovecha, explota* las «circunstancias exteriores»...”⁷⁴¹.

El que la formación tenga un origen interior es uno de los motivos más recurrentes del pensamiento nietzscheano. La expresión “*a partir de lo interior*” vale para los tipos y grados de organizaciones más variados. En la polémica que él opone a la sobrestimación darwiniana del exterior, se evidencia que la aparición de un organismo no se explica por la utilidad que él representa en la lucha por la existencia que ellos mantienen, sino por su dinámica interna o lucha interna permanente. Aún más, la idea de lo útil que parece alimentar muchas de nuestras presunciones respecto a la existencia, no es ella misma

relación SALAQUARDA (1978). “Nietzsche und Lange”, en: *Nietzsche Studien* 7, pp. 230-260; STACK (1983). *Lange and Nietzsche*, Berlín, Gruyter. Para la discusión sobre la crítica de Nietzsche al darwinismo véase también STEGMAIER (1987). “Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution”, en: *Nietzsche Studien* 16, pp. 264-287; HENKE (1984). “Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung”, en: *Nietzsche Studien* 13, pp. 189-210.

⁷³⁸ SÁNCHEZ MECA (2009). “Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico”, p. 105.

⁷³⁹ *Fragmentos póstumos*. Vol. II. NF – 1881, 11[128], p. 784.

⁷⁴⁰ Diego Sánchez Meca nos señala que oponerse al Darwinismo, lo que Roux pretendía era “completarlo”, ya que mediante la selección natural no podían explicarse todos los procesos que ocurrían al interior de los organismos. (SÁNCHEZ MECA [2009], p. 3). Posición que de alguna manera comparte con Nietzsche cuando modifica una cita de Roux y afirma en su *Fragmento póstumo* NF – 1883, 11[128]: “Nunca hasta hoy las buenas cualidades de un organismo se han derivado solo de la selección producida por la lucha por la existencia de los individuos”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 215).

⁷⁴¹ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – 1886/87, 7[25], p. 216.

una explicación, al contrario, ella se revela como una forma de manifestarse esta lucha interna, es tan solo un síntoma.

Esta argumentación Nietzsche la apoya en el trabajo realizado por Roux en su obra *La lucha de las partes en el organismo. Contribución a la finalización de la doctrina de la funcionalidad mecánica*, que aparece en febrero de 1881 y que se encuentra en su biblioteca. Al parecer lo adquirió desde el momento mismo de su publicación. De cualquier modo, podemos descubrir unas primeras apreciaciones de los análisis de Roux en los fragmentos escritos entre la primavera y el otoño del mismo año. A partir de esta época Nietzsche utiliza conceptos de Roux para describir procesos orgánicos, modificándolos ligeramente en ocasiones. Así habla de autorregulación, de sobrecompensación y de excitación. Para el biólogo Roux, el proceso central en la formación de tejidos, células y otros organismos esencialmente radicaba en la lucha, que como concepto ocupó un lugar de mayor importancia que el que tuvo en los planteamientos de Darwin sobre su concepción de los mecanismos de selección natural. La lucha era, entonces, un principio regulador y autoestructurador de las relaciones de fuerza en la que se determinaban los organismos. Este planteamiento expresaba una óptica mecanicista que en Roux tenía tres particularidades esenciales: *“la lucha por el espacio, la lucha por el alimento y la lucha directa”*⁷⁴². Así se explica el aumento como un remanente de energía que se genera a partir de la correlación entre la capacidad de asimilación de nutrientes y la cantidad de energía utilizada para el metabolismo y otras funciones corporales esenciales. Así expresa Nietzsche su entendimiento respecto a esta óptica de Roux:

“1) lucha de las partes por su espacio y por su alimento, sea o no bajo la influencia de un estímulo; 2) lucha directa con destrucción o asimilación del más débil; 3) los más fuertes son más fecundos que los más débiles; están siempre en ventaja los que, en condiciones de menor afinidad, se regeneran más fácilmente y consumen menos; *mejor capacidad de nutrirse y menor consumo para satisfacer las propias necesidades...* Cuando falta el alimento los primeros en desaparecer y en morir de hambre son los que más alimento consumen”⁷⁴³.

⁷⁴² SANDER (1997). *Wilhelm Roux and his programme for developmental biology*, pp. 37 ss.

⁷⁴³ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF - 1883, 7[86], p. 195.

A partir del análisis que Nietzsche hace de esta teoría de Roux, establece su idea del dinamismo interno, o lucha interna que ocurre en los organismos y que lo enfrenta a la visión darwinista sobre lo que en la naturaleza se presenta con los organismos vivos⁷⁴⁴. Pero es necesario recordar que esta idea no le era ajena ni llegaba por primera vez a su pensamiento, Sánchez Meca nos señala que en la *Consideraciones intempestivas II*, ya nos habla de una *fuerza plástica* por medio de la cual el hombre construye formas estables que le posibilitan hacerle frente a ese diverso y constante flujo propio de todo acontecer histórico. Con ello busca incorporar el pasado asimilándolo como algo que le es propio⁷⁴⁵. El mismo Nietzsche afirma: “no es lícito que el movimiento esté condicionado desde afuera — no puede estar causado... Necesito inicios y centros de movimiento, desde los que la voluntad se propague”⁷⁴⁶. Nietzsche sostiene que Darwin ha exagerado enormemente la influencia de las “circunstancias exteriores”:

“Lo esencial en el proceso vital es precisamente esa enorme fuerza configuradora que crea formas desde el interior y que aprovecha, explota las circunstancias exteriores... (Por tanto) las nuevas formas configuradas desde el interior no son formadas para un fin, sino que en la lucha de las partes una forma nueva no estará mucho tiempo sin una relación a una utilidad parcial y que entonces, de acuerdo con el uso, se conformará de manera cada vez más perfecta”⁷⁴⁷.

Desde este horizonte se le impone como decisivo a Nietzsche la formulación de un concepto que exprese toda la multiplicidad de fuerzas que se confrontan y entre sí luchan, la *voluntad de poder*⁷⁴⁸. El efecto de esta mirada es que se comprende cómo los

⁷⁴⁴ *Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*, p. 4.

⁷⁴⁵ *Ídem.*, p. 4.

⁷⁴⁶ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF - 1888, 14[98], p. 543.

⁷⁴⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.* NF - 1887, 7[25], p. 216.

⁷⁴⁸ En la discusión que sostiene Nietzsche con las ciencias de la naturaleza, explica como todo cuerpo específico busca y aspira a adueñarse de todo a su alrededor espacio y expandir así su fuerza, confrontando y rechazando todo lo que se opone a esta expansión. Este fenómeno se enfrenta permanentemente al esfuerzo que en iguales condiciones despliegan otros cuerpos, y frente a los cuales termina por asociarse, en particular con aquellos que son más próximos, así se juntan y conspiran para buscar más poder, y así continua todo el proceso, “Una fuerza no sobreviviría, si antes no tomase en préstamo la faz de las fuerzas precedentes contra las que lucha” (DELEUZE [1971]. *Nietzsche y la filosofía*, p. 12). En ese sentido una voluntad de poder es una organización singular de *quantum* de poder, que se opone a otras *voluntades de poder*. La singularización es en sí un acto consistente en rechazar lo que se opone, permite la conquista como la sumisión, la incorporación y el ordenamiento con relación a otra cosa que por su parte también se singulariza.

organismos son el resultado de la gradación de múltiples fuerzas que expresan la complejidad de los organismos cuyas partes que luchan entre sí. Entendemos de ese modo que todos los seres son organizaciones que se configuran como estructuras de dominación. Para Nietzsche, la vida, entonces, no es como la piensan los darwinistas, aquella que se desarrolla desde un simple instinto de autoconservación. En su lectura de Roux en *"El organismo como lucha interna"*, Nietzsche se convence firmemente de que cada ser vivo está constantemente comprometido, a través de su lucha continua, por consolidar su unidad orgánica mediante procesos de asimilación y superación interna, se comprende que el impulso fundamental y primordial de la vida no se centra en mantener una unidad estática, una continuidad temporal o una identidad fija, todo lo contrario, *su imperativo es nutrirse, crecer y rebasar lo que permanentemente alcanza haciéndose con ello cada vez más fuerte para ser cada vez más*⁷⁴⁹. Se rechaza con este principio toda idea de un instinto de autoconservación que tiene como fin preservar la vida como instinto humano fundamental⁷⁵⁰.

Nietzsche no cesa de expresar nuestra total ignorancia sobre la esfera interior del sujeto. Lo que sucede en el interior nos es totalmente invisible e inconsciente. Es ahí que se desarrolla la verdadera lucha: hábitos inconscientes, un fenómeno corporal incalculable, sentimientos hacia el otro que no podemos ni siquiera limitar y aspectos que aparecen de repente; todo esto y muchas otras cosas actúan unas sobre las otras. Esta lucha –interna– nos aparece escondida, desconocemos aún el sentido de sus victorias como el de sus derrotas⁷⁵¹. Aprendo lo que finalmente hago, pero desconozco los motivos que finalmente triunfan: porqué amo lo que amo, no lo sé, porqué odio algo determinado, me es desconocido, ¿qué me hace sentir, pensar y hacer lo que justamente hago, pienso

⁷⁴⁹ NF – 1888, 14 [121]: "El principio de Spinoza sobre la autoconservación tendría propiamente que ponerle un término a la alteración: pero el principio es falso, lo *contrario* es verdadero. Justamente en todo viviente es sumamente claro mostrar que lo hace todo para no conservarse, sino para llegar a ser *más*...". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 560).

⁷⁵⁰ NF – 1888, 14[123]: "Yo veo a todos los filósofos, veo a la ciencia de rodillas ante la realidad de una lucha por la existencia *inversa* a la lucha que enseña la escuela de Darwin — es decir, por todas partes veo el predominio, que sobreviven, aquellos que comprometen la vida, el valor de la vida. — El error de la escuela de Darwin se ha convertido para mí en un problema: ¿cómo se puede estar tan ciego para equivocarse precisamente *en esto*?... Que las *especies* representan un progreso es la afirmación más irrazonable del mundo: de momento las especies representan un nivel, —". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 562).

⁷⁵¹ Ver NF – 1884, 27 [27] (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 623).

y siento? Por ejemplo, la idea de pensamiento a la luz de aquel mundo desconocido afirma aún más su condición de permanente lucha e interioridad. Mis pensamientos no se producen cuando quiero: “(...) yo no acepto que sea el «yo» lo que piensa: antes bien, considero el *yo mismo como una construcción del pensamiento* del mismo rango que «materia», «cosa», «substancia», «individuo», «fin», «número», por tanto, “sólo como *ficción regulativa*, con cuya ayuda se introduce, se *introduce ficticiamente*, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de «cognoscibilidad» (...)”⁷⁵². Así comprendemos que “el pensamiento es el que pone el yo: pero hasta ahora se creía, como el «pueblo», que en el «yo pienso» se encuentra algo inmediatamente cierto y que en este «yo» está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros «entendemos» todas las restantes relaciones causales”⁷⁵³. Todo lo contrario, el pensamiento me supera, imponiéndoseme, irrumpiendo. Ahora bien, el pensamiento que se produce a través de símbolos y palabras, el que denominamos consciente, es el menos representativo del “pensamiento” que le es indispensable a nuestro organismo⁷⁵⁴. En consecuencia, lo que conocemos como unificación, coordinación, selección, y otras manifestaciones similares, son expresiones que surgen más de los mecanismos del cuerpo que de la conciencia⁷⁵⁵ misma. Sin embargo, hemos persistido en interpretar el mundo desde la convicción contraria de que nada es más real, evidente y significativo que el pensamiento o la conciencia. Lo que se manifiesta en nuestra conciencia es simplemente la evidencia de nuestra dependencia de poderes y fuerzas invisibles e inconscientes, actuando en el mundo interior y en la lucha interna.

⁷⁵² *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF – 1885, 35[35], p. 781.

⁷⁵³ *Ídem.*, p. 781.

⁷⁵⁴ NF, 1887 - 10[137]: “En relación con lo enorme y múltiple de las partes a favor y en contra unas de otras, tal como lo representa la vida de cada organismo, su mundo *consciente* de sentimientos, intenciones, estimaciones de valor es un pequeño sector (...) el volverse consciente es sólo un medio más en el despliegue y ampliación de poder de la vida. Por eso es una ingenuidad poner como valor supremo el placer o la espiritualidad o moralidad o alguna particularidad de la esfera de la conciencia: y hasta justificar quizás «el mundo» a partir de ellos”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 341 - 342).

⁷⁵⁵ FW, *Viva la física* § 335: “¿Pero porque *haces caso* al lenguaje de tu conciencia? ¿Hasta qué punto tienes el derecho de considerar que un juicio tal es verdadero e infalible? Para esa *creencia* — ¿no hay ya conciencia? ¿no sabes nada de una conciencia intelectual? ¿De una conciencia detrás de tu «conciencia»? Tu juicio tiene una prehistoria en tus impulsos, inclinaciones, aversiones, experiencias y no — experiencias; tienes que preguntarte «¿cómo ha surgido?» y a continuación también: «¿qué me empuja en realidad a hacerle caso?»”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 852).

Nótese aquí que la prelación sobre el medio interior implica necesariamente el concepto de lucha. Sin lucha no es posible comprender el acontecer de los fenómenos ni la misma existencia de los individuos. La lucha permite a Nietzsche entender que somos sólo en virtud de la interrelación, es ella la que nos constituye, pero esta interrelación no es armónica, ni dialéctica, ni conciliadora, es de pugna, conflictiva, de dominio, de resistencias⁷⁵⁶; la lucha entraña ya el tipo de relación que nos constituye, una relación de poder. Profundicemos más en la articulación del pensamiento nietzscheano con el concepto de lucha interior y lo que de ello se deriva, como el concepto de autorregulación y el de autodiferenciación; observemos cómo los propone Roux y cómo los traduce Nietzsche.

Roux considera que el principio de selección natural formulado por Darwin y Wallace para entender los procesos evolutivos era inadecuado en la explicación de las sutiles unidades internas de los organismos animales. Este anatomista antepone al principio de selección fundamental, el principio de la lucha interior, y con ello supera las determinaciones exteriores y pone en cuestión lo teleológico que la selección presupone, dando un margen de libertad expresado en el *auto* de la regulación y la diferenciación⁷⁵⁷. La selección, en este caso, presupone la lucha interior, y no al contrario. Para ello, considera necesario partir de la hipótesis respecto de la cual la autorregulación e igualmente la autodiferenciación, son principios que expresan la lucha interior y, como tal, presuponen la inequidad de las partes, es decir, su diferenciación, aquella que establece una jerarquía que antecede a la lucha, pero que igualmente es provocada por ella. Es evidente que en la lucha necesariamente las partes que se enfrentan son, por principio, diferentes, y que, por lo tanto, muestran su relativa autonomía. Esto lo asume enteramente Nietzsche para explicarse los procesos orgánicos. Nos dice por ejemplo

⁷⁵⁶ NF – 1887, 9[151]: “La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste, — ésta es la tendencia del protoplasma cuando extiende pseudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 282).

⁷⁵⁷ SANDER (1997). *Wilhelm Roux and his programme for developmental biology*, pp. 45 ss.

que: “la diversidad domina en las cosas más pequeñas, espermatozoides, óvulos – la igualdad es una gran locura”⁷⁵⁸.

La concepción de autorregulación sin funcionalidad previamente determinada pasa igualmente por la interpretación nietzscheana de la corporeidad⁷⁵⁹, ya que, a diferencia de lo inorgánico, *el proceso vital lleva en sí mismo la causa de su propia preservación*: el medio ambiente interno, el principio de lucha interna. En el acto de asimilar, transformar y apropiar lo extraño, se produce una forma de autogeneración de lo orgánico⁷⁶⁰. La noción de autorregulación expresa la armonía funcional que reina en un conjunto. Sin embargo, esta no significa el cese de la lucha: la armonía funcional no puede ser mal entendida, pues ella es solo pensada en relación con el organismo como conjunto y la lucha tampoco puede contener la absoluta anarquía. Según Roux, ella emana también de la lucha selectiva de las partes. Así encontramos en Nietzsche presente esta idea que riñe con todo prejuicio teleológico⁷⁶¹ y afirma la autoregulación:

“El tránsito del mundo inorgánico al de lo orgánico es el [tránsito] de las percepciones fijas de los valores de la fuerza y las relaciones de poder al [mundo] de las [percepciones] *inseguras, indeterminadas* – porque una pluralidad de seres que luchan entre sí (=protoplasma) se siente contrapuesta al mundo externo”⁷⁶².

Es sobre la base de una lucha interior de las partes como él explica las utilidades funcionales que uno no puede deducir en la lucha entre individuos. La lucha de las partes realiza una preselección para la lucha por la existencia. Desde esta perspectiva Nietzsche

⁷⁵⁸ *Fragmentos póstumos*. Vol. II. NF - 1881, 11[132], p. 786.

⁷⁵⁹ NF - 1885, 37[4]: “La magnífica unión de la vida más variada, la ordenación y disposición de las actividades superiores e inferiores, la obediencia de mil formas, que no es ninguna obediencia ciega, ni menos mecánica, sino seleccionadora, inteligente, respetuosa, incluso que opone resistencia — este entero fenómeno «cuerpo», medido según la medida intelectual, es tan superior a nuestra conciencia, a nuestro ‘espíritu’, a nuestro pensar, sentir, querer conscientes, como el álgebra a la tabla de multiplicar”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 812).

⁷⁶⁰ NF – 1885, 34[252]: “El pensar es un transformar falsificador, sentir es un transformar falsificador, querer es un transformar falsificador —: en todo esto se encuentra la fuerza de la asimilación: que presupone una voluntad de asemejar algo *a nosotros*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 768).

⁷⁶¹ NF – 1885, 36[28]: “Que la «herencia», como algo completamente inexplicado, no puede ser utilizada para explicar, sino sólo para caracterizar, fijar un problema. Esto mismo vale de la «facultad de adaptación». En realidad, con la exposición morfológica, supuesto que fuera completa, no está explicado, sino descrito un enorme estado de cosas. Cómo un órgano puede ser utilizado para cualquier fin, esto no está explicado. Con el supuesto de causas finales se explicaría en estas cosas tan poco como con causas eficientes. El concepto de «causa» es sólo un medio de expresión, no más; un medio para designar”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 802).

⁷⁶² NIETZSCHE. *Op. cit.* NF - 1885, 35[59], p. 787.

da más importancia a la lucha entre las partes que a la lucha de individuos, pues la primera prepara para la segunda. Esto implica entonces que existen dos tipos de lucha, la de las partes, que es la lucha interna, y la de los individuos, que es la lucha externa. La importancia de la lucha de las partes debe ser entendida como la importancia de las condiciones que preparan y disponen lo que los hombres desarrollen como fuerzas activas o como fuerzas reactivas⁷⁶³, es decir, la nobleza o la degeneración, la aristocracia o la esclavitud. Cuando se menciona la lucha de las partes se preserva la importancia del mundo interior.

Para Roux existen dos periodos en la existencia de las partes: en la primera fase, las partes se desarrollan, se diferencian y se incrementan por sí mismas. En la segunda, el crecimiento, incluso en ciertos casos el reemplazo integral de todo lo que ha sido consumido, sólo tiene lugar bajo el efecto de una excitación⁷⁶⁴. Este aspecto de la excitación Nietzsche lo toma de forma particular y lo traspone a la relación del hombre con su entorno, pues, “(...) *de la elección activa, cualitativa y cuantitativa de los medios de subsistencia que determina todo el desarrollo, corresponde el hecho de que el hombre elija también los acontecimientos y las excitaciones (...)*”⁷⁶⁵, es decir, proceda activamente dentro de todo lo que le sucede de manera contingente, se defienda contra muchas cosas, seleccione y rechace otras tantas.

Incorporar la perspectiva de Roux para entender los procesos internos de autoconfiguración de los organismos, de ninguna manera implica desconocer las afecciones externas del entorno. Si bien la lucha que internamente se genera en los organismos y los configura mediante la asimilación -hacer familiar lo extraño e idéntico lo diferente-, la simplificación y la apropiación es la premisa de Nietzsche que toma de Roux, no es posible ningún proceso vital sin la presencia de los estímulos del medio externo⁷⁶⁶.

⁷⁶³ Ver sobre el tema de las fuerzas como activas y reactivas, *Nietzsche y la filosofía*, p. 59 ss.

⁷⁶⁴ SANDER (1997). *Wilhelm Roux and his programme for developmental biology*, pp. 77 ss.

⁷⁶⁵ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF - 1883, 7[196], p. 215.

⁷⁶⁶ NF – 1883, 7[98]: “Surgen procesos en los que el estímulo se vuelve a veces necesario, *se vuelve estímulo vital*: a falta de ellos sobreviene la disminución y el *declive*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 198).

Sánchez Meca precisa que para Roux era indispensable la excitación en el desarrollo de los procesos orgánicos⁷⁶⁷.

Nietzsche, contrariamente a Darwin, considera que la lucha por la existencia en el hombre no se reduce a una lucha de subsistencia o adaptación, todo lo contrario, va más allá, porque es una lucha en el dominio y para el dominio, busca hacerse al *control*, busca crecer, incrementar su poder, interpretar, que no es más que conocer, es decir, es voluntad de poder. “*donde hay vida también hay voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder!*”⁷⁶⁸. Por lo tanto, Nietzsche urge a los fisiólogos a cuestionar la extendida concepción del “instinto de conservación” como un atributo fundamental de todo ser orgánico, proponiendo que pudiese haber otras motivaciones menos evidentes pero igualmente significativas detrás de los comportamientos biológicos. Para Nietzsche, todo ser vivo, todo organismo busca y desea extender su fuerza. La “conservación” o autoconservación únicamente es uno de los tantos efectos de esa expansión, este instinto de conservación no es para él más que un principio teleológico⁷⁶⁹, y desde allí hace su crítica a la idea de *conatus* en Spinoza⁷⁷⁰.

Bajo la idea de lucha, la vida se entiende como devenir, como movimiento, como voluntad de poder, ella se convierte en el prisma desde el cual Nietzsche entiende todo

⁷⁶⁷ SÁNCHEZ MECA (2009). “*Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*”, p. 6.

⁷⁶⁸ Así habló Zaratustra. Segunda Parte. De la superación de sí mismo, p. 141.

⁷⁶⁹ NF – 1885, 2[63]: “Los fisiólogos deberían pensárselo dos veces antes de definir la pulsión de autoconservación como pulsión cardinal de un ser orgánico. Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza — la vida misma es voluntad de poder —: la autoconservación es solo una de las *consecuencias* indirectas y más habituales de esto. — En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos *superfluos*! — tal como lo es una pulsión de autoconservación así (se la debemos a la inconsecuencia de Spinoza —). Así lo exige, en efecto, el método, el cual debe ser sustancialmente economía de principios”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 305).

⁷⁷⁰ FW, *Otra vez la proveniencia de los doctos*. § 349: “— Querer conservarse es la expresión de una situación de necesidad, una limitación del auténtico impulso fundamental de la vida que se dirige al *acrecentamiento del poder* y, con esa voluntad, pone en cuestión y sacrifica la autoconservación con bastante frecuencia. Hay que considerar sintomático que algunos filósofos, como por ejemplo el tuberculoso Spinoza, vieran, tuvieran que ver, que lo decisivo era precisamente el impulso de autoconservación: — se trataba en efecto de hombres en situación de necesidad”. (*La gaya ciencia*, p. 865). NF – 1888, 14[121]: “El principio de Spinoza sobre la autoconservación tendría que propiamente ponerle un término a la alteración: pero el principio es falso, lo *contrario* es verdadero. Justamente en todo ser viviente es sumamente claro mostrar que lo que hace que lo hace todo para *no* conservarse, sino para llegar a ser *más...*”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 560).

fenómeno orgánico, todo despliegue de la vida, en general del mundo y la naturaleza⁷⁷¹. Y la forma como devienen y ocurren los fenómenos y el mundo lo entiende Nietzsche como la relación sistemática entre los cuerpos, entre los organismos, dado que su fuerza busca imponerse unas a otras, buscando así expresar poder, ser más, crecer o acrecentarse⁷⁷². No hay aquí ningún querer conservarse, querer preservar o mantenerse, lo que se despliega es la lucha de fuerzas que se organizan jerárquicamente en relación con su poder, que se esfuerzan por el poder⁷⁷³.

Comprender este entramado bajo el cual la vida y los fenómenos orgánicos son expresión de la voluntad de poder significa comprender los procesos que le son concomitantes, la asimilación y la excitación. La voluntad de poder busca acrecentarse asimilando lo que se le enfrenta o lo que se le resiste, de tal modo que lucha con el medio y contra el medio desde lo que interiormente configura también en la lucha. Es de la única forma en que la voluntad de poder afirma su fuerza, la desarrolla y actualiza sus potencias.

Detengámonos un momento en el concepto de asimilación, cardinal para entender cómo procede la voluntad de poder en su acrecentamiento. Lo primero que hay que señalar es que no se lo puede entenderse a la manera de la alimentación, con la que Darwin la asemeja. Para éste el proceso nutritivo debe concebirse como la acción mediante la cual se sacia una necesidad, una carencia, la falta de alimento en este caso. Leyendo a un biólogo como W. H. Rolph, quien sustituye al hambre en un hambre eterna que resulta de una insaciabilidad -ella misma condicionada por una infinita capacidad de asimilación⁷⁷⁴-, Nietzsche la identifica como expresión de la voluntad de poder, en la que no es una necesidad o una falencia lo que mueve a la asimilación, sino que la asimilación es expresión de esa voluntad⁷⁷⁵, de la fuerza que quiere siempre acrecentarse y

⁷⁷¹ Cf. MÜLLER-LAUTER (1974, pp. 1 – 60 ss.), ÁVILA CRESPO (1999, pp. 190 ss.), BARRIOS (2007, pp. 113 ss.) y SÁNCHEZ MECA (2008, pp. 119 ss.).

⁷⁷² NF – 1888, 14[174]: “El ser humano *no* busca el placer y *no* evita el displacer: se conoce a que famoso prejuicio me opongo yo con esta afirmación. Placer y displacer son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes, — lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 595).

⁷⁷³ *Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*, p. 7.

⁷⁷⁴ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 609.

⁷⁷⁵ NF – 1887, 9[151]: “El «hambre» es sólo una adaptación más estrecha, una vez que el impulso básico de poder ha conquistado una forma más espiritual”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 282).

desarrollarse plenamente. La asimilación es una potencia y no una expresión de carencia, es la respuesta activa a una excitación previa.

Rolph considera que la insaciabilidad de los seres vivos tiende a la absorción de todo lo que se encuentra en su camino y no solamente a lo que le sirve de alimento⁷⁷⁶. Nietzsche afirma que con el hambre no se trata de reparar ninguna pérdida, ni aún menos de un instinto de la mera conservación. Toma como ejemplo el protoplasma⁷⁷⁷, en el que no hay un instinto por preservarse, pues cuando aquél absorbe en sí lo hace de un modo insensato –“absorbe más de cuánto puede condicionar la conservación y, sobre todo, no se conserva con ello, se disgrega”⁷⁷⁸–, su fin no es saciar o autoconservar sino acrecentar. Lo que domina, en este caso el instinto, explica necesariamente la voluntad de no conservarse; el hambre es ya una interpretación: “-- el hambre es una forma especializada y posterior de la pulsión, una expresión de la división del trabajo al servicio de una pulsión superior que impera sobre ello”⁷⁷⁹. Así las cosas, la asimilación es tan necesaria para la existencia que ningún organismo puede vivir sin ella⁷⁸⁰, sin hacer propio lo extraño o ajeno, es su forma de acrecentamiento, es su *voluntad de poder*.

La asimilación es un proceso fisiológico mediante el cual un organismo:

“(...) posee la voluntad de reducir la multiplicidad a la simplicidad, una voluntad restrictiva, sojuzgadora y dominante (...) con una fuerte tendencia a equipar lo

⁷⁷⁶ AL-CHUEYR PEREIRA MARTINS, BRZEZINSKI PRESTES, STEFANO, MARTINS (2007). *Filosofía e historia de la Biología 2*. Sao Paulo, Fondo Mackenzie de Investigación – MackInvestigación, Librería de Física, p. 465.

⁷⁷⁷ NF – 1881, 11[121]: “no se puede derivar la actividad más básica y originaria del protoplasma a partir de una voluntad de autoconservación: pues éste absorbe de una manera absurda más de lo que le exigiría su conservación: y sobre todo no «se conserva» al hacerlo, sino que se *descompone*... La pulsión que aquí impera ha de explicar precisamente este *no-querer-conservar-se* (...)”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 401). Véase también: NF – 1881, 11[270] (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, pp. 817 - 818).

⁷⁷⁸ *Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*, p. 7.

⁷⁷⁹ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF - 1888, 11[121], p. 401.

⁷⁸⁰ Para Nietzsche, sentir, interpretar o pensar es una única actividad como asimilación orgánica, es decir, como reducción de lo diverso a lo idéntico. El término se va a imponer para designar ese acto unificador que es la asimilación, y que para Nietzsche -a diferencia de Kant-, comienza mucho antes que el pensamiento, comienza con el ser vivo que se nutre y digiere el alimento. Y este principio lo toma de Roux, quien concretamente afirma: “La asimilación es la facultad propia de todo ser vivo de transformar dentro de sí mismo partículas extrañas en algo idéntico, de reagrupar en sí mismo diferentes grupos de átomos en grupos idénticos, es decir, de apropiarse lo que le es cualitativamente extraño, y así producirse a sí mismo lo que le es necesario... La esencia de esta capacidad es una especie de autoproducción o de autoconstitución de lo necesario”. (SANDER [1997]. “Wilhelm Roux and his programme for developmental biology”. En: *Landmarks in Developmental Biology 1883–1924*, p. 96).

nuevo con lo viejo, a obviar o rechazar lo que es del todo contrario”, e igualmente “(...) subraya, realza y falsifica deliberadamente con mayor intensidad determinados rasgos y líneas en lo extraño, en cada trozo de «mundo exterior»”, buscando así “la incorporación de nuevas «experiencias», a la inclusión de cosas nuevas en viejos patrones, — es decir, al crecimiento, o más exacto todavía, al sentimiento de crecimiento, al sentimiento de la fuerza incrementada”⁷⁸¹.

Cada incremento tiene su raíz en esta función orgánica. Mostrarse inclinado hacia lo idéntico y lo similar, presuponer la medida del órgano que las ve, la igualdad y la semejanza son atributos del órgano menos evolucionado⁷⁸², nos dice Nietzsche.

Son tres cosas que deben tenerse en cuenta respecto de la asimilación: 1) con la asimilación se da una reducción de todo lo distinto a lo idéntico y familiar; 2) mediante la asimilación se produce un proceso de apropiación. Retoma aquí Nietzsche casi literalmente a Roux -nos dice Sánchez Meca-: “la vida misma es esencialmente apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación (...)”⁷⁸³, y 3) para Nietzsche todo lo vivo es producto de la autoconstitución de aquello que necesita el organismo y que solo toma de sí mismo⁷⁸⁴. Esta relativa independencia, autonomía y suficiencia muestran la manera en que un eficiente proceso de asimilación producirá un incremento de fuerza de mayor celeridad, es decir, cuanto mejor asimilemos más se acrecentará la voluntad de poder, pues la capacidad de asimilación es ella misma voluntad de poder. Esto significa igualmente que cuanto más se desarrolla el proceso de asimilación más los organismos habrán estado expuestos a estímulos y excitación, y es en ese campo de fuerzas en donde la voluntad de poder se afirma, se mide y se acrecienta.

⁷⁸¹ *Más allá del bien y del mal* § 230, p. 390.

⁷⁸² NF – 1881, 11[268]: “Surge primero la creencia en que *fuera de nosotros* hay algo permanente e igual — y sólo después, tras una práctica colosal en lo que está afuera de nosotros, considerado como algo *permanente y que es igual a sí mismo*, nos concebimos a *nosotros mismos* en cuanto algo incondicional. La *creencia* (el juicio) tuvo que aparecer, por lo tanto, ANTES DE que apareciera la conciencia de sí: en el proceso de *asimilación* de lo orgánico ya existe dicha creencia — es decir, ¡ese error! Éste es el misterio: ¿cómo llega lo orgánico a juzgar lo igual, lo semejante y lo permanente? Placer y displacer no son sino *consecuencias* de dicho juicio incorporado, ¡presuponen los estímulos habituales de la alimentación a partir de lo igual y semejante!”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 817).

⁷⁸³ *Más allá del bien y del mal* § 259, p. 415.

⁷⁸⁴ “Lo viviente es lo que, gracias a la «autoconstitución de lo necesario para él» se basta a sí mismo”. (*Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*, p. 6).

Estos tres elementos de la asimilación se despliegan contenidos implícitamente en la forma en que desarrollamos nuestra idea de conocimiento, en la lógica, en las matemáticas, en la causalidad, etc. Nietzsche nos lo señala claramente cuando expresa qué se encuentra en el fondo de todas nuestras pretensiones epistémicas, cuáles son los valores, las afecciones o sentimientos que hacen posible urdir este engaño necesario. Poseemos los hombres una inclinación que gobierna todas nuestras actividades perceptivas y sensoriales⁷⁸⁵ hacia la complacencia, la simplicidad, la totalidad, la regularidad, buscando reducirlas, asimilándolas y uniformándolas, nos dice Nietzsche en su crítica. De esa forma toda la multiplicidad de sensaciones aparece ante nosotros y nuestra conciencia ya arregladas, esto es, nada múltiples, nada indiferenciadas. Así es la *forma* en que subsiste todo ser vivo, pero no es la única ni la mejor. Nietzsche afirma al respecto que en las maneras como los hombres afrontan su propia existencia, desde las concepciones que los guían, se expresa una tendencia a la homogenización, que ellos saben desarrollar y que nos enseña sobre sus más profundos temores⁷⁸⁶. Buscan con esta forma en que traducen la realidad a su interior el resguardo y la seguridad propias que convertir lo extraño en lo conocido les procura. La lógica, los números⁷⁸⁷, las matemáticas alimentan ese sentimiento de homogenización que concreta la acción asimiladora, los cuales no cesan de expresar el tipo de voluntad de poder⁷⁸⁸ que transforma, por esa fuerza interna, todo lo amenazador de la naturaleza.

⁷⁸⁵ NF – 1883, 7[33]: “El que todas las «impresiones de los sentidos» no sólo seamos pasivos, sino muy activos, selectivos, combinamos, completamos, interpretamos — se trata de nutrición, como en la célula: asimilación y modificación de lo diferente”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 184).

⁷⁸⁶ FW, *El origen de nuestro concepto de “conocimiento”* § 355: “— ¿qué? ¿no es nuestra necesidad de conocer precisamente esa necesidad de lo consabido, la voluntad de descubrir entre todo lo extraño, inhabitual, problemático, algo que ya no nos inquiete? ¿no será el instinto del miedo el que nos ordena conocer? ¿el regocijo del conocimiento no será precisamente el regocijo del sentimiento de seguridad que se ha recuperado?...” (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 869 – 870).

⁷⁸⁷ NF – 1884, 25 [392]: “El número es nuestro gran medio para hacernos manejable el mundo. Nosotros comprendemos en la medida en que podemos contar, es decir, en cuanto que se puede percibir una constancia”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 520 - 521).

⁷⁸⁸ NF - 1888, 14[152]: “La voluntad de poder como conocimiento. No «conocer», sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad práctica. En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular... Poner en orden, proyectar lo similar, lo igual — el mismo proceso que lleva a cabo toda impresión sensorial, jese es el desarrollo de la razón!”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 579).

En razón de lo anterior, Nietzsche concibe el conocimiento como la posibilidad de simplificar todo acontecimiento real, de forma que se igualen las cosas entre sí, que se hagan semejantes. Según nuestro filósofo, el nacimiento de las matemáticas y la aritmética⁷⁸⁹ involucró una larga preparación previa que nos llevó a ver de manera uniforme, a querer tomar de manera uniforme, y a sentir de manera uniforme; de la misma manera ocurrió con el origen de la lógica, ya que se nos demanda que no ser reconocido como verdadero nada que no esté contenido en la misma idea de identidad, *todos los conceptos se forman al igualar lo que es diferente*.

Existe implícitamente una coacción en este proceso de extender la lógica a todos los campos, pues ella presupone que la posibilidad del mundo legible se halla en sus códigos, en la manera en que ella establece relaciones, en los conceptos, las leyes, las formas, los fines; de esa forma son nuestras necesidades las que condicionan nuestros sentidos, frente a los cuales siempre aparece la misma apariencia.

“Nuestra coacción subjetiva de creer en la lógica expresa que nosotros, mucho antes de que nos llegara a la conciencia la lógica misma, no hemos hecho más que INTRODUCIR *sus postulados en el acontecer* — ya no podemos hacer otra cosa — y ahora pretendemos que esa coacción garantice algo sobre la «verdad». Somos nosotros quienes hemos creado «la cosa», la «cosa igual», el sujeto, el predicado, la acción, el objeto, la substancia, la forma, después de que, durante muchísimo tiempo, hemos practicado el *hacer* igual, el *hacer* basto y simple. El mundo se nos *aparece* lógico porque previamente nosotros lo hemos logificado”⁷⁹⁰.

Para Nietzsche la lógica es solo una ficción: *Un pensamiento se establece como la causa de otro pensamiento, prescindiendo de todos los afectos, todo sentir y todo querer*⁷⁹¹. En la realidad esta lógica no acontece. Es una ficción porque el acontecer se filtra por el esquema que iguala, homogeniza, simplifica⁷⁹², desde ese aparato se crean

⁷⁸⁹ Ver a este respecto: NF – 1884, 25[307] (*Fragmentos póstumos*. V. III, pp. 505 – 506); FW, § 246 (*La gaya ciencia*, p. 824).

⁷⁹⁰ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV. NF – 1887, 9[144], p. 279.

⁷⁹¹ JGB § 11: “También la *lógica* se basa en presupuestos a los que no corresponde nada en el mundo real, por ejemplo el supuesto de que hay cosas iguales, de la identidad de la cosa en distintos puntos del tiempo: y sin embargo esta ciencia ha nacido gracias a la creencia opuesta (es decir, que en el mundo real existen cosas así)”. (*Más allá del bien y del mal*, p. 79).

⁷⁹² JGB § 230: “Quizá no se entienda sin más lo que aquí he dicho acerca de una «voluntad fundamental del espíritu»: permitidme una aclaración. — Ese algo imperioso, que el pueblo llama «el espíritu», quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí y a su alrededor: posee la voluntad de reducir la multiplicidad a la simplicidad, una voluntad constrictiva, sojuzgadora, dominante y verdaderamente señorial. Sus

y producen los signos y la comunicación. No obstante, la realidad no está sujeta a ningún principio lógico. Ha sido una táctica este principio de asimilación, en el cual, al introducir estas ficciones, ha sido posible enunciar lo nuevo bajo la imagen de lo viejo y conocido, ese es el papel que ocupan los signos y el lenguaje. Conocer entonces se convierte en la forma, el camino mediante el cual sentimos que ya sabemos algo, luchando contra toda sensación de lo nuevo y lo extraño, en un proceso de conversión en que lo nuevo se filtra desde lo viejo, y se produce una forma de simplificación. Esto es lo que se activa cuando el hombre sostiene que conoce, ya que simplemente realiza un ejercicio de falsificación de lo múltiple e incontable, transformándolo en algo igual, semejante y cuantificable. No hay aquí un reproche en Nietzsche, pues *la vida es solo posible por ese mecanismo de falseamiento*.

“...Pensar es un transformar falsificador, sentir un transformar falsificador, querer es un transformar falsificador —: en todo esto se encuentra la fuerza de la asimilación: que presupone la voluntad de asemejar algo a *nosotros*”⁷⁹³.

“«Pensar», en la situación primitiva (pre-orgánica), es *imponer figuras*, como en el cristal. — En *nuestro* pensamiento lo *esencial* es ordenar el material nuevo según los antiguos esquemas (= lecho de Procasto), *igualar* lo nuevo”⁷⁹⁴.

Finalmente, observemos en las siguientes líneas cómo los conceptos y problemas de las ciencias de la naturaleza se traducen y discurren en el pensamiento de Nietzsche a través de la crítica que hace de la concepción sobre el conocimiento y la verdad, de manera que sus planteamientos filosóficos nos permitan entender el valor de la vida como principio regulador y la emergencia del concepto de enfermedad y salud en su pensamiento.

necesidades y facultades son de hecho las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo ser que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu consistente en apropiarse de lo extraño se manifiesta en una fuerte tendencia a equiparar lo nuevo con lo viejo, a simplificar lo múltiple, a obviar o rechazar lo que es del todo contradictorio: del mismo modo que subraya, realza y falsifica deliberadamente con mayor intensidad determinados rasgos y líneas en lo extraño, en cada trozo de «mundo exterior». Su intención apunta así a la incorporación de nuevas «experiencias», a la inclusión de cosas nuevas bajo viejos patrones, es decir, al crecimiento; o más exactos todavía, al *sentimiento* de crecimiento, al sentimiento de la fuerza incrementada”. (*Más allá del bien y del mal*, p. 390).

⁷⁹³ *Fragmentos póstumos*. Vol. III. NF - 1885, 34[252], p. 768.

⁷⁹⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.* NF - 1885, 41[11], p. 879.

1.3 Conocimiento y verdad desde las ciencias de la naturaleza

Nuestro eje será el texto, *Verdad y mentira en sentido extramoral*⁷⁹⁵, que aparece en el verano de 1873, y es señalado como uno de los primeros en donde no solo se aborda el problema del conocimiento, a partir del dilema sobre la verdad y sobre el lenguaje⁷⁹⁶, sino que también es el texto en el que por primera vez aparece un concepto de talante propiamente biológico, como es el de asimilación. Nietzsche luchaba contra una tradición metafísica que defendía una idealización de la búsqueda y conquista de la verdad. Estaba convencido de que el conocimiento y la verdad son un asunto exclusivamente del interés por la vida, que emergen como procesos orgánicos, físicos y de lucha por la existencia.

El escrito *Verdad y mentira en sentido extramoral*, cuyo propósito es develar los cimientos morales del concepto de verdad, ha sido considerado por muchos como el bosquejo de una teoría nietzscheana del conocimiento, si así nos fuese lícito llamarla. Aquí sabe Nietzsche señalar con agudeza *la condición del hombre a la que lo conduce su situación deficitaria*, pues su cuerpo, en relación con los demás seres de la naturaleza, carece de los elementos básicos con los cuales enfrentar el entorno hostil y agresivo, obligándolo a crear su vida como ser humano⁷⁹⁷ -no se adapta sino que se transforma-. Estas son las condiciones en las que surgen el conocimiento y la verdad: bajo un estado de inespecialización, que pone al hombre en franca indefensión, pero que igualmente lo abre al mundo al obligarlo a crear las condiciones propiamente humanas de su existencia. Desde esta particular situación –pero no superior- se ve el hombre abocado a metaforizar el mundo incesantemente, a crear sus propias y necesarias ficciones desde las cuales

⁷⁹⁵ De enorme influencia en la concepción del conocimiento y el lenguaje en Nietzsche fue la lectura del libro de GERBER (1885). *Die Sprache als Kunts*, 2 vols., Mittler Bromberg, 1871-1874; 2da. Berlín, ed. R. Gärtner's Verlag.

⁷⁹⁶ Para el entendimiento sobre la configuración del origen del lenguaje fue muy importante para Nietzsche la lectura de dos libros de AFRIKAN (1869). Spir *Forschung nach der Gewissheit in der Erkenntniss der Wirklichkeit*, Findel, Leipzig, (en BN), y *Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der Kritischen Philosophie*, 2 vols., Findel, Leipzig, 1873. Para la relación de Nietzsche y Spir, véase D'lorio (1993). "La superstition des philosophes critiques", en *Nietzsche Studien*, 22, pp. 257 – 294.

⁷⁹⁷ WL § 1: "Es curioso que esto lo haga precisamente el intelecto, que no es más que un recurso añadido a los seres humanos más desdichados, delicados, y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual, en caso contrario, si ese añadido, tendrían todos los motivos para huir tan rápidamente como lo hizo Lessing". (*Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 609).

conforma su realidad, fuera de ella no “existe” realidad en sí; la realidad del hombre es la realidad humana, la realidad para sí.

Nietzsche introduce en este análisis frente al problema del conocimiento⁷⁹⁸ y la verdad un enfoque biológico con el que puede observar y descifrar con mayor claridad el comportamiento inteligente, previsor o caótico del ser humano. Se le revela así, por un lado, que el conocimiento y la verdad son ficciones que resultan de la necesidad a la que nos aboca nuestra estructura corporal, en un proceso constante de asimilación; y por otro lado, dada esta particular condición, se establece que el conocimiento debe descifrarse a partir de su propósito, y la verdad, a partir de su función. Leídos así, se entiende que no pueden ser fines en sí mismos sino que se constituyen en medios de la propia existencia⁷⁹⁹.

Analicemos este aspecto, nuestra condición corporal deficitaria -que es estructural- y nos pone en la necesidad del conocimiento y la verdad. La afirmación acerca del conocimiento y la verdad como forma adaptativa debe entenderse no a la manera darwiniana, es decir, como adaptación pasiva a las circunstancias exteriores, sino desde la perspectiva de que tanto la verdad como el conocimiento son formas necesarias para enfrentar las condiciones constitutivas de la existencia y no veleidades o caprichos intelectivos que el hombre arbitrariamente crea⁸⁰⁰. Es decir, que el valor del conocimiento y la exposición de la verdad como su fundamento expresan la manera en que el hombre occidental transforma, dada su estructura corporal, las condiciones exteriores y expresa las interiores, para desarrollar su vida, para enfrentar la incertidumbre y buscar sosiego, paz y seguridad.

“El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción, pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha

⁷⁹⁸ Sobre este tema ver HABERMAS (1982). “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”. En *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos; y, SÁNCHEZ MECA (1999). *El problema del conocimiento en el joven Nietzsche*. Los Fragmentos póstumos del período 1867-1873. Córdoba, Universitas.

⁷⁹⁹ Ver WL, § 1 (*Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. pp. 609 - 611).

⁸⁰⁰ Véase NF - 1887, 5[10] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 150 – 151).

concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia”⁸⁰¹.

Así, el conocimiento y la verdad se convierten en instrumentos de autoafirmación, utilizados para la "adaptación" y el "dominio de la naturaleza", en su constante fortalecimiento. Razón por la cual esto que se nos presenta como el mundo, es decir, esa proyección metafórica de representaciones del mundo no expresa más que, por un lado, ficciones y quimeras que posibilitan satisfacciones de naturaleza virtual, compensando frustraciones y fracasos, enmascarando debilidades y peligros. Y, de otro lado, todo este tejido de imágenes que lanzamos sobre la naturaleza no tiene otro propósito sino tomar control de ese medio ambiente que amenaza, y de esa forma garantizar cierta seguridad en el desarrollo y procreación de la vida “*lejos de los cuernos y agudos colmillos de las fieras*”⁸⁰². Nietzsche argumenta que en ambos sentidos, el conocimiento se apoya en el "instinto de crear metáforas", que surge de la habilidad fundamental de crear significados simbólicos. Esto implica que el mundo metafórico⁸⁰³ se utiliza para satisfacer necesidades esenciales, facilitando la simulación, la fantasía sustitutiva y la eficacia técnica; en suma, un ejercicio de poder.

La estructura corporal del ser humano le impone la necesidad de crear condiciones de vida de manera distinta a otros seres naturales. Esta particularidad también influye en la relación con el intelecto y su función. Según Nietzsche, las ilusiones o ficciones son el recurso mediante el cual *los animales más débiles y menos robustos*⁸⁰⁴ logran sobrevivir. Sin embargo, en el hombre esta función ha perdido su propósito a medida que ha evolucionado, pues su mirada se ha vuelto completamente antropocéntrica en relación con el mundo que lo rodea y afecta, y considera que todo lo existente está destinado únicamente a lo humano. Suponer esto, perder los límites, le ha engañado sobre el papel y valor de la existencia, del conocimiento y de la verdad, ya que habiéndolos desarrollado como medios los ha sustituido en su valor como fines, dándoles tal importancia que supedita la vida a ellos. Este hombre ostenta un orgullo, una soberbia y una vanidad que

⁸⁰¹ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1, p. 610.

⁸⁰² *Ídem.*, p. 610.

⁸⁰³ Véase BARRIOS CASARES (2002). “La crítica de la «cosa en sí» en la filosofía del joven Nietzsche”. En *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*, pp. 87 ss..

⁸⁰⁴ Cfr. WL, § 1 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 610).

lo llevan a humanizar todo lo existente⁸⁰⁵, situándose como la medida de todas las cosas. El intelecto se convierte en un fin en sí mismo para él; prueba de ello es que ha elevado el intelecto a una condición esencial, a pesar de que no es más que un medio auxiliar⁸⁰⁶.

Para Nietzsche, el hombre está cautivado por la ficción de que sus interpretaciones son verdaderas y sus ilusiones constituyen conocimiento, sin reconocer que estos son sus propios mecanismos de subsistencia, impulsado inconscientemente por la búsqueda de seguridad.

“Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, solo mediante la invencible creencia en que *este sol, esta ventana, esta mesa*, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto *artísticamente creador*, vive con cierta calma, seguridad y coherencia...”⁸⁰⁷.

El problema no es la ficción *per se*, sino el olvido de su naturaleza y propósito. Se ha puesto en su lugar la imagen de una realidad de naturaleza ontológica con la que se trastorna el fin de la ficción misma. La confusión se produce por los esquemas mentales que asumen como verdadero todo aquello que se inscribe en fórmulas o tablas categoriales. Aquí son infinitas las formas en que se puede el hombre autoengañar, pero la fundamental es aquel prejuicio a partir del cual se piensa que lo sistemático y el orden son y deben ser inseparables al ser verdadero de las cosas, y que lo contrario, el desorden, el caos, lo imprevisible son producto de una falsedad, del desconocimiento del mundo. El proceso de asimilación reconoce una lógica basada en lo idéntico. Por ende, la voluntad de verdad debe incluir una falsedad inherente, que es la identidad. En este sentido, el juicio se desarrolla a partir de un proceso de asimilación, es una condición fundamental para su existencia, y este proceso no surge de la conciencia ni de un acto

⁸⁰⁵ WL § 1: “Esa soberbia vinculada al conocimiento y a la sensación, poniendo una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los humanos, los engaña acerca de valor de la existencia, al traer consigo la más adulatoria valoración sobre el conocimiento mismo”. (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 609).

⁸⁰⁶ WL § 1 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 609).

⁸⁰⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 615.

intelectual, sino que se ajusta a una condición fisiológica del organismo, emergiendo del acontecer interno del mismo.

Se trata entonces de “engañarnos” de una manera útil y provechosa, si así pudiéramos decirlo. De servirnos de fórmulas, signos y símbolos a través de los cuales enfrentemos de la mejor forma toda la diversa multiplicidad que nos turba y la reduzcamos a esquema útil y manejable; por ello tiene sentido e importancia el proceso de asimilación. Lamentablemente, esta disposición y función fueron influenciadas y moldeadas por una categoría moral: *ninguna criatura desea engañarse*, o mejor dicho, *ninguna criatura debería hacerlo*; por ende, solo queda una voluntad hacia la verdad. ¿Qué sería bajo estas condiciones la verdad? Aquí entonces se cae en el gran error de pensar que en la razón se poseen las formas de un criterio indubitable de verdad, sin reconocer que estas formas son y están para ejercer dominio sobre la realidad, para interpretarla de manera *inteligente*. Por esta razón el proceso de nutrición es, entonces, entre muchos, el más endeble.

De aquello que interpretamos y tomamos como verdad es el individuo artífice, es él quien crea las condiciones de posibilidad. O, dicho en otras palabras, la verdad es una interpretación necesaria en el individuo para vivir, lo que sucede es que olvidamos su origen y emergencia. Esta inversión es un síntoma claro de la valoración que ha dado forma a nuestra existencia, permitiéndonos discernir las fuerzas que predominan en este tipo de vida⁸⁰⁸. Nietzsche, en este contexto, se pregunta sobre el valor de la moral, ya que ésta refleja el tipo de vida que se privilegia. Esto que introduce permite enunciar los problemas en términos del valor y del sentido⁸⁰⁹ que ellos expresan: ¿qué nos dice el amor al conocimiento?, ¿qué nos dice el amor a la verdad?, ¿qué nos dice el amor y la necesidad de la moral?, ¿qué nos dicen nuestros deseos? Respecto de esto último, el

⁸⁰⁸ NF, 1885 - 43[1]: “El primer problema es: ¿hasta donde penetra en las cosas la «voluntad de verdad»? Mídase el valor de toda la ignorancia implicada en los medios de conservación del ser vivo, asimismo el valor de las simplificaciones *en general* y el valor de las ficciones regulativas, p. ej., las lógicas, pondérese sobre todo el valor de las interpretaciones, y en qué medida no se trata de «esto es», sino de «esto significa» — — — se llega así a una solución: la «voluntad de verdad» se desarrolla al servicio de la «voluntad de poder»: en rigor su auténtica tarea consiste en contribuir a la victoria y preservación de una determinada especie de no-verdad, en tomar un todo conexas de falsificaciones como base para la conservación de una determinada especie de ser vivo”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 887).

⁸⁰⁹ Véase *Nietzsche y la filosofía*, pp. 10 – 12.

dilema no estriba ya en su realización, sino en aquello que propiamente deseamos, en la pobreza y decadencia que ellos revelan. No se trata ya de la falsedad o la certeza, de lo que debemos ocuparnos es justamente de entender la verdad, el conocimiento, la moral y el deseo.

Ahora bien, una óptica atravesada por los conceptos de las ciencias de la naturaleza, le permite a Nietzsche despojar al conocimiento de la sobrevaloración que la tradición siempre le ha otorgado, aspiración que pretende que la acción del hombre se guíe solo desde un esquema teórico y racional, inherente esta concepción a la imagen de un yo y de una conciencia que traza como imperativo el desprecio del cuerpo y afirma la dicotomía en el hombre, lesiva y siempre abusiva, entre cuerpo y pensamiento. Ha sido justamente ese amor desmedido al conocimiento y a la verdad lo que no ha impedido estimar, en su valor justo, lo que un cuerpo puede y de lo que un pensamiento es capaz. Recordemos que frente a tal vanidad del intelecto el cuerpo ha sido restringido y condenado a la desvalorización⁸¹⁰. Precisemos un aspecto de la verdad que no solo la ponen como expresión de las condiciones corporales del hombre, sino que, por ello mismo, la vincula de manera específica con el problema y la concepción del lenguaje, que en nuestro texto de referencia cobra destacada importancia y que tocaremos, para nuestros fines, de manera tangencial.

Lo que sucede con el lenguaje ejemplifica de manera perfecta y contundente el proceso de asimilación. Es necesario entender entonces que el problema en relación con el lenguaje no es si las cosas⁸¹¹ se corresponden con sus designaciones. Sólo producto de un olvido el hombre puede creer que la cosa se expresa en el lenguaje. Es erróneo aplicar de esa manera el razonamiento, creer que la palabra consume o enuncia un exterior. La palabra, nos dice Nietzsche, es tan solo estímulo nervioso, reproducción sonora de una excitación nerviosa⁸¹². El hombre, quien crea el lenguaje, tan solo se limita a enunciar las relaciones de las cosas, cómo le afectan, él es la medida para expresarlas, de este modo, el empleo de metáforas, especialmente las más audaces, se convierte en un principio esencial de asimilación orgánica. Según Nietzsche, la primera metáfora

⁸¹⁰ Cf. Z I, *De los despreciadores del cuerpo*. (*Así habló Zaratustra*, p. 88).

⁸¹¹ Véase NF – 1885, 38[14] (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, pp. 832 – 833).

⁸¹² *Verdad y mentira en sentido extramoral*, § 1, p. 610.

consiste en transformar una excitación nerviosa en una imagen. La segunda metáfora implica el audaz movimiento de convertir esa imagen en sonido articulado. Este salto completo conecta directamente la excitación nerviosa con la palabra⁸¹³ hablada. Nietzsche expone un proceso mediante el cual se elaboran primero imágenes para explicar cómo estas surgen en el espíritu, y luego se aplican palabras a esas mismas imágenes, estableciendo así un proceso reflexivo que vincula la percepción visual⁸¹⁴ con la expresión lingüística. Como resultado de este proceso, surgen los conceptos, los cuales son concebibles únicamente a través de las palabras. De ahí que la palabra, al expresar una emoción, busque igualarse a la emoción experimentada –proceso de asimilación-. Lo paradójico es que la emoción experimentada sólo es fuerte por fuera de la enunciación, en el momento en que se experimenta sin palabra alguna. Por eso se reconoce que la emoción significada, enunciada no es nunca la emoción por sí misma. Por ello es más débil que la emoción asignificante, lo complejo y problemático es que estamos ineludiblemente abocados a significar nuestra emoción, a enunciarla en palabras. No podemos negar que la emoción pasa necesariamente por la significación. Pero ella –la significación- no es totalmente ajena en relación con que no sabemos por qué y cómo nos afectan las cosas, sólo las padecemos. Por ello, en toda intervención de la designación, de la enunciación que comunica, pues hay un intercambio de palabras con los demás, lo que acontece es un desplazamiento, un movimiento complejo entre la experiencia y la expresión, entre la palabra y la emoción.

“Todo lo que distingue al ser humano frente al animal depende de esa capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema, esto es, de disolver una imagen en un concepto; pues en el ámbito de esos esquemas es posible algo que nunca podría conseguirse bajo las primeras impresiones intuitivas: construir un orden piramidal de castas y grados, crear un mundo nuevo de leyes, privilegios, subordinaciones, y delimitaciones, mundo que ahora se contrapone al otro, el mundo intuitivo de las primeras impresiones, y pasa a considerarse como lo más firme, lo más universal, lo más conocido y lo más humano y, por ello, lo regulador e imperativo”⁸¹⁵.

⁸¹³ WL § 1: “Las palabras no son más que símbolos para designar las relaciones recíprocas entre las cosas y las relaciones entre las cosas con nosotros, y no tocan nunca la verdad absoluta (...)”. (NIETZSCHE [2011]. *Obras completas*. Vol. I. *Verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 601).

⁸¹⁴ Véase WL § 1 (*Verdad y mentira en sentido extramoral* Vol. I, p. 615).

⁸¹⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 613.

El malentendido de los hombres, incluidos los filósofos, radica en no reconocer que en el lenguaje, la verdad, la lógica y las categorías de la razón son meros medios que nos vinculan al mundo y no criterios de verdad. Según lo expuesto hasta ahora, el supuesto "criterio de la verdad" no es más que el efecto y la utilidad biológica de un proceso de asimilación que establece la semejanza como principio. Nietzsche sugiere que si una especie animal solo considera importante su propia conservación, ¿no tendríamos derecho a decir aquí de verdad?⁸¹⁶. "La ingenuidad ha sido sólo la de tomar la idiosincrasia antropocéntrica como *medida de las cosas*, como regla de lo «real» y lo «irreal», en suma, de absolutizar una contingencia"⁸¹⁷. Se concibieron de manera errada los medios, porque se les consagró como medida de valor, utilizándolos para condenar su primera intención.

Así las cosas, la verdad no es ningún tipo de correspondencia del lenguaje⁸¹⁸ con las cosas, como si el lenguaje fuese un instrumento y las cosas un propósito⁸¹⁹; al contrario, la verdad se convierte en una convención lingüística desde la cual se da validez a proposiciones que se adecuen a las reglas establecidas y por lo tanto convencionales. La idea de un lenguaje que expresa la esencia de las cosas tiene que ver con la suposición de un naturalismo absolutamente impensable, ya que crear signos y hacerlos corresponder con la cosa nombrada, como si los nombres fueran un *vademécum de rótulos* de las cosas, anularía por completo la existencia propia y autónoma del lenguaje, que tiene una vida sin relación de dependencia con los objetos⁸²⁰. Una concepción tal elimina así la esencia del lenguaje como juego, en el doble sentido que tiene esta expresión; como ironía o fiesta y libertad⁸²¹. Ironía en el sentido en que en la lengua se juega todo, el mundo y los hombres. Contrario a lo que se piensa, que es un simple vehículo prescindible. Libertad en el sentido en que los nombres pueden organizarse

⁸¹⁶ NF – 1888, 14[153] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 580). Véase NF – 1888, 14[103] (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, pp. 547 -548).

⁸¹⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.* NF - 1888, 14[153], p. 580.

⁸¹⁸ Sobre el lenguaje en Nietzsche véase: MEIJERS (1988). "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche", en: *Nietzsche Studien*, 17, pp. 369 - 390.

⁸¹⁹ CRAWFORD (1988). *The Beginning of Nietzsche's Theory to Language*. Berlín, Walter de Gruyter.

⁸²⁰ Para la discusión sobre el tema del lenguaje y la metáfora en Nietzsche, cfr. NAUMANN (1985), THURNHER (1980), BÖNING (1986), ALBRECH. (1979).

⁸²¹ "llamaré «juego del lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado". WITTGENSTEIN (1984). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Editorial crítica. p. 25.

según un principio de razón, sin tener como premisa la adecuación o inadecuación del nombre con la realidad. La pretensión de Nietzsche no es tampoco reducir el lenguaje a un simple convencionalismo, pues entonces lo apropiaríamos como instrumento y no nos permitiría ni el juego, ni la libertad, ni la fiesta. El carácter convencional se entiende como el reconocimiento del lenguaje implicando significados producidos a lo largo de la existencia del hombre, que nos habitan y desde los cuales la realidad se nos hace posible. Lo que nos enseña Nietzsche es que éstos significados, de ninguna forma, preservan un sentido unívoco, sino que han sufrido transformaciones y seguirán sufriendolas, porque incesantemente los hombres estamos abocados a traducir el mundo en el lenguaje. El acto de creación metafórico⁸²² debe entenderse como experiencia que desde el interior traduce las relaciones del hombre con el mundo, el lenguaje es experiencia del que nombra, por ello la pregunta no es sólo sobre el origen del lenguaje sino sobre su función⁸²³.

A Nietzsche le ocupa la verada no porque su interés se corresponda con establecer su firmeza, su estabilidad, su complejidad o posibilidad, todo lo contrario, todo lo que demanda y exige es que se ponga a la verdad, o, en otras palabras, al amor por la verada como la señal de una condición que es necesario revelar, es decir, como un síntoma⁸²⁴ que se oculta un sentimiento valorativo que es el proceso de una asimilación. El particular “impulso hacia la verdad” a la sazón funge como una obligación “...*que la sociedad establece para existir: la de ser veraz, es decir, emplear las metáforas usuales, así pues, dicho en términos morales: de mentir según una convención fija, de mentir*

⁸²² Para la discusión sobre el tema de la metáfora en Nietzsche, véase. KAUFMAN (1971), DERRIDA (1972), ZUNJIC (1987).

⁸²³ Nietzsche afirma en un desarrollo más maduro de esta idea encontramos que Nietzsche afirma, NF, 1888 - 14[152]: “La voluntad de poder como *conocimiento*: no «conocer», sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad práctica. En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: necesidad no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular... poner en orden, proyectar lo similar, lo igual — el mismo proceso que lleva a cabo toda impresión sensorial, ¡Ese es el desarrollo de razón! Aquí no ha trabajado una «idea» preexistente: sino la utilidad, ya que sólo cuando vemos las cosas de forma tosca e impositivamente igualitaria, llegan a ser para nosotros calculables y manejables...la finalidad en la razón es un efecto, no una causa...”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 579).

⁸²⁴ NF, 1885 - 40[38]: “— Ciertamente: tenemos que plantear aquí el problema de la veracidad: dando por supuesto que vivimos debido al error, ¿qué puede ser entonces la «voluntad de verdad»? ¿No tendrá que ser una «voluntad de muerte»? — ¿Sería la aspiración de los filósofos y los científicos quizás un síntoma de vida en proceso de degeneración, en vías de extinción, una especie de tedio vital de la misma vida? *Quaeritur*: y aquí uno podría sumirse realmente en cavilaciones”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 856).

*borreguilmente en un estilo obligatorio para todos*⁸²⁵. Según el propio Nietzsche, la verdad se convierte en ...*la equivocación esencial sin la cual ningún ser vivo de una especie determinada puede subsistir*. No obstante, la verdad es una condición necesaria para la existencia.

Nietzsche argumenta en su ensayo "Verdad y mentira en sentido extramoral" que la falta de sorpresa surge cuando alguien esconde algo tras un arbusto y luego lo encuentra exactamente donde lo colocó, pues no existe diferencia entre la búsqueda y el hallazgo; de igual modo, sucede con la verdad en su relación con la razón y el conocimiento⁸²⁶. *"el investigador de tales verdades tan solo busca, en el fondo, la metamorfosis del mundo en los seres humanos: lucha por comprender el mundo como algo humano, y lo mejor que puede lograr en esa lucha es un sentimiento de asimilación"*⁸²⁷. Así, el mundo se revela como un mundo humanizado, adaptado para el hombre. A pesar de que él sea la medida de todas las cosas según sus propias necesidades, debemos reconocer que este conocimiento o verdad está limitado por su naturaleza antropomórfica, y por lo tanto no coincide con algo verdadero en sí mismo ni tiene validez universal. Es totalmente imposible, de esta manera, acceder a la cosa en sí. Por lo tanto, no merece la pena dedicar esfuerzos a su búsqueda. De este modo, la verdad puede entenderse como un conjunto de relaciones humanas y también pueden ser vistas como ilusiones de las cuales el ser humano ha olvidado que lo son realmente, comparables a metáforas tan desgastadas que ya no transmiten la fuerza emocional o conceptual que alguna vez tuvieron.

Hemos desarrollado a lo largo de este apartado las formas en que el pensamiento de Nietzsche se articula con el pensamiento de las ciencias de la naturaleza, a partir de la traducción que hace de conceptos y problemas propios del campo de la biología, la física, la embriología y la fisiología a la filosofía con relación al problema del conocimiento y de la verdad, entre otros de igual importancia, pero que no son el objeto central de nuestra investigación. Este ejercicio nos ha permitido entender que al introducir estas categorías Nietzsche abre un horizonte desde el cual la vida se configura en un

⁸²⁵ Véase *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, §1, p. 612.

⁸²⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 614.

⁸²⁷ *Idem.*, pp. 614 – 615.

imperativo, pensar en las condiciones desde las cuales los hombres piensan, sienten y obran, nos enfrenta a las máscaras que ocultan nuestros más innombrados y oscuros motivos, nos pone al descubierto que lo que el hombre se juega en lo que dice, en lo que piensa y en lo que hace es siempre a sí mismo.

2. El concepto de enfermedad en el pensamiento de Nietzsche

El concepto de enfermedad en la filosofía de Nietzsche será el objeto de nuestro análisis en este apartado, pues consideramos que comprender su sentido afianza el carácter terapéutico que hemos identificado en su pensamiento. No se cura nada que no esté enfermo, luego se entiende una filosofía en sentido terapéutico porque esa misma filosofía ha identificado una enfermedad y se propone curarla. Este concepto se presenta en el pensamiento de Nietzsche bajo dos ópticas: por un lado, como condición de vida, que propicia la mirada singular y avasallante del filósofo, pero que no quiere permanecer sólo como situación excepcional o en exceso particularizada. Y de otro lado, como categoría explicativa e idea reguladora, si así pudiéramos en principio denominar a aquello –el concepto de enfermedad– que permite un nuevo punto de vista, una nueva perspectiva para diagnosticar los problemas del presente. ¿En qué condiciones y con qué sentido el concepto de enfermedad está presente en la obra de Nietzsche? ¿Cómo y qué relación configura con su pensamiento? e igualmente, ¿cómo su situación particular determina o condiciona esa nueva perspectiva? Serán las preguntas implícitas en este apartado de la disertación.

La enfermedad, bien como categoría explicativa e idea reguladora, bien como condición del pensamiento, no es una disyuntiva. Por el contrario, reconocemos la relación indisoluble que se establece entre estas perspectivas, pues la condición posibilita de suyo una óptica particular que otorga una impronta al pensamiento, y el pensamiento, sin lugar a duda, expresa y contiene la condición que lo forja. Por ello, el propósito es que logremos establecer cómo se comporta y cómo se expresa la enfermedad en tanto condición e idea reguladora o categoría en el pensamiento y la obra de nuestro filósofo.

Proponer esta doble óptica implica, de entrada, desmitificar el sentido moral que la enfermedad tiene en el ámbito del pensamiento dominante o la tradición, e igualmente combatir la creencia del uso de la enfermedad tan solo como un recurso estilístico. Aquí opera igualmente el ejercicio de traducción que Nietzsche aplicó en su lectura de las ciencias de la naturaleza, visión con la que nutre esta concepción. ¿Por qué es necesario desmitificar el sentido moral de la enfermedad, o, en otras palabras, adjetivarla como extramoral? Cuando apelamos a esta condición extramoral, estamos respondiendo a una idea propiamente nietzscheana en el sentido de pensar la enfermedad bajo otra valoración. Lo moral implica de lleno una tipología valorativa y un sentido establecido y dominante desde el cual todo debe ser aquilatado, juzgado, sopesado. En la tradición la moral que impera conmina a la valoración bajo la óptica del bien y del mal, que ni siquiera es otorgada por el conocimiento de la propia naturaleza, sino que, muy por el contrario, es impuesto, obligado y coercitivo, violentando nuestros deseos e inclinaciones. Señalar la condición de lo extramoral para entender la enfermedad en modo alguno significa que se renuncia a toda valoración, lo que se busca, por el contrario, es superar la valoración dominante, es decir, considerar la moral desde otra perspectiva distinta a las exigencias de la tradición y las costumbres. Esto posibilita establecer nuevos sentidos, nuevos horizontes, desde los cuales es posible y necesario que se conciba la enfermedad como desplazamiento, punto de vista, movilidad, y con Nietzsche, como potencia y actitud filosófica.

Estos primeros acercamientos exigen comprender el valor dominante en el que se concibe y se percibe la enfermedad, pues situando estas condiciones se abre el horizonte de un concepto a una nueva dimensión⁸²⁸, con un valor y un poder diferente, sin pretensión alguna de apología. Sin embargo, no puede pasarse por alto la condición singular de Nietzsche, su experiencia con la enfermedad, no se trata simplemente de un asunto personal y excepcional de su vida, la enfermedad funge aquí como circunstancia

⁸²⁸ “La enfermedad puede ser vista como aquella oportunidad del cuerpo y del espíritu para experimentar otro ritmo vital, otra normatividad, porque es justamente en la enfermedad, en la incapacidad, cuando el cuerpo es mayormente compelido a desarrollar otros valores y otras normas de acción”. (BACARLETT [2006]. *Friedrich Nietzsche, la vida, el cuerpo y la enfermedad*, México, UNAM, p. 181).

que propicia y desencadena la experiencia vital que produce su obra⁸²⁹. El sentido extramoral con el que adjetivamos la enfermedad no tiene otro propósito sino entender que la concepción misma de enfermedad, tanto como condición o como categoría, no se circunscribe a los cánones dominantes en donde la enfermedad es percibida en un único sentido, y debido de ello, no se vincula necesariamente y en forma dialógica con la salud⁸³⁰, horizonte necesario en la perspectiva nietzscheana.

Como se señala en el primer capítulo, la labor filosófica para Nietzsche requiere de médicos-filósofos para diagnosticar la enfermedad del hombre moderno y su cultura. Ocurre aquí como con el lenguaje de la biología, se alude a la enfermedad, a la salud y a la medicina traduciendo su sentido al campo filosófico, pero preservando en gran medida su significación en virtud del papel que el cuerpo ocupa como hilo conductor. En sus reflexiones acerca de los griegos y todo aquello que los caracteriza, Nietzsche pone en escena la importancia del vínculo que esta cultura establece de forma íntima entre la filosofía y la medicina⁸³¹.

Así las cosas, nos ocuparemos primero de aquello que sostiene y configura el sentido de la enfermedad y con ella de la salud en el pensamiento de Nietzsche, la vida, que como principio ordenador se constituye en el prisma desde el cual se explican las patologías de la época, se hacen sus diagnósticos y se procede a una terapéutica. De ese modo, se reconoce el papel preponderante que tiene la vida y todo aquello que apunta a su crecimiento y afirmación, como condición en la labor filosófica de nuestro pensador.

⁸²⁹ EH, § 1: “La enfermedad *me fue sacando de allí lentamente*, me ahorró toda ruptura, todo paso violento y aparatoso. No perdí en aquel entonces ninguna benevolencia y sí que conquisté unas cuantas más. La enfermedad me confirió asimismo el derecho a dar un vuelco completo a todos mis hábitos; me permitió olvidar, me *ordenó* hacerlo; me obsequió con la *obligación* de permanecer quieto, de permanecer ocioso, de aguardar y ser paciente... ¡Pero esto es justamente lo que significa pensar!”. (*Ecce homo*, p. 825).

⁸³⁰ FW, *Salud del alma* § 120: “Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita del alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie”. (*La gaya ciencia*, p. 800).

⁸³¹ Ver en el primer capítulo de esta disertación 1.3. Martha Nussbaum. ([2014] *La Terapia del deseo*, p. 33; y en 2.2.1. El filósofo médico de la cultura, p. 68 ss.).

2.1 La vida como principio ordenador

En la cultura griega, en su forma de pensar y de vivir, encuentra Nietzsche un modelo afirmativo de vida que se expresa en la forma misma de hacer filosofía⁸³², y desde allí la preocupación por su salud, su enfermedad y su cura, que se convierte en una presencia constante. Nietzsche nos muestra una Grecia en la que se establece el valor por lo desmesurado, el desequilibrio, la constante amenaza del mundo, la incertidumbre, frente a la cual ella muestra un orden más elevado en tanto incierto y, por ello mismo, más grandioso.

“El griego conoció y sintió los horrores y atrocidades de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moirá* [destino] que sin piedad reinaba sobre todos los conocimientos, aquel buitre del gran amigo de los seres humanos, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que obliga a Orestes a ejecutar el asesinato de su madre, en pocas palabras, toda aquella filosofía del dios del bosque, junto con sus ejemplos míticos, por la que perecieron los melancólicos etruscos, – fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o en todo caso estuvo velada y sustraída a la mirada, gracias a aquel *mundo intermedio* artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad muy profunda, estos dioses [...]”⁸³³.

Esta singular solución griega servía, en la perspectiva de Nietzsche, como espejo para una época tan decadente y enferma como la nuestra. Aún en sus inicios metafísicos con obras como *El nacimiento de la tragedia*, y bajo la influencia de Wagner y Schopenhauer, describe Nietzsche como patológicos algunos fenómenos, lo que le lleva a establecer formas sanas para la cultura. La enfermedad pronuncia, al ser introducida por Nietzsche, una valoración de las concepciones llenas de vitalidad y de fuerza de los primeros filósofos, para los cuales toda forma de pensamiento al igual que toda actividad de los hombres debía estar dirigida al bienestar y al fortalecimiento de la existencia; es

⁸³² PHG § 1: “Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han *justificado* de una vez y por todas la filosofía, por el hecho de que ellos han filosofado; y lo han hecho ciertamente más que todos los demás pueblos”. (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 573).

⁸³³ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *El nacimiento de la tragedia*, § 3, p. 346.

decir, a todo aquello que le fuese benéfico al cuerpo y al espíritu; justo es esta la concepción de la salud y de la medicina en los griegos⁸³⁴.

Es el influjo que el pensamiento antiguo tuvo en nuestro filósofo lo que le lleva a plantearse, en tanto la vida es el principio regulador⁸³⁵, las condiciones de salud y enfermedad en una cultura. Allí ocurre su primer acercamiento a esta dimensión que atraviesa todo su pensamiento. Nietzsche sostiene que los griegos fueron maestros supremos de la existencia, pues no solo penetraron profundamente en esa dimensión oscura del ser, su caos, su horror y su potencial destructivo, sino que también supieron aprovechar los impulsos que surgen de ese mismo fondo en el individuo, posibilitándoles así crear una vida alegre y hermosa que no sucumbiera a las sombras⁸³⁶.

En su trabajo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche nos revela su concepción general de la filosofía, pues confiesa que no se interesa en el detalle de las doctrinas, no aprecia a cada una de sus figuras por la verdad que aporta, para él un sistema no es verdadero completamente más que para su fundador. En ese sentido, los sistemas no merecen ser estudiados por su verdad, sino por lo que tienen de humano. Por ello, el estudio de Nietzsche sobre los filósofos preplatónicos se aplicó a reconocer en cada uno de ellos la existencia de una tonalidad de sentimientos que tiene sus raíces en la persona⁸³⁷, y a una persona no se la refuta: se la ama o se la odia. Los presocráticos son el tipo perfecto del filósofo, del filósofo trágico, pues hay en ellos una “humanidad intacta”, una capacidad de elevar la acción a su plena realización sin guardarse nada,

⁸³⁴ LLOYD (2000). “Filosofía y medicina en la antigua Grecia: modelos de conocimiento y sus repercusiones”. *Asclepio*, 52(1), 111–126. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2000.v52.i1.191>

⁸³⁵ PHG § 1: “El juicio de aquellos filósofos sobre la vida y la existencia en general tiene una importancia mucho mayor que un juicio moderno, porque ellos tenían ante sí la vida en su exuberante perfección y porque en ellos el sentimiento del pensador no se confundía como en nosotros con la discrepancia entre el deseo y la libertad, belleza y grandeza de la vida y el impulso hacia la verdad, que se limita a preguntar ¿qué valor tiene la vida en general?”. (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 576).

⁸³⁶ Sobre este tema de la relación de Nietzsche con la cultura griega véase SÁNCHEZ MECA (2006) y TEJERA (1987).

⁸³⁷ PHG, §3: “Los griegos, en que Tales destacó inmediatamente, fueron en este punto la antítesis de todos los realistas, en cuanto que propiamente sólo creían en la realidad de los hombres y de los dioses, y consideraban toda la naturaleza, por decirlo así, como un disfraz, una máscara o una metamorfosis de esos dioses-hombres. Para ellos el hombre era la verdad y la esencia de las cosas, todo lo demás era apariencia y juego ilusorio. Precisamente por eso encontraron increíbles dificultades en tomar los conceptos como conceptos: y al contrario de lo que sucede a los modernos, que subliman el elemento más personal en abstracción, en ellos el elemento más abstracto se convertía constantemente en persona”. (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 580).

con total sinceridad, están gobernados por un pensamiento no mutilado por ninguna clase de especialización científica⁸³⁸, por ello, es un saber implicado con la vida.

Encontramos que, cuando Nietzsche dirige su atención a la biología y descubre en ella ese principio de la “lucha interior” como fundamental, no hizo sino corresponder a esa mirada que el mundo griego le había descubierto. Lo que hubo allí, innegablemente, fue el encuentro de dos fuerzas que se afinaron, a la manera de un instrumental que pule la potencia de observación del cristal, pues a través de uno -el mundo antiguo y los valores que representa- cobra claridad y sentido lo otro –la perspectiva de las ciencias de la naturaleza y los principios desde donde se aquilata la vida-, para retornar con estos elementos a la comprensión de lo que acontece en el presente. En tanto un saber constituya a la vida en principio regulador, Nietzsche siempre lo asumirá como óptica de posibilidad y reflexión desde un horizonte filosófico, y en ese sentido se aplicará a su traducción. Siendo su visión e interpretación del mundo griego la cuna que inspira a Nietzsche a plantearse los problemas en términos de salud y enfermedad en el momento de estudiar al hombre moderno y su cultura, penetremos brevemente en aquello que constituye ese criterio para nuestro filósofo, el espíritu trágico. Su desarrollo a la vez que su decadencia, le dan a Nietzsche la vara para medir lo que es sano y enfermo en una cultura, pero también en la dialógica de estos dos conceptos, lo que se vuelve potencia. Lo haremos someramente pues no es lo trágico el objeto de nuestra investigación.

2.1.1 El espíritu trágico como criterio médico

La búsqueda que emprende Nietzsche sobre lo trágico se concreta en su primer libro *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*⁸³⁹ (1871). Aquí, si bien

⁸³⁸ *Homero y la filología clásica*: “Si asumimos una actitud científica respecto a la Antigüedad, podemos tratar de comprender el pasado con los ojos del historiador, o rubricar las formas lingüísticas de las obras maestras de la Antigüedad a la manera del naturalista, comparándolas y, eventualmente, reduciéndolas a las leyes morfológicas; en todo caso perdemos la maravillosa fuerza formadora, así como el verdadero perfume de la atmósfera antigua, olvidamos esa nostálgica emoción que, como el más bello auriga, conduce nuestros sentidos y nuestros pensamientos hacia los griegos con la fuerza del instinto”. (*Homero y la filosofía clásica*, p. 221).

⁸³⁹ Es este el título original de la obra, porque en la revisión y reedición que se produjo después de 15 años, Nietzsche redujo el título a *El nacimiento de la tragedia*, añadiendo un subtítulo muy sugerente y esclarecedor: *Grecia y el pesimismo*.

Nietzsche nos habla de Homero, Arquíloco, Eurípides, Sócrates y hasta Apolo y Dionisio, abordando tanto el sueño como la embriaguez, el coro trágico y la evolución de la tragedia, nos centramos en aspectos de gran relevancia para nuestra investigación: la perspectiva de Nietzsche sobre la vida. Aquí nos presenta las intuiciones que lo embargan respecto a su experiencia de la vida y la muerte. Nos dirá que la vida es como el origen eterno desde el cual permanentemente se producen singulares individualidades, y que produciéndolas se desgarran a sí misma, se rompe y despedaza, por ello la vida es dolor y sufrimiento⁸⁴⁰ ya que queda despedazado el *Uno primordial*. No obstante, siempre la vida vuelve a reintegrarse, a salir de su dolor, a morir⁸⁴¹.

Siendo los griegos una raza tan discreta, tan bella, *la mejor avenida con la vida*, ¿por qué tuvieron necesidad de la tragedia, del espíritu trágico? Parado en suelo metafísico, en Schopenhauer y las figuras de lo apolíneo y lo dionisiaco, señala Nietzsche que el espíritu de lo trágico no se expone en sí en la tragedia, sino que va más allá, pues expresa el carácter metafísico de la naturaleza, y la tragedia es su más elaborada presentación⁸⁴². Pero ¿cuál es ese carácter metafísico de la naturaleza que la tragedia representa? Como ya enunciábamos en el párrafo anterior, ese sufrimiento perpetuo no es más que la expresión del dolor esencial del cual todo emerge y en el cual todo, tras un incesante círculo de destrucción, creación y destrucción, fundamentalmente cesa, sustentando la esencia de la vida. Esta “hipótesis metafísica”, a la que alude Nietzsche expresamente en *El nacimiento de la tragedia*⁸⁴³, sirve de puente para el propósito de renovación de la cultura moderna y de rejuvenecimiento de la cultura griega. Solo desde

⁸⁴⁰ NF - 7[117]: “Lo que sufre, lo que lucha, lo que se desgarran es siempre solo la voluntad única: ella es la contradicción perfecta como fundamento primordial de la existencia”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 175).

⁸⁴¹ CV, Prólogo: “Lo que quiere vivir, es decir, lo que debe vivir en el seno de esta horrible constelación de cosas, es en el fondo de su ser un reflejo del dolor primordial y de la contradicción originaria, y debe, por lo tanto, presentarse a nuestros ojos, «órgano adecuado al mundo y a la tierra», como insaciable afán de existir y un eterno contradecirse en la forma del tiempo, por lo tanto, como devenir. Cada momento devora al precedente, cada nacimiento es la muerte de infinitos seres, procrear, vivir y matar son una misma cosa”. (*Cinco prólogos a cinco libros no escritos*, p. 554).

⁸⁴² Que más allá de las concretas obras de teatro que conocemos como tragedias sería algo que impregna toda la cultura griega del momento, hasta el punto de que Nietzsche habla de *época trágica* para referirse al momento de su máximo esplendor.

⁸⁴³ En GT, §4 (*El nacimiento de la tragedia*, p. 348).

un suelo metafísico es posible traer para sí lo que en el pasado se hizo⁸⁴⁴. La metafísica cumple el papel de puente que se tiende entre los hombres de ayer y los de hoy, dado que todos estamos atravesados y sometidos a la zozobra, a la angustia, a la incertidumbre y al sufrimiento que nos prodiga la existencia.

Ahora bien, ¿cómo puede la cultura griega convivir con ese fondo doloroso y pese a ello -o por ello mismo- contribuir al desarrollo de lo más grande que una cultura puede alcanzar? Es a través del arte, y en particular de la música, como el pueblo griego puede vivir con ese fondo tenebroso de la existencia. Al arte trágico le es dado ese poder de, apelando a las formas bellas, transformar el sufrimiento en algo hermoso y hasta deseable, sin ocultarlo en otros mundos o enmascararlo moralmente, o rechazarlo por los velos de la razón. Justamente Nietzsche encontrará por la vía de la razón la decadencia de la tragedia griega.

Ahora bien, esta hipótesis es una interpretación propia de Nietzsche sobre la cultura griega. En ningún caso aparece una tematización que los propios griegos pudieron haber desarrollado en torno al espíritu trágico, pues su experiencia en ese sentido es plenamente inconsciente, aunque la expresan en sus obras literarias y en su forma de vida⁸⁴⁵.

Profundicemos sobre aquella “hipótesis metafísica”. Nietzsche nos dice: “[...] me siento obligado a la hipótesis metafísica de que el Ente-verdadero y Uno primordial, en cuanto es lo eternamente sufriente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera. [...]”⁸⁴⁶. Es ese Ente-verdadero (*Wahrhaft-Seiende*) lo más real, lo único existente al punto de ser *Primordial*,

⁸⁴⁴ Se insinúa así una particular visión de la historia, lo histórico y la relación que el presente tiene con ello. Visión que será explicitada en *Consideraciones intempestivas II (De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida)*.

⁸⁴⁵ GT, § 17: “[...] hemos de admitir que la significación antes expuesta del mito trágico nunca llegó a ser transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan en cierta medida de manera más superficial que actúan; el mito no encuentra de ningún modo en la palabra hablada su objetivación adecuada. La estructuración de las escenas y las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede formular en palabras y conceptos”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 404).

⁸⁴⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 348.

y en tanto primordial es fundamento, está a la base de todo lo existente⁸⁴⁷ y es “eternamente sufriente” y “lleno de contradicciones”. La relación de estos dos elementos fundantes es de suma importancia, pues habría que preguntarse si el Uno-primordial es eternamente sufriente porque es lleno de contradicciones, y en ese sentido si no es la contradicción algo constitutivo y no tan solo un atributo -circunstancial y pasajero-. En tal caso el Uno-Primordial sería pura contradicción, elevando, de esa forma, la inquietud y la incertidumbre a fundamento de la existencia.

El desacuerdo es “el padre de todas las cosas”, y fundamento de la existencia, con lo cual se deja ver la influencia de Heráclito⁸⁴⁸ en el pensamiento de Nietzsche, principio similar también al *ἄπειρον* de Anaximandro, aunque es Schopenhauer la influencia que más pesa en este periodo, o podría decirse que, por la influencia del mundo griego, Schopenhauer fue tan importante para Nietzsche. En todo caso, lo importante es que para nuestro filósofo la realidad del mundo se describe como algo conflictivo, algo que está profundamente en tensión, razón por la cual se produce un movimiento interno que se va concretando en las múltiples realidades que conforman el mundo. Ese desacuerdo fundamental, que es como principio el “padre de todas las cosas”, se acompaña de una “madre del ser”⁸⁴⁹: la ilusión, la voluntad y el dolor. La combinación de todos estos elementos, como si de una familia se tratase -madre y padre-, constituyen el suelo insondable y profundo de la existencia⁸⁵⁰. Lo que existe no es más que la relación de esos elementos en mayor o en menor medida: tenemos que la contradicción o el

⁸⁴⁷ NF – 1870, 7[165]: “El dolor es el verdadero ser, es decir, el sentimiento de sí mismo”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 197).

⁸⁴⁸ “Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres”. (CAPPELLETTI [1969]. *La filosofía de Heráclito de Efeso*. Caracas, Monte Ávila Editores. Fragmento 53).

⁸⁴⁹ Lo hace en dos pasajes de *El Nacimiento de la tragedia*: “[...] bajo el místico grito de júbilo de Dioniso estalla el hechizo de la individuación y queda abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 399). “La tragedia se halla en medio de esta superabundancia de vida, sufrimiento y placer, en sublime éxtasis, y escucha un lejano canto melancólico - este habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: la ilusión, la voluntad, y la pena”. (NIETZSCHE. *Op cit.*, p. 421).

⁸⁵⁰ “Pero lo que propiamente caracteriza a lo trágico, en el planteamiento de Nietzsche, es la afirmación de la vida que opone, a la dialéctica de la mediación, la irreductibilidad de las oposiciones. Afirmación de la vida, no como vida humana para hacer del hombre el punto de referencia último de los valores y la medida de todas las cosas, sino afirmación de una vitalidad impersonal, cósmica y más originaria que la que aflora en la consciencia (potencia reactiva que niega la vida en vez de acrecentarla)(...)”. (*Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, p. 393).

desacuerdo junto con el dolor, son el consecuencia de una voluntad y una ficción eterna que nunca se satisface. Su imposibilidad radica en que en el momento de quedar satisfechas dejarían de ser lo que son. Como resultado de esta dinámica interna, la voluntad está condenada al fracaso y por ello surge el dolor, pero este dolor es a su vez el motor que impulsa nuevas formas de existencia, que inevitablemente estarán condenadas al fracaso; de esa forma se alimenta circularmente el dolor y la voluntad. Pero el dolor, a su vez, surge también del desacuerdo y la contradicción, ya que, al no poder establecer un suelo firme⁸⁵¹, una sólida base, la incertidumbre se instala como alimento del abismo que emana del Uno Primordial. Esta circunstancia produce una radical inseguridad dado que establece que todo es temporal, perecedero: no hay garantías, ni seguridades posibles. La voluntad entonces se moverá entre el ensayo y el error buscando satisfacerse, sabiendo que por más que ensaye no habrá garantía alguna de certeza.

La “hipótesis metafísica” nos pone de cara a un panorama desolador, que nos hace conscientes del sufrimiento de la existencia. Así lo entiende Nietzsche cuando nos narra el horror que trasmite la sabiduría de Sileno:

“Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el *demón* guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto»”⁸⁵².

El mismo Nietzsche se pregunta: “¿*Qué significa, precisamente en los griegos de la época mejor, más fuerte, más valiente, el mito trágico?*”, pero igualmente, “¿*qué quiere*

⁸⁵¹ Por oposición a la concepción etimológica de la enfermedad que la asocia a la idea de firmeza, nos encontramos que desde el diccionario de *Corominas* está más en relación a la condición de “infirmidad”, es decir, que el término enfermedad se deriva del latín *infirmitas*, y que por tanto, literalmente quiere decir, inseguridad, debilidad y pérdida de firmeza. De ese modo el enfermo es aquel que atraviesa una situación que lo pone en peligro, que altera su estabilidad y lo hace débil. (COROMINAS [1954]. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, T. II, p. 275).

⁸⁵² *El nacimiento de la tragedia*, § 3, pp. 345 – 346.

*decir aquello que mató la tragedia: el socratismo mortal, la dialéctica, la suficiencia y la serenidad del hombre teórico?*⁸⁵³. Estas dos preguntas permiten, por un lado, desentrañar las condiciones de emergencia de la filosofía como acontecimiento propio de la cultura trágica de los griegos, que expresa un concepto de vida; y, de otro lado, es posible evidenciar las condiciones de disolución del espíritu trágico, que igualmente contiene de sí ya una tipología de vida bastante problemática para nuestro autor.

Sobre la primera entonces señalemos lo que el mismo Nietzsche dice al respecto del surgimiento de la filosofía en su texto *La filosofía en la época trágica de los griegos*:

“Los griegos, por el contrario, han sabido comenzar a filosofar a su debido tiempo y nos han enseñado, con una claridad que ningún otro pueblo ha igualado, cuando se tiene que comenzar a filosofar. No ciertamente en la adversidad: algo que creen algunos, los que derivan la filosofía del mal humor. Sino en la época feliz, una pubertad madura, brotando de la fogosa alegría de una victoriosa y valiente edad viril. El hecho de que los griegos hayan filosofado en esta época nos ilustra tanto sobre lo que es y debe ser la filosofía, como sobre los mismos griegos. Si los griegos de entonces hubiesen sido aquellos hombres sobrios y sabihondos, prácticos y serenos, como se los imagina el filisteo docto de nuestros días, o si hubiesen vivido sólo de manera orgiástica, entre fluctuaciones y sonidos, entre anhelos y sentimientos violentos, como les gusta pensar en ellos a los soñadores ignorantes, entonces la fuente de la filosofía no habría brotado en Grecia”⁸⁵⁴.

La pregunta que supone esta consideración es ¿por qué un pueblo sano requiere la filosofía? ¿Cuál es el vínculo de la filosofía con la salud y lo trágico, y de lo trágico con la salud? Nietzsche nos señala, a propósito del pueblo alemán, que sus médicos han prescrito la filosofía como saludable, benéfica o curativa, y no están tan desacertados, pues “*no hay ningún pueblo enfermo al que la filosofía le devolviese la salud*”⁸⁵⁵. De hecho, es por pervivir con la filosofía por lo que este pueblo alemán está tan enfermo, ya que la filosofía acrecienta su debilidad, fortalece su pobreza, lo empuja al abismo desde el filo en el que lo encuentra. No hay suficiente fuerza en esta cultura capaz de permitirle

⁸⁵³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 330.

⁸⁵⁴ NIETZSCHE (2011). *Obras completas*. Vol. I. *La filosofía en la época trágica de los griegos*, § 1, p. 574.

⁸⁵⁵ PHG, § 1: “Pero ¿dónde se encontraría el ejemplo de un pueblo enfermo al que la filosofía le haya devuelto la salud perdida? Si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos les hizo cada vez más enfermo”. (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 573).

asumir de manera diferente lo que de ella misma emana. “De este modo la filosofía ejerce una acción de socorro, de salvamento, de protección, precisamente con los sanos; a los enfermos no hace más que agravarlos”⁸⁵⁶. Aquí entendemos, en principio, lo sano y lo enfermo con relación a las fuerzas con las que se vinculan, por ello, solo para los sanos –entendiendo con ello los capaces de desplegar sus fuerzas activas- la filosofía es un medio de potenciación, de realización y plenitud; por el contrario, para los enfermos –empoderamiento de las fuerzas reactivas- la filosofía es un medio de resentimiento.

La filosofía en tanto que saber y, por lo tanto, medio no hace más que potenciar aquello con lo que establece su relación, si se vincula con la *debilidad*, no hará más que llevarla a su apogeo y, si se vincula con la fortaleza, no hará otra cosa que desplegarla intensamente⁸⁵⁷. Dirá Nietzsche: “...la filosofía es peligrosa, cuando no tiene pleno derecho a existir: sólo la salud de un pueblo, y no de un pueblo cualquiera, le otorga ese derecho”⁸⁵⁸. Y la filosofía emerge precisamente en las condiciones de una cultura trágica, la cultura griega, capaz de entender ese fondo de la realidad que a los demás les ha sido vedado, quien es capaz de intuir ese fondo está en la senda de la filosofía⁸⁵⁹. Esta relación en la que lo trágico alimenta el surgimiento y consolidación del saber filosófico debe permitirnos reconocer y entender el papel del espíritu trágico como condición y de la filosofía como su expresión. Lo trágico expresa el reconocimiento pleno y exuberante de todo lo que existe, nada carece de valor: “las facetas de la existencia rechazadas por los cristianos y otros nihilistas -nos dice Nietzsche en *Ecce homo*-, son incluso de un rango infinitamente más elevado en la jerarquía de los valores, de lo que lo es aquello que el instinto de *décadence* pudo aprobar y *llamar bueno*”⁸⁶⁰. Mantenerse erguido sin titubear frente a esta realidad exige valor y fuerza, coraje y ánimo; estamos de frente al

⁸⁵⁶ *Ídem.*, p. 573.

⁸⁵⁷ PGH, § 1: “Cuando un pueblo estaba desunido, sin que entre los individuos que lo componía existiesen vínculos fuertes y tensos, la filosofía nunca ha vuelto a recomponer esos lazos entre los individuos y el todo. Si alguna vez alguien estuvo dispuesto a aislarse y a rodearse con la barrera de la autosuficiencia, la filosofía estuvo siempre preparada para aislarle todavía más y destruirlo mediante este aislamiento”. (*La filosofía en la época trágica de los griegos*, p. 573).

⁸⁵⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 573.

⁸⁵⁹ GT, § 1: “La persona que filosofa tiene hasta el presentimiento de que también debajo de esta realidad en la que vivimos y somos esta oculta una realidad completamente diferente, esto es, que la primera también es una apariencia: y al don que permite que los seres humanos y todas las cosas se presenten en determinadas ocasiones como meros fantasmas o imágenes oníricas, Schopenhauer lo califica claramente como la señal distintiva de la aptitud filosófica”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 339).

⁸⁶⁰ *Ecce homo*, *El nacimiento de la tragedia*, § 2, p. 818.

ejercicio afirmativo de la vida, un decir sí siempre y en todo momento, justamente en los más adversos, en los más complejos y conflictivos, pero también en los más placenteros, sin arrepentimiento ni culpa, con plena alegría, ese es el espíritu trágico.

No olvidemos que la tragedia en Nietzsche se representa como la puesta en escena de dos fuerzas en tensión, *lo apolíneo* y *lo dionisiaco*⁸⁶¹, que encarnan las figuras de Apolo y Dionisio. La fuerza apolínea es la fuerza de las formas, de la apariencia, representa la belleza armoniosa y serena, es el ensueño de una voluntad dormida. Por ello lo bello aquí es como una especie de tregua entre las luchas del querer que se condensan en imágenes apacibles y pacíficas; entendemos lo apolíneo como todo lo que descifra, dispone, da forma, separa y establece límite. En ese sentido, para Nietzsche la vida misma es la que configura, pone límites, desde la que se edifica el mundo instaurando linderos que expresan las propias perspectivas. Con el hombre vemos, entonces, un ejemplo claro y contundente, ya que su mundo está limitado a lo apolíneo, así también todo su organismo, todo el mundo de su necesidad, Nietzsche lo asocia al *principium individuationis*⁸⁶². Por el contrario, la fuerza de lo dionisiaco se agita en una lucha trágica entre el placer y el dolor, entre las formas y sus rupturas, aquí se rompen todas las barreras⁸⁶³, y la lucha puede llegar a tomar proporciones gigantescas. Tal estado, más *impuro* que el apolíneo, que es comparado al estado de embriaguez⁸⁶⁴. Lo

⁸⁶¹ GT, § 1: “Esos nombres los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen que quien discierne pueda percibir las profundas doctrinas secretas de su intuición del arte no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras penetrantemente claras del mundo de sus dioses”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 338).

⁸⁶² GT, § 1: “En efecto, habría que decir de Apolo que en él han alcanzado su más sublime expresión la confianza imperturbable en ese *principium* y el tranquilo estar ahí de todo el que se encuentra atrapado en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, con cuyos gestos y miradas nos hablarían todo el placer y toda la sabiduría de la «apariencia», en compañía de su belleza”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 340).

⁸⁶³ *La visión dionisiaca del mundo*, § 3: “El éxtasis del estado dionisiaco con su aniquilación de las barreras y de los límites habituales de la existencia contiene, en el lapso de su duración, un elemento letárgico, en el que se sumerge todo lo que se ha vivido en el pasado. De este modo el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca se separan entre sí en virtud de este abismo del olvido”. (*La visión dionisiaca del mundo*, pp. 468-469)

⁸⁶⁴ GT, §1: “[...] En el mismo pasaje Schopenhauer nos ha descrito el horrible espanto que conmociona al ser humano cuando, de repente, en las formas de conocimiento del fenómeno ya no sabe a qué atenerse, mientras el principio de razón parece que sufre, en una cualquiera de sus configuraciones, una excepción. Si a ese espanto le añadimos el éxtasis lleno de delicias que, en la misma ruptura del *principium individuationis* se eleva desde el fondo más íntimo del ser humano y de la misma naturaleza, entonces tendremos una visión de la esencia de lo dionisiaco, a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más nos lo acerca”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 340).

festivo rompe con los límites, con las tradiciones, hace estallar el tiempo lineal y sucesivo para introducir la festiva suspensión. El primer estado ha de ser por fuerza contemplativo, pues la voluntad retrocede hasta el fondo de nuestro ser y se oculta como avergonzada de su impureza, dejando reinar esa imagen serena en la que el individuo parece aniquilado. El segundo estado parece activo e impulsivo; la voluntad recobra toda su energía y se desborda del individuo, le agita, le sacude, le lanza contra el mundo exterior en un abrazo frenético, para confundirle con las demás fuerzas de la naturaleza. Estas dos fuerzas expresan con contundencia el acontecimiento trágico, pues no se resuelven ni se sintetizan, sino que, en relación constante, configuran el espíritu griego que posibilitó la emergencia de la filosofía.

Ahora bien, la condición de lo trágico evidencia la existencia de dos clases de sufrimientos y sufridos según la visión del mundo que los configure. *“Los que sufren por la sobreabundancia de vida”*, aquellos que hacen una afirmación del sufrimiento y del éxtasis una condición. Y *“los que, por el contrario, sufren por un empobrecimiento de vida”*⁸⁶⁵, quienes consideran la ebriedad como una debilidad y utilizan el sufrimiento como un recurso para condenar a la vida, buscando así “resolver” su complejidad y contradicciones. Esta imagen respecto a lo contradictorio y complejo de la existencia y su posible “solución”, no hace más que someter la vida al imperio de lo negativo, nociones ajenas totalmente a la visión de lo trágico. Por ello Zaratustra afirma: *“algo más elevado que cualquier reconciliación”*⁸⁶⁶. Con Dionisios se afirma que todo lo que se nos presenta, así sea el más hosco sufrimiento, es fuerza liberadora y de éxtasis. Con ello concebimos que lo trágico es la afirmación múltiple o pluralista, como lo enuncia Deleuze: *“(…) se comprenderá mejor si se piensa en las dificultades que existen en hacer de todo un objeto de afirmación. Es preciso el esfuerzo y el genio del pluralismo, el poder de las metamorfosis, la laceración dionisiaca”*⁸⁶⁷. Es decir, que lo trágico se encuentra solamente en lo múltiple, en lo diverso, en la afirmación como tal, pues se está siempre en la condición y en la disposición de asumir lo que se nos presenta de la mejor manera posible, con alegría, sin culpa ni arrepentimiento. Al ser seres no fijados estamos abiertos

⁸⁶⁵ *El caso Wagner. Nosotros los Antípodas*, p. 912. Es este un comentario más abreviado del aforismo § 370 de *La gaya ciencia* sobre “¿Qué en el romanticismo?” (*La gaya ciencia*, p. 884).

⁸⁶⁶ *Así habló Zaratustra, segunda parte. De la redención*, p. 158.

⁸⁶⁷ *Nietzsche y la filosofía*, pp. 28-29.

al mundo en todo sentido, no debe haber ni discurso ni acción predeterminada que ciña nuestros actos y nuestros pensamientos de manera absoluta y para siempre; lo que define lo trágico es la jovialidad de lo múltiple. Aquí se expresa una forma de vida, una tipología valorativa, aún más, se puede afirmar que es la vida en toda su plenitud⁸⁶⁸, en toda su exuberancia y sobreabundancia.

Se comprende porque para quien ha asumido la vida como un principio regulador el espíritu trágico no puede pasar desapercibido, éste es a su vez la condición y la expresión más contundente de lo vivo. En las tragedias de Sófocles⁸⁶⁹, por ejemplo, todos los héroes trágicos afirman y aumentan continuamente su potencia, pero reconocen y aceptan la presencia continua y siempre posible del azar, del destino, de lo inesperado que perfectamente los podría aniquilar. Esto antes que hacerles sentir que la vida no tiene valor alguno (porque no era segura ni estable), lo que producía en ellos es la comprensión de que debían estar siempre listos para el juego del azar, que debían expresar la vida hasta donde les fuera posible y que debían aceptar las desgracias o lo desagradable o lo inesperado como parte de lo fundamental de la vida, como eso indescifrable⁸⁷⁰ que se escapa a nuestro control, pero que siempre se manifiesta.

Concluamos este aspecto de la primera pregunta vinculando al espíritu trágico con el problema de la salud y la enfermedad. En su texto *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche discute acerca de las *fuerzas curativas profilácticas*⁸⁷¹, haciendo referencia a

⁸⁶⁸ “No se ha comprendido que lo trágico era pura y múltiple positividad (...) La afirmación es lo trágico pues afirma el azar, y del azar la necesidad”. (DELEUZE. *Op. cit.*, p. 32).

⁸⁶⁹ *La visión dionisiaca del mundo*, § 3: “En dos tipos se muestra de manera óptima cómo se podía volver a vivir ahora en el periodo trágico del mundo griego: en Esquilo y en Sófocles. Lo sublime se le aparece al primero, en cuanto pensador, preferentemente en la justicia grandiosa. El ser humano y la divinidad se hallan en él es una estrechísima comunidad subjetiva: lo divino, lo justo, lo moral y lo feliz están para él unilateralmente entrelazados entre sí”. (*La visión dionisiaca del mundo*, p. 470).

⁸⁷⁰ NF – 1871, 12[1]: “También toda la vida instintiva, el juego de sentimientos, sensaciones, afectos, actos de voluntad —como yo debo objetar aquí a Schopenhauer— nos son conocidos, si nos examinamos a nosotros mismos con la misma exactitud, sólo como representación, no en su esencia: y podemos decir aquí también que incluso la «voluntad» de Schopenhauer no es nada más que la forma fenoménica más universal de algo que, por lo demás, a nosotros nos resulta indescifrable”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p.302).

⁸⁷¹ GT, § 21: “[...] entonces tenemos que acordarnos de la enorme violencia de la tragedia, una violencia que excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo; sólo sentiremos su valor supremo sí, como entre los griegos, esa violencia se nos presenta como la síntesis de todas las fuerzas curativas profilácticas, como la mediadora soberana entre las cualidades más fuertes y en sí más funestas del pueblo”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 423).

los fenómenos mediante los cuales las personas pueden alcanzar cierta seguridad relativa frente a la incertidumbre de la existencia propia. Estas fuerzas son curativas porque nos salvan de la incertidumbre que es la vida, y profilácticas en tanto que nos ayudan, así sea de manera temporal, a no sufrir de nuevo sus embates, a prevenirlos. Para Nietzsche, como puede anticiparse, una de las fuerzas curativas de las que se ha dotado la humanidad es justamente la que se expresa con la concepción de la tragedia para los griegos. Fueron ellos los que conocieron y se enfrentaron a esa abismática profundidad que disuelve la realidad, y sometidos a los avatares históricos, trasfiguraron todo lo terrible y horroroso en belleza sufriente al escoger las fuerzas vitales por encima de la disolución budista. Emerge en el horizonte la idea de salud y la de enfermedad, pues, si curativo es procurar la salud al ponerse a salvo de la incertidumbre de la existencia⁸⁷², en lo temporal en que ello es posible, curativo también es reconocer que tal seguridad y garantía están siempre en peligro de ser desintegradas, y que lo más seguro en nuestra propia existencia es la condición de incertidumbre que la configura. La enfermedad es justamente negar esa condición y enmascararla bajo ideales que pretendan invisibilizar o rechazar el trasfondo de esa abismal profundidad que la constituye.

Ahora bien, respecto a la segunda pregunta, que interroga por las condiciones de disolución de lo trágico en el mundo griego, y a la luz del panorama que hemos descrito en las líneas anteriores sobre la naturaleza y carácter de dicho espíritu, se entiende que lo trágico determina un saber especial, un saber que comprende lo horroroso⁸⁷³, pero que, al mismo tiempo, en medio de ello, pretende afirmar la potencia del cuerpo como la del pensamiento. A ello se le opone la actitud del socratismo, en la que Nietzsche

⁸⁷² Este elemento curativo implica reconocer que es esta una falsa ilusión, pero necesaria, se convierte esa ilusión en la medicina que nos permite atravesar y convivir con la incertidumbre. NF – 1870, 6[9]: “La convicción de la necesidad de la ilusión es una medicina”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 151), NF – 1870, 5[102]: “Hay en esto una necesidad del sufrimiento — pero también una consolación”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 142).

⁸⁷³ Nietzsche se refiere a esta sabiduría como GT, § 10: “la doctrina mística de la tragedia: el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que se pueda romper el hechizo de la individuación, como presagio de una unidad restablecida”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 375). Ver también NF – 1871, 7[122] (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, pp. 177 – 181).

encuentra un tipo de conocimiento que expresa una fisiología⁸⁷⁴, y una tipología de vida. Así Nietzsche nos lo dice:

“Ese *consensus sapientium* — esto lo he entendido cada vez mejor — lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: dicho consenso prueba más bien que ellos mismos, esos muy sabios, coincidían *fisiológicamente* en alguna cosa, para adoptar — para *tener que* adoptar — la misma actitud negativa ante la vida”⁸⁷⁵.

Son sus características físicas las que determinan sus consideraciones epistemológicas y, por lo tanto, su valoración de la vida. Fijémonos un poco más detenidamente en las características decadentes de la fisiología de Sócrates. En *Crepúsculo de los ídolos* se afirma: “Sócrates pertenecía, por su ascendencia, a lo más bajo del pueblo: Sócrates era plebe. Se sabe, incluso se ve todavía, qué feo era. Más la felicidad, en sí una objetivación, es entre los griegos casi una refutación”⁸⁷⁶. Nietzsche es muy radical en este sentido al afirmar que sólo un cuerpo fuerte y bello puede producir pensamientos fuertes y bellos; y ese no era el caso de Sócrates⁸⁷⁷, todo lo contrario: la filosofía socrática y platónica insisten siempre en la importancia y supremacía de una belleza interior (del alma), en oposición a lo pasajero y superficial de una belleza exterior (del cuerpo). Incluso de Teeteto, que era un joven feo (parecido a Sócrates), se afirma que, por haber formado en su alma bellos discursos, era también un hombre bello. Para nuestro filósofo, un discurso “bello” que ha sido generado por un cuerpo feo no puede ser más que un discurso del resentimiento. Y esa belleza no puede ser más que, también,

⁸⁷⁴ GT, *Ensayo de autocrítica* § 4: “¿Y si, por otra parte y viceversa, los griegos, precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad, se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y la logicización del mundo, es decir, se hicieron a la vez «más serenos» y «más científicos»? ¿Cómo?, ¿y si tal vez, a pesar de todas las «ideas modernas» y los prejuicios del gusto democrático, pudieran la victoria del *optimismo*, la *racionalidad* que ha llegado a ser predominante, el *utilitarismo* práctico y teórico, al igual que la democracia misma, de la que es coetáneo, - ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica?” (*El nacimiento de la tragedia*, p. 332).

⁸⁷⁵ *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates* § 2, p. 626.

⁸⁷⁶ *Ídem.*, p. 626.

⁸⁷⁷ Señala Joan B. Llinares en un pie de página de la traducción que hace de *Crepúsculo de los ídolos*, en el tomo IV que la editorial Tecnos hizo de las *Obras completas* de Nietzsche lo siguiente: “Nietzsche retoca la anécdota referida por Cicerón (*Disputaciones tusculanas*, IV, 37, 80) según la cual, estando de visita en Atenas en cierta ocasión el fisonomista Tracio Zopiro, en una reunión, en la que estaba presente Sócrates, le atribuyó muchos vicios basándose en los rasgos de su fisonomía. Al provocar las risas de los demás, que no reconocían tales vicios en Sócrates, fue este quien salió en defensa de Zopiro, afirmando que tales vicios habían sido, en efecto, innatos en él, pero que se había librado de ellos mediante el uso de la razón. Nietzsche cita la anécdota a partir de la obra de LICHTENBERG (1867). *Ueber Physiognomik*, de *Vermischte Schriften*, Gottingen, ejemplar que tenía en su biblioteca”. (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 626).

una verdad-ilusión, una verdad que turba las relaciones y que asume dicha belleza como una distancia con lo real. Es por eso que las experiencias estéticas del socratismo y el platonismo son ideales, es decir, no pueden soportar las formas y configuraciones de lo real.

Es preciso señalar que, desde los pasajes finales de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche señala que su interés es su propia época de la que la cultura de la época trágica de los griegos le sirve solo como espejo. Es decir que, aunque teoriza sobre la Antigüedad, tiene su ojo puesto sobre su momento histórico y es a él al que van dirigidas todas sus reflexiones. Se entiende porque, caracterizando su época es como identifica que el ideal que la define, es la del hombre teórico, quien se vuelca sobre el conocimiento y establece a la ciencia como su más elevada expresión, haciendo que la vida gire en torno a ella. Razón por la cual se explica que en la mirada genealógica de Nietzsche se ubique al fundador de este tipo de cultura, al hombre que le da inicio, Sócrates y el socratismo. Con Sócrates se alimenta un optimismo desbordado en la razón y el conocimiento, que nos hace pensar que nada se puede contra él, ya que su poder lo supera todo⁸⁷⁸. Ese optimismo le hace pensar que el mundo entero se abrirá a sus investigaciones, a su deseo de verdad y a su afán de conocimiento. Al final este impulso y este afán lo llevará, irremisiblemente, al fracaso, pues sabemos -desde el espíritu trágico- que se enfrentarán a una única realidad, la de descubrir que la idea de verdad no es más que una construcción y convención social que se soporta en la nada⁸⁷⁹.

Sócrates como hombre teórico, como hombre dialéctico inicia la decadencia del espíritu griego, haciendo del hombre un animal doméstico, destruyendo su fiereza,

⁸⁷⁸ GT, §18: "¡Y ahora uno debe no ocultarse lo que está escondido en el seno de esa cultura socrática! ¡Un optimismo que se cree que no tiene límites ni barreras!". (*El nacimiento de la tragedia*, p. 410).

⁸⁷⁹ GT, §15: "Pero ahora la ciencia, espoleada por su poderosa ilusión, corre de manera imparable hasta sus propios límites, en los cuales fracasa su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no se ve en absoluto como se podría medir completamente ese círculo, el ser humano noble y dotado se encuentra incluso antes de la mitad de su existencia y de una manera inevitable con tales puntos límites de la periferia, donde mira fijamente lo que no se puede ya dilucidar. Cuando aquí ve, para su propio horror, como la lógica se enrosca en esos límites sobre sí misma y acaba por morderse la cola – entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, simplemente para que se pueda soportar, necesita del arte como protección y remedio". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 398). NF – 1873, 29[7]: "Sin la no-verdad no hay ni sociedad ni cultura. El conflicto trágico. Todo lo bueno y bello depende de la ilusión: la verdad mata – más aun, se mata a sí misma (en cuanto que reconoce que su fundamento es el error)". (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 488).

quitándole sus uñas y sus garras. La vida se convierte en una lección de moral; la virtud, se hace objetivo de aprendizaje en las escuelas, una doctrina demostrada por la dialéctica. La fórmula socrática establece que la virtud es sabiduría, y por ello, el pecado consiste en ser ignorante y la virtud hace feliz al hombre. Son estos tres principios que caracterizan al hombre teórico los que para Nietzsche representan la muerte del espíritu trágico que promovió y realizó Sócrates⁸⁸⁰. La influencia de este personaje, calificado como decadente, se extiende ahora por todo el mundo griego como una oscuridad que se prolonga infinitamente y cubre los luminosos rayos del sol. Desde este momento la ciencia se transforma en el eje del mundo, ella se convierte en el más ilustre antagonista de la concepción trágica de la vida y de la existencia. Como lo diagnóstica Nietzsche, parado en la fuerza trágica de los griegos, cuando el saber de una época se logifica⁸⁸¹, se sistematiza y se dogmatiza, la cultura de aquella época muere.

¿Cómo muere la tragedia? Para Nietzsche Sócrates es quien encarna la tendencia antidionisiaca que empezaba a expandirse en la cultura griega. No olvidemos que la tragedia se configuraba a partir de la relación entre las fuerzas apolínea y dionisiaca, que, si bien se diferencian y se oponen, se necesitan mutuamente⁸⁸². La cultura griega péndula entre estas dos fuerzas⁸⁸³. Cuando se introdujo el elemento discursivo en el drama trágico, y con ello se hizo más racional y más sometido a la lógica, conquistando más terreno, acallando el coro y lo que este expresaba, fue muriendo la tragedia. Se impedía expresar el fondo dionisiaco en las formas de lo apolíneo, de alguna forma se perdía un equilibrio que le permitía al hombre enfrentar y afrontar la existencia. Pero que

⁸⁸⁰ ST: "Todo el mundo conoce las tesis socráticas «la virtud es el saber: se peca solamente por ignorancia. El virtuoso es feliz». En esas tres formas fundamentales del optimismo se halla la muerte de la tragedia pesimista". (*Sócrates y la tragedia*, p. 459).

⁸⁸¹ NF - 1887, 9[91]: "La vida está fundada sobre el presupuesto de la creencia en lo permanente y lo que retorna regularmente; cuanto más poderosa es la vida tanto más amplio tiene que ser el mundo previsible, por así decirlo, *hecho ente*. Logificación, racionalización, sistematización, como medios auxiliares de la vida". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 261).

⁸⁸² GT, § 4: "Y, ¡fijémonos bien! ¡Apolo no podía vivir sin Dioniso! ¡Lo «titánico» y lo «bárbaro» eran, en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!". (*El nacimiento de la tragedia*, p. 350).

⁸⁸³ GT, § 4: "[...] como lo dionisiaco y lo apolíneo, mediante partos siempre nuevos y sucesivos, e intensificándose mutuamente, han dominado el ser helénico: como de la edad de «acero», con sus luchas de titanes y su ruda filosofía popular, se desarrolló, bajo el gobierno de la pulsión apolínea de belleza, el mundo homérico, como la invasora corriente de lo dionisiaco se volvió a engullir esa magnificencia «ingenua», y como frente a este nuevo poder lo apolíneo se eleva a la majestad inflexible del arte dórico y de la consideración dórica del mundo". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 350)

no se crea que este desbalance significa el dominio y el exceso de lo apolíneo, porque según hemos afirmado en líneas anteriores, si se abandona lo dionisiaco, lo apolíneo también se desplaza, pues uno depende de lo otro⁸⁸⁴. Hay algo singular en la desaparición del espíritu trágico, por un lado, se da de manera muy brusca⁸⁸⁵ y no paulatina como suele darse en otras expresiones artísticas, y por otro lado, y como causa de lo anterior, esa desaparición tiene un fondo fisiológico fundamental. La dinámica de enfrentar el caos, de mirarlo a la cara y traducirlo desde lo apolíneo exige mucha fuerza y capacidad para no quedar petrificado, requiere de un cuerpo que sea capaz de medirse en fuerza y transfigurar el sufrimiento. Pero inevitablemente no es posible sostener y mantener el equilibrio, dado lo grande y poderoso de la misma tragedia. Pues enfrentarse al caos va generando una debilidad intrínseca⁸⁸⁶.

El agente que genera esta desaparición, Sócrates, busca también sortear el fondo abismal de la existencia, pero la manera en que lo hace es expandir una tendencia antidionisiaca que ya estaba presente en la cultura griega⁸⁸⁷, por efecto de un desgaste, de un agotamiento producto del enfrentamiento con el caos. Sócrates buscaba ganar mayor seguridad y evitar la falta de firmeza, de garantía, de tranquilidad. Este impulso antidionisiaco es una agresión directa al instinto y a lo espontáneo, condiciones desde las cuales se había expresado el arte trágico y su cultura. Importaba a Sócrates el correcto discernimiento, el uso adecuado de la lógica, el conocimiento como regulador bajo el cual se sancionaban las creaciones y actuaciones de los hombres, de manera que se garantizaba que se ajustaran a una regla y así lograr la seguridad⁸⁸⁸. Aquí se expresa en el socratismo el impulso a la verdad que la idea del lenguaje, más allá de una metáfora,

⁸⁸⁴ Cuando en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche le reprocha a Eurípides haber desplazado lo dionisiaco, le dice que (GT, § 10): “ya que tú habías abandonado a Dioniso, también Apolo te abandonó a ti” (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 377), está afirmando el hecho de que desplazando lo dionisiaco, lo apolíneo también se ve desplazado.

⁸⁸⁵ GT, § 11: “La tragedia griega pereció de manera distinta que todos los otros géneros artísticos antiguos, hermanos suyos: murió suicidándose, a consecuencia de un conflicto insoluble, esto es, de manera trágica, mientras que todos ellos se extinguieron a edad avanzada, con la más hermosa y sosegada de las muertes”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 378).

⁸⁸⁶ NF – 1869/1870, 3[6] “La muerte del drama musical es terrible: no tiene ninguna noble descendencia. Esto indica una debilidad en su esencia”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 99).

⁸⁸⁷ GT, § 14: “[...] incluso antes de Sócrates actuó ya una tendencia antidionisiaca, que solo en él adquiere una expresión inauditamente grandiosa [...]”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 393).

⁸⁸⁸ “En Sócrates penetra el principio de la ciencia: y con ella lucha contra el inconsciente y por su aniquilación”. NF – 1869, 1[27] (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 69).

trae consigo, pues se nos enseña a movernos dentro del juego de conceptos⁸⁸⁹ y palabras que han de ser enunciadas de manera precisa y correcta, según reglas establecidas. Por eso el lenguaje y el discurso son las herramientas del paradigma socrático. Por ello el que sabe (para Sócrates el saber era cuestión de la razón y el intelecto) obra de forma correcta, y por lo tanto, es feliz. El estado de tranquilidad absoluto está en la verdad, que salva al hombre de la incertidumbre y las angustias de la vida; sobre todo porque esa verdad es fija y absoluta, y todos acceden a ella. Este es el optimismo con el que se nos presenta Sócrates y el socratismo, del que se impregna la dialéctica por oposición a la tragedia, que es pesimista⁸⁹⁰. Con esta perspectiva la sabiduría trágica perecía y todo lo caótico, lo incierto, lo no firme pasaba a ser un error, era descartado creando una sensación de seguridad⁸⁹¹ que dominó sobre la sensación incómoda de mirar al abismo.

El impulso antidionisiaco, en síntesis, siempre está presente, pero la cultura griega supo mantenerlo en un segundo plano porque era capaz de soportar la incertidumbre⁸⁹² a grandes dosis. Aflora con Sócrates ese deseo por acabar con la tragedia griega y la capacidad de mirar de frente al abismo y la oscuridad que ella traía consigo, mirada sufriente que quiere esquivarse. Esto genera un debilitamiento de la salud de la cultura griega, un debilitamiento de su cuerpo que es incapaz ahora de soportar la “enfermedad” de la existencia. Por ello busca más elevadas seguridades y garantías que la arrojan al impulso hacia una verdad clausurada y rígida, a la vez que inflexible, que configura el mundo conceptual.

De este modo entonces la vida pierde su savia, su consistencia, su tesitura, su poder, y queda quebrantada y supeditada a las fuerzas más reactivas de que son capaces

⁸⁸⁹ NF -1870, 6[14]: “Creencia que en el concepto se encuentra la esencia de las cosas: la idea platónica. De ahí deriva la metafísica de la lógica: identidad de pensar y ser”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 152).

⁸⁹⁰ *Escritos preparatorios*,: “La tragedia, surgida del hondo manantial de la compasión, es, por su esencia, pesimista. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. [...] La dialéctica, por el contrario es, desde el fondo de su ser, optimista: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de contabilidad han de cuadrar sin dejar resto: ella niega todo lo que no puede analizar conceptualmente”. (*Sócrates y la tragedia*, p. 459).

⁸⁹¹ GT, § 15: “[...] Sócrates es el modelo del optimismo teórico, que, en la arriba designada creencia en la sondeabilidad de la naturaleza de las cosas, otorga al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y detecta en el error el mal en sí”. (*El nacimiento de la tragedia*, p. 397).

⁸⁹² GT, § 38: “¡cuanto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello!”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 438).

los hombres. No nos resta más que la demanda por una renovación⁸⁹³, es decir, para Nietzsche hace falta una nueva barbarie que haga retoñar los impulsos dionisiacos, que despierten otra vez las energías dormidas, las fuerzas elementales que dan el impulso vital a las generaciones, que limpie al hombre del virus de la sabiduría, ese *crimen contra el orden natural* y de la conciencia moral, esa *patológica manifestación del intelecto*⁸⁹⁴. Nos lo dice el mismo Deleuze⁸⁹⁵ al referirse a la visión dialéctica del mundo introducida por Sócrates, cuando afirma que esta expresa un temor profundo frente a lo negativo, a lo opuesto, a lo contrario, que no es más que la manifestación de la falta de fuerza y de la impotencia.

Se impone pues, la visión dialéctica que piensa lo trágico como negativo, como malo, como contradictorio. Estos referentes, que sitúan una tipología de conocimiento - en este caso el lógico matemático deductivo- en el centro del mundo griego⁸⁹⁶, los encontramos no sólo expuestos en su estudio sobre la cultura, sobre la literatura, sobre la filosofía, desde donde desarrolla su particular óptica, sino también presentes, de manera clara, en la crítica a las categorías tradicionales desde su relación con las ciencias de la naturaleza. El mundo de los griegos le confirmó el valor que era preciso restituirle a la vida, y por ello se acercó a las ciencias de la naturaleza, donde encontró igualmente expresada esa perspectiva axiológica. Si es la vida la que descubre Nietzsche en su mirada a lo trágico en la cultura griega, no puede si no presentarse como absolutamente consecuente que la filosofía sea pensada con relación a lo fisiológico y a

⁸⁹³ NF -1871, 9[30]: "La posición respecto a nuestros periodos culturales: nosotros aspiramos de nuevo a la salud". (*Fragmentos póstumos*. Vol. I, p. 254).

⁸⁹⁴ GD, § 9: "Cuando se tiene necesidad de hacer de la *razón* un tirano, como hizo Sócrates, tiene que haber un peligro no pequeño de que otra cosa haga de tirano. Entonces se adivinó la racionalidad como *salvadora*, ni Sócrates ni sus «enfermos» eran libres de ser racionales, — era *de rigueur* [de rigor], era su *último* remedio. El fanatismo con que toda la reflexión griega se lanza a la racionalidad delata una situación crítica: se estaba en peligro, se tenía una única elección: o bien perecer o bien - ser *absurdamente racionales*... El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón esta patológicamente condicionado; de igual modo su aprecio de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: es necesario imitar a Sócrates y colocar aquí de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una *luz diurna* — la luz diurna de la razón. Es necesario, a toda costa, ser inteligente, claro, lúcido: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce *hacia abajo*...". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 629).

⁸⁹⁵ Nietzsche y la filosofía, p. 22 ss.

⁸⁹⁶ Siendo ello la causa de la decadencia del espíritu trágico, que es para Nietzsche el que más supo comprender la importancia de aquilatar y afirmar la vida como potencia a la que deben servir el conocimiento, la salud, la educación, etc.

lo médico, y, por lo tanto, la enfermedad y la salud sean ópticas desde las cuales se asume y se vive el pensamiento y la existencia.

2.2 Enfermedad y salud en Nietzsche

Considero que hasta el momento se ha logrado visibilizar el tejido que configura genealógicamente la presencia de los conceptos de salud y enfermedad en el pensamiento de nuestro filósofo. Nos parece importante no sólo desarrollar la doble óptica propuesta, como posibilidad o condición del pensamiento y como categoría explicativa e idea reguladora, sino que también es pertinente, en procura de establecer el carácter particular que estos conceptos tienen en el pensamiento de Nietzsche, haber establecido las condiciones a partir de las cuales emergieron, señalando el vínculo con una cultura a la que amó y admiró tanto como la griega y en ella a su concepto de lo trágico. Vamos entonces a abordar la enfermedad en Nietzsche desde la doble óptica propuesta no sin antes contextualizar las condiciones históricas en las que se empezó a hablar de ella.

La enfermedad en el pensamiento de Nietzsche se ha ido configurando en una óptica desde el mismo momento de su caída y colapso, atravesando su muerte en 1900, hasta convertirla en un lente necesario sin el cual no se comprende su filosofía actualmente. Pasamos de considerar la particular situación de la enfermedad de Nietzsche al enfocarnos en el fenómeno “Nietzsche enfermo”⁸⁹⁷. Su enfermedad era objeto de intriga en los círculos alemanes desde finales del siglo XIX. Hay artículos publicados en diarios entre los años 1895 a 1899⁸⁹⁸ que hacen referencia al asunto. Pero es su hermana, Elizabeth Förster, Nietzsche quien habla primero de ello y toma la vocería en un artículo titulado *Die Krankheit Friedrich Nietzsches: Die Zukunft*, que sale a la luz en Berlín en 1900, aquí intenta ella de manera intensa y denodada enmarcar la enfermedad de tal suerte que no pueda asociársela a su obra y corra con ello el riesgo

⁸⁹⁷ Véase de SANTIAGO GUERVÓS (2022). “Elisabeth Förster Nietzsche, «La enfermedad de Friedrich Nietzsche». Traducción, notas e informe bibliográfico sobre la enfermedad de F. Nietzsche”, en: *Estudios Nietzsche*, (22), pp. 213-243, p. 215. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi22.1561>

⁸⁹⁸ Por ejemplo, el artículo, «Die Krankheit Friedrichs Nietzsche» (sic), fue publicado en la revista *Die Zukunft*, Berlín 6 de enero de 1900, vol 30, pp. 9 - 27.

de ser considerada como el producto de una locura⁸⁹⁹. A partir de ese momento se difunden amplias y numerosas referencias, análisis, especulaciones, estudios médicos osados y otros reposados sobre la enfermedad de Nietzsche ya que todos buscan darle un nombre a su enfermedad y un origen. La mirada que domina es, en principio, la médico-científica, que no la vincula de ninguna manera a su pensamiento. Será solo en 1936 cuando, por vez primera, un psiquiatra reflexione seriamente sobre la enfermedad de Nietzsche: se trata de Karl Jaspers, quien en su texto *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*, dedica todo un capítulo a la enfermedad del filósofo alemán, planteando un doble movimiento. Por un lado, quiere despejar todo aquello que entorpezca la comprensión sobre el pensamiento de Nietzsche y que se relacione con la enfermedad. Pero, por otro lado y al mismo tiempo, reconoce y es consciente del rol que la enfermedad tiene en la filosofía nietzscheana⁹⁰⁰. Nos dice que: “la enfermedad parece convertirse en un momento de sentido positivo, una expresión creativa del ser, una revelación inmediata de algo que de otro modo habría permanecido inaccesible”⁹⁰¹. Se propone “limpiar” de toda esa óptica patológica el pensamiento de Nietzsche y evitar que se piense que su obra es el resultado de un enfermo, relegando estos asuntos a un campo exclusivamente médico y clínico, pero su esfuerzo se empaña cuando reconoce que no es posible establecer una filosofía pura, separada y sana del pensamiento de quien la produce. Poco a poco “el centro de gravedad se desplaza de la enfermedad de Nietzsche a la enfermedad según Nietzsche”⁹⁰². Jaspers se encuentra cara a cara con su presencia determinante sin la cual no es posible entender el pensamiento del filósofo, y se pregunta, entonces, sobre su sentido trascendente. Sin embargo, Jaspers no renuncia a su ropaje de médico psiquiatra y hace convivir el sentido particular de la enfermedad con la mirada clínica que se hace presente en su interpretación⁹⁰³. Es esta tan solo una

⁸⁹⁹ “Christian Niemeyer, en un estudio reciente, «Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Krankengeschichte ihres Bruders...», analiza hasta seis versiones distintas de EFN sobre la naturaleza de la enfermedad de Nietzsche durante el periodo de 1900 a 1935, en las que trata de evitar la palabra maldita: «sífilis» y las elucubraciones sobre la infección sifilítica como probable origen del colapso mental”. (de SANTIAGO GUERVÓS. *Op. cit.*, p. 222).

⁹⁰⁰ SCOLARI (2022). “Enfermedad, sufrimiento, pensamiento. Nietzsche y la existencia humana”, en: *Estudios Nietzsche*, (22), pp. 133-156, <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi22.14222>

⁹⁰¹ JASPERS (2003). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires, Editorial Panamericana, p. 114.

⁹⁰² SANTIAGO GUERVÓS. *Op. cit.*, p. 231.

⁹⁰³ SCOLARI. *Op. cit.*, p.134.

de las tantas formas complejas e intrincadas en que la relación de la enfermedad y el pensamiento de Nietzsche ha discurrido en los diversos análisis que cada vez cobran mayor fuerza al penetrar el pensamiento del filósofo alemán y que en la actualidad están marcando un horizonte reflexivo a la que esta disertación se circunscribe.

2.2.1 La enfermedad como condición

2.2.1.1 El pensamiento como expresión en Nietzsche

Para comprender lo que sucede con el concepto de enfermedad y con la enfermedad como condición, debemos acercarnos a lo que ocurre con el pensamiento de Nietzsche. Es innegable que persiste en la filosofía nietzscheana una crítica a lo que ha sido la tradición filosófica, lo cual significa -según su óptica de análisis- que ello es directamente una crítica a los filósofos que son la carne y la sangre de tan afamado cadáver. El mayor síntoma de ello tiene que ver con el comportamiento de estos filósofos frente a la cada vez más amplia y extensa atmósfera nihilista que caracteriza la época. ¿A dónde conduce tal acontecimiento al filósofo? ¿Se mantendrá como un espectador ocioso, lúcido pero impotente? ¿Debe seguir cumpliendo las exigencias de la época, que lo hace un tributario de las costumbres epistémicas consolidadas y fuera del alcance de toda duda? ¿Se mantendrá entonces pasivo, contemplativo, se hará analista y comentarista o entenderá el estímulo que contiene tal acontecimiento? Romper con estos hábitos, con esta semiótica de la moral adoptada por la tradición filosófica será el imperativo en Nietzsche cuando hace de la enfermedad una condición del pensamiento y una categoría explicativa e idea reguladora. Bien lo señala Pierre Klossowsky en su texto, *Nietzsche y el círculo vicioso*:

“Todo pensamiento que se deja sorprender por una vuelta a la pregunta, a partir de un acontecimiento íntimo o exterior, da cuenta de la capacidad para recomenzar. O bien retrocede hacia este lado, o bien pasa al otro con las declaraciones hechas en el intervalo. Es de acuerdo a esa lasitud o a esa

capacidad, ese retroceso, ese pasar más allá que Nietzsche juzga a los filósofos anteriores”⁹⁰⁴.

Si una exigencia del pensamiento aparece de manera imprevisible, ello se debe a que nace del comportamiento mismo. Es imposible según esto disociar lo que ocurre en el pensamiento de lo que ocurre en el cuerpo, y el concepto de síntoma nos permite entender la puesta en escena de esta unidad compleja. “*Un pensamiento que encierre al comportamiento y al pensamiento, o un comportamiento que encierre al pensamiento y al comportamiento mismo obedecen a un automatismo, que es ciertamente útil pues procura el afianzamiento de la seguridad, pero decadente cuando no permite la posibilidad de desplegar toda las fuerzas puestas en juego*”⁹⁰⁵. El escenario en que tanto pensamiento como comportamiento se juegan y que aquí hemos dispuesto de tal forma que lo reiterativo de uno no impida la expansión del otro ni de sí mismo nos permite comprender que lo que ocurre en el pensamiento de Nietzsche es que lo imprevisible se presenta como una necesidad que punza al pensamiento y al cuerpo para salir de su estado de automatismo, y que eso imprevisible se manifiesta de manera contundente en el cuerpo. ¿Qué es lo imprevisible en nuestro filósofo?, ¿qué es lo que altera su comportamiento y su pensamiento?, ¿qué lo saca del automatismo?, ¿qué lo hace romper con la tradición?, ¿no será acaso la enfermedad, ese imprevisible necesario que le permite a su cuerpo pensar? y ¿ese pensamiento imprevisible no se comporta de tal suerte que su crítica permite desvelar lo siempre oculto respecto a sí mismo y a lo demás?

Eso imprevisible se constituye en soberano e impulsa en el pensamiento un movimiento propio y particular, soberanía y movimiento que son las condiciones del filósofo, soberanía que como jerarquización se impone a otras afecciones o pasiones y las conduce, las domina y les traza coordenadas⁹⁰⁶. Es por ello por lo que, según la capacidad o el cansancio, juzga Nietzsche a los filósofos anteriores y traza su propia perspectiva.

“Sin duda hay muchos hombres en los que un impulso no se ha vuelto soberano: en estos no existen convicciones. Ésta es la primera característica: cada sistema coherente de un filósofo demuestra que lo dirige un impulso, que existe una sólida

⁹⁰⁴ KLOSSOWSKI (1969). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Editorial SEIX BARRAL S.A., p. 11.

⁹⁰⁵ *Ídem.*, p. 11.

⁹⁰⁶ KLOSSOWSKY. *Op. cit.*, p. 10.

jerarquía. A esto es a lo que se denomina «verdad». Y la sensación es experimentada [puede enunciarse] de la siguiente manera: con esta verdad estoy a la altura del «hombre»: el otro es una especie inferior a mí mismo, por lo menos en cuanto a conocimiento⁹⁰⁷.

Los sistemas de pensamiento que produjeron y legaron tanto Descartes, como Spinoza, Kant, y Hegel, no hubiesen sido posibles sino como expresión coherente de la jerarquía y la soberanía de sus pasiones respecto a la existencia⁹⁰⁸. Nietzsche nos dice, respecto a los filósofos que “(...) ellos no han sino obedecido la secreta preocupación por pronunciar los propios movimientos de su humor”⁹⁰⁹. “¿Qué han hecho Spinoza y Kant sino manifestar su propio impulso soberano?” Estos filósofos, a pesar de sus propias prédicas, nunca han cesado de pronunciar sus propios movimientos de humor, ellos no han hecho más que interpretar su propio impulso dominante⁹¹⁰.

Lo que esto testimonia es el hecho inevitable al que se está abocado cuando se trata de acometer la reflexión filosófica, y es la evidencia de que el pensamiento matiza el tono espléndido de nuestra alma y de nuestro cuerpo, que no podemos seguir escindiendo lo indivisible, pues todo pensamiento se revela como movimiento de humor, como tonalidad, como cuerpo. ¿Qué es entonces el acto de pensar para Nietzsche?, y aún más, ¿qué significa pensar en nuestro filósofo? Esta pregunta introduce dos conceptos que se contienen en su pensamiento y que permiten reflexionar lo que en él ocurre, se trata –nos lo refiere el mismo Klossowski- de la idea *de lo lúcido y lo delirante, también equiparable a la relación entre lo normal y lo patológico o entre lo sano y lo enfermo, o entre lo consciente e inconsciente*⁹¹¹. Este cuestionamiento se impone como un imperativo no sólo para reflexionar sobre la condición particular de Nietzsche, sino que en ella se expresa la posibilidad de entender el movimiento mismo de nuestros actos

⁹⁰⁷ KLOSSOWSKY. *Op. cit.*, p. 22.

⁹⁰⁸ KLOSSOWSKY. *Op. cit.*, p. 12.

⁹⁰⁹ *Ídem.*, p. 12.

⁹¹⁰ NF – 1883, 7[62]: “Pero también en los grandes filósofos está esta inocencia: ellos no son conscientes de que hablan de sí mismos — creen que se trata de la «verdad» — pero, en el fondo, se trata de ellos. O mejor: el instinto más poderoso en ellos se saca a sí mismo a la luz con la mayor falta de pudor y la inocencia de un instinto fundamental — ¡él quiere ser señor y, en la medida de lo posible, el fin de todas las cosas, de lo que sucede! El filósofo sólo es una especie de ocasión y posibilidad de que *el instinto tome de una vez la palabra*”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 190). Ver JGB § 6 (*Más allá del bien y del mal*, p. 300).

⁹¹¹ *El círculo vicioso*, p. 14.

y pensamientos. Debemos preguntar entonces: ¿qué es lo lúcido y qué es lo delirante en nuestros pensamientos y en nuestros actos? Pues se trata de comprender lo imprevisible que aconteciendo en el cuerpo es capaz de producir una óptica distinta del pensamiento. Si encontramos que justamente lo que acontece en el pensamiento de Nietzsche es la tensión entre lo lúcido y lo delirante, lo normal o lo patológico, entenderemos precisamente que lo lúcido sólo vale en la medida en que la oscuridad está siempre puesta en la escena, siempre está enfocada, o que lo normal sólo se piensa en su relación con lo patológico y se define por su vínculo mutuo. En otras palabras, toda luz proyecta una sombra. Esto que ocurre en el pensamiento y en el cuerpo de Nietzsche le permite ser entonces el único que se atreva a introducir lo que antes había sido desechado por la tradición filosófica, ese lado oscuro que se trasluce en su lenguaje como el combate al lenguaje tradicional e institucional, como el combate a la enseñanza de la realidad que demanda a la demostración como principio, un pensamiento delirante en tanto escapa a las condiciones de estrechez de lo reiterativo de nuestros pensamientos y nuestros comportamientos.

Cuando abordando el fenómeno del pensamiento Nietzsche expone lo que sucede con los filósofos, está igualmente criticando al filósofo enseñante, si por él entendemos a aquel que pretende al pensador que piensa y enseña para “cuidar” la condición humana. Nuestro pensador se opone a todo pensamiento que tan solo se conciba y se integre en una simple función del pensar como orden, quietud, espera, conciliación. Esa es la menos eficaz, ella justifica, más no subvierte, no delira e irrumpe. “*¿De qué sirve el pensamiento y la experiencia del filósofo cuando pueden usarse de fianza de la sociedad de la que provienen? Una sociedad se cree protegida y justificada por sus sabios y artistas*”⁹¹². Pero su existencia y la de sus obras lo que expresa es ese malestar que descompone, disuelve, diluye, malestar del que los filósofos no obtendrán ninguna recompensa pese a que se tomen su labor tan en serio. No hay frente a ello garantía.

El rechazo al sistema que se expresa en la forma en que acontece el pensamiento de Nietzsche implica que, si la filosofía se preocupa por la transmisión de problemas, no sobrepasará en nada el comentario oficial, reproduciendo su propia cultura. Para este

⁹¹² KLOSSOWSKY. *Op. cit.*, p. 12.

filósofo, el juicio sobre la cultura occidental está siempre influenciado por la pregunta persistente: *¿qué nuevas posibilidades pueden surgir de lo que hemos adquirido en términos de conocimiento, costumbres y hábitos?*⁹¹³. La respuesta a esta misma pregunta fue la propia manera de escribir, de pensar y de vivir en relación con sus contemporáneos. Entendamos que lo que la tradición filosófica se pregunta es, desde la moral, qué es lo verdadero y lo falso, qué es lo justo e injusto, ahora Nietzsche se lo plantea en los términos siguientes: ¿qué es lo enfermo y lo sano?

Vayamos al trabajo sobre el concepto de enfermedad y, por lo tanto, de salud desde la doble óptica que hemos planteado, como condición del pensamiento y como categoría explicativa e idea reguladora, no sin antes señalar que esta separación es tan solo formal, en tanto que con Nietzsche ambas dimensiones están íntimamente ligadas, hasta el punto que es casi una exigencia tratarlas de manera simultánea, es decir, que al abordar la enfermedad como condición del pensamiento se comprende la apertura a un horizonte reflexivo que pone a la enfermedad como una idea reguladora y categoría explicativa, de la misma forma que, al abordar la enfermedad a modo de categoría explicativa e idea reguladora, podremos desarrollar también el aspecto que la determina como condición de pensamiento.

2.2.1.2 La enfermedad como condición

La enfermedad y el dolor son fiel compañía para Nietzsche desde muy temprano, en la vida escolar. Esos primeros síntomas aparecen en 1856 manifiestos en intensos dolores de cabeza y ojos, razón por la cual y en reiteradas ocasiones, es enviado a su casa en vacaciones anticipadas. En Pforta, años después aparece el siguiente dictamen médico identificando migrañas, resfriados, reumatismo, etc.:

“Nietzsche es enviado a su casa convaleciente. Es un muchacho rechoncho y sanguíneo, con una mirada extrañamente fija, miope, presa de frecuentes dolores de cabeza. Su padre murió a causa de un reblandecimiento cerebral, siendo el hijo también de un hombre de edad avanzada, y Nietzsche fue engendrado por un padre

⁹¹³ KLOSSOWSKY. *Op. cit.*, p. 13.

ya enfermo. No hay síntomas graves por el momento. Pero debe vigilarse, a la vista de sus antecedentes”⁹¹⁴.

Estos dolores de cabeza se mantendrán de manera progresiva hasta 1872, año en que sale a la luz su obra *El nacimiento de la tragedia*, y primer año también de los dieciséis años de labor productiva y el último en donde su estado de salud será tolerable. Razón por la cual no cabe duda de la importancia que la enfermedad, el dolor y la salud juegan en su pensamiento y en su obra. Esta es una experiencia que guía su trabajo intelectual. Testimonio de este trasegar es una carta de 1882 a su amigo Rohde en la que le escribe, creyéndose por entero recuperado:

“¡Qué años! ¡Qué sufrimientos interminables! ¡Qué turbación, qué zozobra y abandono interiores! ¿Quién ha soportado tanto como yo? ¡Desde luego no Leopardi! Si, por tanto, hoy he *superado todo esto*, y experimentado la alegría de quien ha vencido y estoy lleno de nuevos proyectos difíciles — y, si me conozco bien, ¡con la perspectiva de otros sufrimientos y tragedias que me golpearán de manera aún más dura e íntima, y con el coraje de afrontarlos! —, quien puede tomárselo a mal conmigo, si considero buena mi medicina. *Mihi ipsi scripsi* — de acuerdo; y así cada uno debe hacer a su *manera* lo que sea mejor para él — ésta es mi moral: — la única que todavía me queda”.⁹¹⁵

Pese a lo optimista de su recuperación late en estas líneas el sino ineludible de estar sometido a los vaivenes de la enfermedad y el sufrimiento, frente al cual no puede sino hacer acopio de fuerza y entereza, de coraje y valor, algo que el mismo filósofo se abroga dada la experiencia que esta condición le prodiga, y los efectos que la convalecencia le procuran.

En febrero de 1865 tiene lugar el afamado episodio del cual se desprenden múltiples interpretaciones causales respecto al origen que desencadena la “parálisis progresiva” en 1889. Se trata de su visita a una casa de poca buena fama en Colonia, episodio que describe su amigo P. Deussen así:

“De pronto me contó Nietzsche al día siguiente, «me encontré rodeado por una media docena de criaturas vestidas de gasa y lentejuelas, que me miraban ávidamente. En principio quedé petrificado. Luego, instintivamente me dirigí hacia

⁹¹⁴ Apunte del registro de salud de la Escuela de Pforta, fechado en 1862, en: GENEVIÈRE BIANQUIS. (1959). *Nietzsche devant ses contemporains*. Mónaco, Editions du Rocher, p. 36.

⁹¹⁵ NIETZSCHE (2010). *Correspondencia* Vol. IV. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta S. A., p. 237.

un piano que me pareció el único ser dotado de sentimientos en aquella sociedad, y toqué algunos acordes. Estos disiparon mi estupor y gané la calle». Según este relato, y de acuerdo con lo que sé de Nietzsche, tiendo a pensar que pueden aplicársele las palabras que Steinhart nos dictaba en su biografía de Platón: *mulierem numquam attingit*⁹¹⁶.

Las consecuencias de este episodio que se narra tan anecdóticamente serán mucho más trascendentales de lo que en ese momento parecían, ya que para muchos la parálisis que se desencadenó en Turín y que fue diagnosticada en Basilea supuso para los facultativos una causa sifilítica, cuyo origen podría estar en esa visita.

En enero de 1876 su salud empeora tras haber dejado “(...) la peor, más dolorosa y más lúgubre navidad que he vivido tras de mí”⁹¹⁷, y se ve obligado a solicitar un permiso: “Mi cabeza está siempre mal, no puede leer ni escribir y he dejado todas las clases desde la semana pasada. ¡Una bella tortura!”⁹¹⁸. En 1877 regresa a sus labores docentes y es en ese año cuando empieza a dictarle a su discípulo y amigo Peter Gast las reelaboraciones de unas anotaciones que darán a luz su texto *Humano demasiado humano*. Aquí su vida de docente se va diluyendo, dando paso a la vida desbordante y vital del escritor. Pero con ello y la intensidad de su labor se va asomando los problemas en la visión que tanto le preocupan, y le escribe a Cósima Wagner:

“Después de que casi todo el año he intentado recobrar mi salud por todos los medios, en las últimas semanas me sometí a un cuidadoso y prolongado examen por parte de tres médicos excelentes. El resultado es todo lo triste que podía ser: los ojos son, con seguridad la causa de mis males, en especial de los terribles dolores de cabeza, se han constatado dos procesos inflamatorios y la ceguera parece inevitable, — si no sigo las duras prescripciones de todos los médicos: *no leer ni escribir absolutamente nada* en los próximos años. En este caso quizá *pueda* conservar el débil resplandor de visión que tengo. Así que se avecinan tiempos sombríos llenos de dolorosas decisiones para mí”⁹¹⁹.

Bajo estas condiciones pide la extensión de su licencia docente, contemplando la posibilidad de que sea a tiempo indefinido. Es también el tiempo de su ruptura con Wagner, que ya se presentía en el ambiente hostil con el que fue recibido su libro.

⁹¹⁶ DEUSSEN (1991). *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, Brock-haus, p. 26.

⁹¹⁷ *Correspondencia*. Vol. III, p. 130.

⁹¹⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 133.

⁹¹⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 254 - 255.

Humano demasiado humano, un libro que marca una ruptura significativa y simultáneamente una meticulosa reconstrucción de su pasado. Colli destaca que la escritura de este texto va acompañada de cuadernos que están abundantemente llenos de: “recuerdos personales, rápidamente anotados, que se remontan hasta la infancia o la primera juventud”⁹²⁰. Al iniciar el semestre académico de 1878 a 1879 escribe Nietzsche a su madre y hermana: “He superado valientemente la primera semana de clase. A cambio, cuando llegó la postal ayer domingo, estaba en la cama enfermo, la historia de siempre”⁹²¹. Ese semestre será interrumpido por constantes dificultades de salud, no ha pasado una semana escribe a su madre y hermana de nuevo: “Con gran *amargura*, ayer tuve que anular por primera vez la clase, ya que me encontraba mal desde el jueves por la noche”⁹²². Pero eso no le impide avanzar sobre la segunda parte de *Humano demasiado humano*, con toda la fuerza e ímpetu de su potencia creadora, como si la enfermedad le punzara a ello.

Desde enero de 1879 su correspondencia se torna en una sucesión permanente y continua de relatos sobre su enfermedad y de descripciones sobre como siente aminorada sus facultades, con la frase reiterada de “mi vida tiene más de *tortura* que de alivio”. Le comunica a su hermana y madre: “*Mala* semana. He perdido las ganas de relatar los pormenores. El tiempo ha sido muy desapacible. El estómago bien, el estilo de vida todo lo juicioso que es posible. La vista es suficiente, pero ya *no* para las clases, de la cabeza ni hablo (he tenido dolor de cabeza durante seis días, excepto cuando dormía)”⁹²³. Y días más tarde escribe: “Queridas mías, he sufrido desde la última vez de un modo indescriptible. Un ataque de cuatro días y otro de seis, ambos de la mayor virulencia”⁹²⁴. Realmente de ahora en adelante sus estados de salud y enfermedad harán de Nietzsche un filósofo errante en busca de buenos climas, geografía y atmósferas adecuadas, su

⁹²⁰ COLLI (1980). *Scritti su Nietzsche*. Adelphi, Milano, p. 80. Existe traducción al español de ROMERO MEDINA. (1983). *Introducción a Nietzsche*. México, Folios Ediciones, y que también publicaría la editorial Pretextos en el 2000.

⁹²¹ *Correspondencia*. Vol. III, p. 311.

⁹²² *Ídem.*, p. 311.

⁹²³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 332.

⁹²⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 333.

tiempo de escritura se mide entre los padecimientos y las convalecencias. Ese será su derrotero hasta el desenlace en enero de 1889 en Turín.

Lo que acontece entonces con el cuerpo de Nietzsche es de suma importancia para vislumbrar el proceso de elaboración de su pensamiento. Su cuerpo es el lenguaje que desinstitucionaliza el lenguaje dominante. Lo que le sucede nos señala algo, algo nos dice, ¿es la enfermedad que se nos muestra cómo camino? Lo que ocurre con la enfermedad, si asumimos que las fuerzas que se apoderan de nuestro cuerpo nos informan sobre su propia condición, disposición y destino, es que el dolor pone todo en una perspectiva distinta, y la enfermedad emerge entonces como el mecanismo de defensa del organismo frente a la disolución, comunicando la lucha por la preservación de la supuesta unidad de la persona que se ve en peligro frente a lo que sus conmociones le dispensan. Leamos algunos apartados de su correspondencia en donde habla de la enfermedad que padece:

“A Heinrich Köselitz en Venecia

<St. Moritz, 11 de septiembre de 1879>

(...) Ahora yo, en la mitad de mi vida, estoy tan «rodeado por la muerte» que puede atraparme en cualquier instante; dada la naturaleza de mi mal, debo pensar en una muerte repentina, por convulsiones (aunque yo preferiría cien veces una lenta y lúcida, durante la cual se pudiera aún hablar con los amigos). Ahora me siento como el más viejo de los hombres (...)⁹²⁵

“A Heinrich Köselitz en Venecia

<Naumburg 5 de octubre de 1879>

(...) No se imagina cuan fiel he seguido el programa de inactividad mental; y aquí tengo razones para ser fiel, ya que «detrás de los pensamientos se esconde el diablo» de un furioso ataque de dolor. El manusc<rito> que recibió usted procedente de St. M<oritz> ha costado tanto que quizá nadie que lo hubiera podido evitar lo habría escrito a este precio. Ahora me espanto muy a menudo especialmente cuando leo los pasajes más largos, a causa de los malos recuerdos⁹²⁶.

⁹²⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 377.

⁹²⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 384.

“A Malwida von Meysenbug

Naumburg, 14 de enero de 1880

A pesar de que escribir es para mí uno de los frutos más prohibidos, deseo que usted, a quien quiero y venero como a una hermana mayor, reciba otra carta mía — ¡y es posible que sea la última! Pues el tormento terrible y casi continuo de mi vida me hace ansiar el final y según algunos síntomas el ataque cerebral liberador está lo suficientemente cerca como para poder tener esperanzas. En cuanto suplicios y renunciaciones, mi vida en los últimos años puede ser comparada con la de los ascetas de cualquier época; a pesar de ello, he aprovechado muchos años para purificar y pulir mi alma — (...)”⁹²⁷.

“A. Otto Eiser en Fráncfort

Naumburg. <Comienzos de enero de 1880>

Querido señor doctor:

¡Gracias de corazón! Precisamente en estos días he pensado en usted y he deseado volver hablar con usted; pues para mí no hay nadie más digno de confianza. Pero para atreverme a una carta debo esperar de promedio cuatro semanas hasta que mi estado se hace *soportable* — ¡y después tengo todavía que expiarlo! Por eso le pido perdón si todo sigue como siempre — en silencio, pero con afecto.

Mi existencia es una *carga terrible*: la habría arrojado hace tiempo de mí si no hubiera hecho precisamente en ese estado de sufrimiento y de renuncia casi absoluta las pruebas y los experimentos más instructivos en el campo ético-espiritual — la alegría de esta sed de conocimiento me eleva a las alturas en las que venzo todo tormento ¡y con todo! Un dolor permanente, una sensación de semiparálisis, muy cercana al mareo, varias horas al día, que me hace difícil hablar y, para variar, violentos ataques (el último me hizo vomitar durante tres días y tres noches, ansié la muerte). ¡Sin poder leer! ¡No poder oír música! Estar solo y pasear, aire de montaña, dieta de leche y de huevos. Todos los remedios internos se han demostrado inútiles, ya no necesito más (...)

Mi *consuelo* son mis pensamientos y perspectivas. En mis caminos por aquí y allá garabateo algo en un papel, ya no escribo en el escritorio, amigos descifran mis garabatos (...)”⁹²⁸.

⁹²⁷ *Correspondencia*. Vol. IV, p. 54.

⁹²⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 53.

“A Franz Overbeck en Basilea

<Génova, segunda mitad de noviembre de 1880>

(...) Ahora tengo puestos todos mis anhelos e ilusiones en realizar una soledad ideal en una buhardilla, en la que pueda satisfacer todas esas exigencias necesarias y muy elementales de mi naturaleza, y que he aprendido a conocer a través de tantos y tantos sufrimientos. ¡Y quizá me salga bien! La lucha diaria contra mi dolor de cabeza y la ridícula diversidad de mis necesidades exigen una atención tan grande que me arriesgo a volverme *mezquino* — ahora bien, eso sirve de contrapeso a esos impulsos muy generales y de altos vuelos que me dominan tanto que, sin grandes contrapesos, perdería la razón. Me estoy reponiendo ahora de un ataque verdaderamente furioso y, apenas tras haberme quitado de encima tal sufrimiento de dos días, mi locura anda de nuevo, desde que me despierto por la mañana temprano, tras cosas totalmente increíbles, y no creo que a ningún habitante de buhardillas le haya alumbrado la aurora cosas tan agradables y deseables”⁹²⁹.

“A Franzisca y Elisabeth Nietzsche en Naumburg

<Sils-Maria, en torno al 9 de julio de 1881>

(...) Mi sistema nervioso, considerando el inmenso trabajo al que está sometido, es magnífico y es objeto de mi asombro, tan sensible como resistente: incluso los largos y agotadores sufrimientos, una profesión inadecuada y las curas más equivocadas no lo han dañado seriamente, más aún, en este último año se ha fortalecido y me ha permitido producir uno de los libros más valientes, más elevados y más meditados que haya salido jamás del cerebro y del corazón de un hombre. Si en Rocoaro me hubiese quitado la vida, conmigo hubiese muerto uno de los hombres más indómitos y más reflexivos, pero ciertamente no un desesperado. Mi padecimiento cerebral es muy difícil de juzgar, y en cuanto a los conocimientos científicos necesarios para hacerlo, soy superior a cualquier médico. Más aún, me siento ofendido en mi orgullo de científico cuando vosotras, por vuestra parte, me proponéis nuevas curas y pensáis que «no me ocupo de mi enfermedad» (...) Hasta ahora llevo sólo dos años curándome a mí mismo, y si cometí errores, siempre fue debido a que terminé por ceder a los solícitos consejos de los demás y he seguido haciendo pruebas (...) El hecho es que, de ahora en adelante, pretendo ser absolutamente el médico de mí mismo, y quiero que se diga de mí que también he sido un *buen* médico — y no solo para mí”⁹³⁰.

⁹²⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 92.

⁹³⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 136.

Ahora bien, se puede pensar también que esas fuerzas somáticas aparecen como disolventes y que con ello el lenguaje que comunica el cuerpo debe ser escuchado de forma muy atenta, de suerte que cuanto más nos dice el cuerpo es más necesario sospechar de la persona que ese cuerpo soporta, ya que ella quiere aliviar al cuerpo, quiere suprimirle tales estados de conmoción y evitarle la disolución moral de la persona, conservando la vida a costa de la vida misma.

Pero en Nietzsche la obra aún pendiente le obliga a escuchar al cuerpo por oposición a la persona y comprender que, si el cuerpo es en extremo doloroso, que, si su cerebro no hace más que mandarle señales de infortunio, entonces hay que entenderlo como un lenguaje que se hace oír al precio de la razón, de la persona y su equilibrio, de su salud. No olvidemos que a un gran sufrimiento se opone una gran capacidad de sufrir, como a la gran vehemencia del sentir se opone una extremada delicadeza nerviosa⁹³¹. Esto le lleva a apostarle a una nueva óptica que, en virtud de su propio organismo, de su sistema nervioso, no puede sino concederle al sufrimiento el valor de energía, y en ese sentido, el sufrimiento es solo vivible en tanto esté estrechamente relacionado con el goce, mientras desarrolle una exacerbada lucidez, pues aquí o mata el pensamiento o lo transforma en delirante.

“El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la conciencia: la que constituye ese código de signos que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo”⁹³².

Este horizonte nos sitúa en la crítica a la conciencia que Nietzsche establece, pues ella cifra los mensajes transmitidos por los impulsos. Descifrar implica, entonces, la inversión del significado que puede lograr un individuo. Pero obsérvese con cuidado cómo ese mensaje es atravesado por la cabeza –y ella está en posición vertical-, y el sentido se forma a partir de esta posición: arriba, abajo, adelante, atrás. Nietzsche sostiene que los estados corporales son datos auténticos que la conciencia no puede evadir⁹³³. Esta orientación presupone necesariamente la muerte de la centralidad⁹³⁴, del

⁹³¹ Nietzsche y el círculo vicioso, p. 12.

⁹³² KLOSSOWSKI. *Op. cit.*, p. 53.

⁹³³ KLOSSOWSKI. *Op. cit.*, p. 54.

⁹³⁴ NF – 1881, 16[7]: “—¡Habría que ver si en conjunto hasta ahora la razón, con su pretensión ilusoria de saberlo todo, de conocer el cuerpo, de «querer», ha contribuido más a conservar que a destruir! La

Yo pienso. Klossowski nos dice “(...) que cada convalecencia es una nueva ofensiva del cuerpo –del cuerpo repensado–”. Cada nueva restauración anuncia la presencia del cuerpo repensado, así, el cuerpo se desliga cada vez más de su propio ejecutor, mientras este último experimenta una decreciente fuerza. Lo que se acomete aquí por vía misma del cerebro y de sus convulsiones es la restitución de las fuerza corporantes –pulsionales– al pensamiento, ello implica también la expropiación del agente, del yo. La enfermedad como acontecimiento le permite al cuerpo hacerse presente de tal forma que el pensamiento se constituye en una forma de expresar el cuerpo repensado; la enfermedad le permite a Nietzsche la capacidad del pensamiento pulsional que por la tradición había sido inhibido en la idea centralizada de la consciencia. Con la enfermedad el pensamiento siente, el pensamiento se convierte en una afección del cuerpo restituido⁹³⁵.

Ahora bien, el lugar de los encuentros de todos esos impulsos o pulsiones que buscan individualizarse durante todo nuestro ciclo vital es el cuerpo, pero también allí acontecen los procesos de desindividualización. “El cuerpo, en la medida en que está apresado por la conciencia, se desolidariza de los impulsos que lo atraviesan, que, por no haberlo formado sino fortuitamente siguen conservándolo de manera fortuita”⁹³⁶. La historia del cuerpo es la historia de sus impulsos, sus edades son solo el acontecimiento del encuentro de sus impulsos y la permanencia de esos encuentros. Estos estados de ir y venir de los impulsos se plasman en el humor y en el pensamiento, *en las tonalidades del alma, así como en las depresiones del cuerpo*.

Tomemos como referente su propia existencia, que expresa la condición de su pensamiento. Klossowski nos señala que las crisis que asaltan a Nietzsche con mayor intensidad en el periodo comprendido entre 1877 y 1881 le llevan a escudriñar las fuerzas que se pronuncian a través de estos desquiciamientos del organismo. Los deja seguir su curso y los atrapa en un nuevo vocabulario en las notas de sus cuadernos. En el *Ecce homo* está presente esta ruta, pues nos informa sobre cómo sus estados expresan los horizontes de su reflexión, y los títulos de sus obras nos lo dicen, *Aurora*, ¿qué significa?,

centralización no es absoluto tan perfecta — y la *presunción de la razón* de SER tal centro es, sin duda, el mayor defecto de tal perfección”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. II, p. 786).

⁹³⁵ *La gaya ciencia*, § 11, p. 746.

⁹³⁶ *Correspondencia*, p. 57.

¿qué le ocurre que se traduce en su pensamiento?, ¿qué es *Crepúsculo de los ídolos*?, ¿qué fuerzas se apoderan de nuestro filósofo?

“Entonces –era el año de 1879- renuncié a mi cátedra en Basilea, sobreviví durante el verano en St. Moritz, cual una sombra, y el invierno siguiente, el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, *como si* fuera una sombra, en Naumburgo. Aquello fue mi *minimun*. *El caminante y su sombra* nació entretanto. No cabe duda de que en aquel entonces entendía yo de sombras... Al invierno siguiente, mi primer invierno genovés, esa dulcificación y espiritualización que vienen casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y de músculos produjeron *Aurora*. La perfecta luminosidad y jovialidad, incluso exuberancia de espíritu, que la citada obra refleja, concuerdan en mí no solo con la más profunda debilidad fisiológica, sino que incluso con un exceso de sentimiento de dolor”⁹³⁷.

Cabe aclarar que estos estados son posteriores a las crisis, estas son seguidas de una euforia que produce los razonamientos, las refutaciones, los argumentos, los problemas, en síntesis, la imagen de su pensamiento. En esta condición parece que nuestro filósofo identifica pensar con sufrir, de tal forma reflexiona sobre el sufrimiento y sobre el pensamiento e intenta comprender si su vínculo es necesario o si puede el pensamiento efectuarse sin sufrimiento⁹³⁸. El camino es el cuerpo. Luego de que se desatan en él las crisis, las convulsiones y los dolores, todo aparece delirantemente despejado, pues aquel enfrentamiento produce la muerte de su consciencia y abre las puertas al mundo que lo soporta y lo configura, le abre las puertas a su mundo inconsciente desde el cual aparecen claramente las conexiones bajo las cuales es posible entender sintomáticamente lo que sucede.

“Las búsquedas de orden fisiológico y biológico en Nietzsche responden a una doble preocupación: encontrar un comportamiento análogo al mundo orgánico e inorgánico en relación con su propio estado valetudinario; y a partir de este

⁹³⁷ *Ecce homo. ¿Por qué soy tan sabio?* § 1., p. 785.

⁹³⁸ “Cuarenta años antes que Jaspers había sido Lou Salomé (2005), en la obra *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, quien esclareció el «estrecho vínculo» entre el «sufrimiento» de Nietzsche y la evolución de su «pensamiento», haciendo hincapié en «la influencia que los estados de ánimo del enfermo tienen sobre su pensamiento». Ella, que tal vez lo conoció mucho mejor que otros, define su parábola existencial como una «historia de dolor». Como dice Doménico Fazio en el epílogo a la edición italiana, los escritos de Nietzsche le parecen a Salomé una gran autobiografía del dolor. La alternancia entre salud y enfermedad es el elemento característico de la experiencia interior de Nietzsche, que le obligaba a autosuperarse continuamente. La enfermedad -continúa Salomé- «no era sólo un caso de la vida, sino una necesidad íntimamente querida, una exigencia que recorre toda su evolución y constituye su auténtica fuente espiritual”. SCOLARI (2022). “Enfermedad, sufrimiento, pensamiento. Nietzsche y la existencia humana”, en: *Estudios Nietzsche*. No. 22, pp. 133 – 156; pp. 137 - 138.

comportamiento encontrar los argumentos y recursos propios de la propia creación de sí mismo, más allá de su propio yo y a condición de la disolución de este. La fisiología debe brindarle las premisas de una concepción liberadora de las propias fuerzas subyacentes a su condición, así como a las diversas situaciones vividas en el contexto social de su época”⁹³⁹.

Esta óptica de lo fisiológico le permite a nuestro filósofo entender los procesos patológicos que le asaltan y los estados de salud a los que llega. Leemos cómo describe los momentos en que la enfermedad se desencadena y como se desarrollan los estados de convalecencia en donde se produce su pensamiento, que llega a Nietzsche en largas caminatas donde las ideas le sobrevienen paso a paso. Luego se dirige a casa para trabajar sobre ellas en lápiz y papel, y entonces es cuando le asaltan los intensos dolores de cabeza que le obligan a suspender su pensamiento. Dolores tan profundos y agudos que llegan a sus ojos y le impiden escribir bien, garabatea sus reflexiones, que sólo sus amigos son capaces de traducir, no puede por ello releer lo que escribe. Gast es uno de quienes mejor aprende a descifrar los jeroglíficos de sus notas. Se ve empujado dado su estado de enfermedad a suspender su pensamiento, a diseñar su propia terapéutica, que va desde la búsqueda de climas adecuados a dietas y soledad. Pero también se detiene sobre aquello que ha suspendido para reflexionar en torno a los procesos orgánicos, al funcionamiento del cerebro y, por ello mismo, a dictaminarse cuidado y sospecha respecto a este órgano central que parece organizarlo y acapararlo todo. Y es aquí en donde empieza a identificar pensar con sufrir y llega incluso a considerar que no puede producirse pensamiento alguno sin que pase por un estado de sufrimiento.

Encuentra Nietzsche que cada nueva convalecencia es una expresión de la acometida del cuerpo, claro del cuerpo “repensado” preparándose para una nueva repetición, es decir, cada nueva reincidencia de la enfermedad manifiesta una nueva investigación, una nueva intensidad de su carga pulsional que se cobra al precio de la enfermedad...hasta su caída final. En cada nueva acometida las pulsiones liberadas en las convulsiones del cuerpo van despojando a Nietzsche de ese agente, de esa conciencia que es el límite, que es el obstáculo, dando paso a la presencia del cuerpo como escenario central. Esta liberación, no obstante, cada vez más irá progresivamente,

⁹³⁹ *Correspondencia*, p. 59.

minando a esa conciencia hasta disolverla en 1889. Así Nietzsche, siguiendo al cuerpo como hilo conductor⁹⁴⁰, busca incesantemente retener el hilo de Ariadna que lo guíe en el laberinto pulsional que cada estado de enfermedad le desata. A partir de este momento su cuerpo ya no es el lugar del yo, de la consciencia, sino el lugar de la lucha pulsional, su cuerpo es ya el producto de los impulsos, ya no hay más historia que la que señala ese vaivén de las pulsiones que le acometen y que describen sus estados de humor en las obras que escribe, en los intereses que persigue. Son las tonalidades de su pensamiento las que se nos revelan aquí. Precisemos que, si bien la consciencia, el yo, son productos pulsionales, estos, históricamente y en la tradición, se nos muestran enmascarados y ausentes de afección alguna, y es la enfermedad la que los descubre y desenmascara.

Pensar entonces en la enfermedad como condición de pensamiento en Nietzsche significa la irrupción de una circunstancia tal de extrañeza propiciada por el propio pensamiento y el propio cuerpo, que induce a una reflexión absolutamente diferente. Necesariamente esa exigencia se constituye en soberana e impulsa en el pensamiento un movimiento propio y particular, soberanía y movimiento, que son las condiciones del filósofo, soberanía que como jerarquización se impone a otras afecciones o pasiones y las conduce, las domina y les traza coordenadas. Bajo esta perspectiva superamos entonces cualquier indicio de sobredimensionar una situación particular o anecdótica de la vida privada de Nietzsche. Nos encontramos con aquella experiencia que rompe la idea de normalidad, que no es más que investir la relación del pensamiento con la enfermedad y de la enfermedad con la salud como si de antagonistas se tratase.

De esta manera, el concepto de normalidad es, en consecuencia, relativo, pues la enfermedad no es en sí autónoma sino, muy por el contrario, el síntoma de una transición, el tránsito de un estado a otro. La enfermedad puede nacer de un excedente de fuerza, como un excedente de salud puede enfermar. Esta manera de referir la relación entre lo que nos enferma y la salud está trazado por la relación con el poder de nuestras

⁹⁴⁰ NF – 1885, 40[15]: “Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 848).

fuerzas⁹⁴¹. En este caso la enfermedad puede desarrollar una perspectiva tal que implique la manera particular que tenemos de transformar desde el interior aquello que nos afecta. Por ello, si bien puede entenderse en la lógica que un exceso es siempre manifestación de desequilibrio, y por lo tanto, patológico, la salud puede como exceso enfermar, luego ni la salud ni la enfermedad son estados fijos y determinados que operan independientes de la individuación que los desarrolla particularmente. Con ello cada enfermedad es propia del individuo, pues ella lo expresa en tanto contiene su historia particular –concepción ésta que se ostenta desde la cultura griega como un principio de individuación y que luego recogerá de forma brillante la homeopatía; lo que constituye un estado de salud en alguien puede constituir un estado de enfermedad para otro, depende de sus propias fuerzas y de la capacidad de transformación a las que ellas se apliquen respecto a lo que les afecta.

El concepto de normalidad, entonces, se descubre aquí como fundamentado en el dogma “democrático” de la igualdad de los hombres frente a la enfermedad. Por ello, no sólo es relativo, sino que incluso es innecesario para referir la condición del hombre. Con Nietzsche cada uno debe descubrir la salud que le es propia, pues la idea de una buena salud envía a una normalidad gregaria y, por el contrario, la idea de una “gran salud”, que es la que alimenta Nietzsche, nos pone en una condición de autosuperación, en una condición de victoria sobre el individuo, es decir, en el plano de la individuación misma, del superhombre.

Nietzsche critica la asimilación de la salud como bien y el de la enfermedad como mal. Es débil quien asocia al mal la enfermedad, oponiendo la enfermedad a la salud, en lugar de considerar la enfermedad como un momento necesario de la autosuperación. Se denuncia aquí también un cierto tipo de hombre que siempre tiene una buena salud, pues un acrecentamiento de la fuerza, una salud, una fuerza que deviene es siempre dolorosa. La pregunta es saber si podemos estar libres de la enfermedad. Nietzsche afirma que no, pues tal despropósito es inconcebible para quien reconoce la necesidad de un permanente acrecentamiento y, por lo tanto, la enfermedad es condición inevitable para medirse a todo cambio que perturba esa tan anhelada “buena” salud. Ella no expresa

⁹⁴¹ Véase *La gaya ciencia* § 120, p. 800.

más que el deseo caprichoso de la estabilidad y la inalterabilidad; quien goza de buena salud ha de ser sospechoso de anquilosamiento, de momificación; la salud, por lo menos la que interesa a Nietzsche, implica necesariamente la existencia y presencia de la enfermedad⁹⁴².

Entendamos que la enfermedad en Nietzsche, cuando la salud le abandona, no es el producto de la crisis que se asoma por efecto de la renuncia a las cargas de la tradición y los valores dominantes. No se trata de la crisis por el abandono, por el contrario, justamente sus momentos de enfermedad más exacerbados se producen en el momento de la creación de lo diferente, en la iluminación y descubrimiento de una nueva idea: “La enfermedad *me fue sacando de allí lentamente*: me ahorró toda ruptura, toda paso violento y aparatoso (...) me confirió asimismo el derecho a dar un vuelco completo a todos mis hábitos”⁹⁴³.

El sufrimiento y la enfermedad están ligados entonces a la autosuperación, a la ruptura con un estado anterior. La enfermedad no es más que un esfuerzo para restablecer la salud, ello no implica la pretensión de instalarse en ella, pues deviene en ese sentido como factor autodestructivo. Por ello, la voluntad de estar siempre sanos es signo de gente temerosa, cobarde y bárbara. La enfermedad es un aguijón de la salud, un estimulante de la vida, gracias a ella nos ponemos en peligro para devenir más fuertes, más ricos, “(...) que no quede sin decirse lo más esencial: de esos abismos, de ese grave padecimiento, también del padecimiento de la grave sospecha, se vuelve *renacido*, con una nueva piel, más quisquilloso, más maligno, con un gusto más fino para la alegría, con un paladar más delicado para todas las cosas buenas, con sentidos más alegres, cien veces más refinado de lo que se había sido siempre”⁹⁴⁴. Afirma Nietzsche, se necesita estar lo suficientemente sano para estar enfermo⁹⁴⁵. ¿No encontramos aquí “un

⁹⁴² *La gaya ciencia* § 120, p. 800.

⁹⁴³ *Ecce homo. Humano demasiado humano* § 4, pp. 827 – 828..

⁹⁴⁴ *La gaya ciencia. Prólogo a la segunda edición* § 4, p. 720.

⁹⁴⁵ Cabe con esto señalar algo de suma importancia para el problema que nos ocupa, y es que, si bien hablamos de la enfermedad como condición en el pensamiento nietzscheano, ello no implica alguna suerte de apología a la enfermedad, a tal punto que pudiera creerse que se debe estar enfermo para producir pensamiento. No se trata en modo alguno de ello, pues la enfermedad no se asume aquí de una manera general. Cuando a la enfermedad nos referimos –y es en su sentido extramoral-, hablamos por supuesto de una condición corporal de desplazamiento y punto de vista, que implica necesariamente el hecho de que todo acontecer que ruptura lo normal y lo sano es asumido desde una voluntad de poder, capaz de

poco” de la expresión de ese espíritu trágico que la mirada genealógica al mundo griego le imprimía a su concepto de vida? La alegría de tal condición dialógica de la salud y la enfermedad es propiamente el estado trágico, en donde la enfermedad no se opone a la salud, no es su expresión negativa o su contradicción, sino que, por el contrario, es su necesidad y su potencia; e igualmente entendemos en esta visión trágica que la relación dialógica entre salud y enfermedad no tiene resolución alguna, bien sea del lado de la salud, o bien del lado de la enfermedad. Todo lo contrario, esta relación expresa su permanente interrelación en la idea de “gran salud”, que las contiene ambas en su particular dinámica.

Desde todo lo anterior se comprende que la enfermedad y la salud no son dos estados que se disputen un organismo viviente totalmente neutro. Por el contrario, es debido a que el organismo busca siempre su mejor estar, el óptimo de las condiciones, por lo que la enfermedad forma parte integrante de la salud. No hay vida sin enfermedad como no hay vida sin sufrimiento. Nuestros médicos, dice Nietzsche en *La gaya ciencia*, deben olvidar la idea de una salud normal, que se considera opuesta a la enfermedad. El principio de la vida por excelencia, y por ello, el de todo animal hasta el animal filósofo, nos dice en *Sobre la genealogía de la moral*, es obtener un *óptimum* de las condiciones más favorables *en que pueda desahogar toda su fuerza y alcanzar un máximo en el sentido de poder*⁹⁴⁶.

Ahora bien, este *óptimum* de condiciones frente a las cuales todo animal por instinto estará siempre presto a oponerse con fiereza a cualquier perturbación que se interponga no significa para nada, desde una consideración extramoral, un salvarse de la enfermedad, un evitar el sufrimiento, un evadir el dolor, pues son precisamente estos los que permiten tales condiciones en la medida en que ponen al organismo en el desarrollo de sus fuerzas, lo miden en su potencia, realizan su poder. Mejor aún, la

transformarlo a su favor y desde su interior, y en ese sentido, derivar de ello las crisis necesarias para la irrupción de lo cotidiano. En esta condición de anormalidad o patología ya se expresa, digámoslo así por el momento, una somatización que contiene la puesta en escena de una visión diferenciadora respecto a la realidad y a la existencia, sin hablar de una suerte de cronología secuencial. Nos referimos aquí al hecho de que la enfermedad dice ya de un cuerpo en fuerte y radical lucha consigo mismo, con lo que consciente e inconscientemente rechaza o no asume. Por ello toda enfermedad debe sugerir y llevar al planteamiento de una pregunta que abra el camino de lo que sintomáticamente ella expresa.

⁹⁴⁶ *Sobre la genealogía de la moral*, p. 528.

enfermedad, en tanto condición de vida en Nietzsche, le enseñó a hacerse a un punto de vista sobre la salud. Más precisamente a invertir con la enfermedad el punto de vista del hombre sobre sí mismo, pues Nietzsche observó los valores de la salud desde la óptica de la enfermedad, y los valores de la enfermedad desde la óptica de la salud, de este sutil proceder extrajo el concepto de “gran salud”. La enfermedad por ello fue el recurso de la inversión de los valores.

Las enfermedades vividas por Nietzsche no son solamente entidades patológicas, sino que también son puntos de vista, ya que ponen a su cuerpo en una condición tal de afectación que le conducen a repensar lo establecido y reelaborar lo que acontece. No olvidemos que la enfermedad es ese comportamiento imprevisto del cuerpo que induce al pensamiento, que le arrebató la normalidad para moverlo a situaciones de alteración necesarias para pensar de forma distinta. Aquí entonces esta situación se comporta como condición para la reflexión y el análisis, para la mirada diferenciadora; quien es capaz de encontrar en el síntoma un camino sabe, así mismo, lo que puede un cuerpo y un pensamiento en la enfermedad y en la salud. Por ello para Nietzsche “gran salud” se comprende como la relación de una salud que dialoga con la enfermedad, que la asume como condición y la transforma. En ese sentido, la “gran salud” adquirida en toda esta experiencia es de alguna forma la denominación de la inversión de los valores. La “gran salud” es la que puede incluir todas las enfermedades, es una salud más alegre, más temeraria y más maligna. Se trata de la salud como el placer que incluye el sufrimiento, y del gran estilo que somete los contrarios a una ley superior. La “gran salud” es una capacidad de conservar, a través de desequilibrios sucesivos, una estructura que no cesa de fortalecerse, y que se nutre de sus propias debilidades porque las asume comprendiéndolas e incorporándolas.

“Descontando, pues, que soy un *décadent*, también soy su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he escogido instintivamente los remedios *apropiados* para los estados de enfermedad: mientras que el *décadent* como tal escoge siempre los remedios que le son perjudiciales (...) Pues, préstese atención a esto: los años de mi más baja vitalidad fueron aquellos en los que *dejé de ser* pesimista: el instinto de autorestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento...¿Y en qué se reconoce, en el fondo, la buena *constitución*?! En que un hombre bien constituido agrada a nuestros sentidos: en que está tallado de una madera que es a la vez recia, suave y perfumada. Solo le place aquello que le resulta de provecho; su

agrado, su placer cesan ahí donde se rebasa la medida de lo provechoso. Adivina remedios curativos contra los daños, hace que las contrariedades jueguen a su favor; lo que no le mata, le hace más fuerte"⁹⁴⁷.

No se comprende la enfermedad en Nietzsche sino a condición de establecer su relación constitutiva con la salud, es decir, que, la enfermedad sólo es posible entenderla en relación con la salud y con la "gran salud". Por ello atendamos a un pasaje en donde esto está claramente expresado, no sin antes afirmar que Nietzsche descubre en la salud su tensión filosófica:

"Una criatura típicamente enfermiza no puede sanar, y menos aún curarse a sí misma; por el cambio, para un ser típicamente sano, el estar enfermo puede resultar incluso un enérgico *estimulante* de la vida, para vivir-más. Así es de hecho como se me muestra ahora aquel largo periodo de enfermedad: descubrí la vida como por vez primera, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, — hice de mi voluntad de salud, de vida, mi filosofía"⁹⁴⁸.

Entendemos que en tanto condición la enfermedad permite una alteración de la percepción e introduce una nueva óptica para quien está lo suficientemente sano que es capaz de potenciarse desde ella. Para Nietzsche todo hombre debe buscar, necesariamente, comprenderse a sí mismo, comprender su devenir, sus múltiples condiciones de ser. De esta manera, se puede ver la salud como la manifestación completa de la energía vital de un ser vivo en todos sus aspectos, incluso en estados de enfermedad. Se trata aquí de la "gran salud". La enfermedad entonces y bajo este panorama, podría ser considerada como problemática cuando se convierte en la incapacidad del hombre para realizar su vida, venga de donde venga esa insuficiencia. Ello también ocurre con la idea misma de una salud estable y absoluta que impida y evite la alteración que la enfermedad provoca.

⁹⁴⁷ *Ecce homo. Por qué soy tan sabio* § 2, pp. 786 – 787.

⁹⁴⁸ *Idem.*, pp. 786 – 787.

2.2.2 La enfermedad como categoría explicativa e idea reguladora

A lo largo del pensamiento y la obra de Nietzsche la enfermedad como categoría explicativa e idea reguladora juega un rol poco estable, debido a que fluctúa entre una interpretación que lo vincula con lo decadente y otra que lo alinea con la idea de la "gran salud". Este vaivén evita que la enfermedad y la salud, así como su relación, sean comprendidas en un esquema simplista en el cual se oponen y se excluyen de forma mecánica. Nietzsche pone así en marcha una dialéctica⁹⁴⁹ muy particular, ya que, si bien enfermedad y salud no son lo mismo, no se las puede pensar por separado y menos excluyendo una a la otra. El concepto de "gran salud" es el que mejor expresa esta dialéctica, pues ella es para Nietzsche un tipo de salud que no solo la posea, sino que esa posesión es tan temporal porque continuamente al adquirirla cada día la entrega de nuevo y tiene que entregarla para poderla conquistar.

Ahora bien, en *Sobre la genealogía de la moral*, Nietzsche presenta al hombre como el "animal enfermo"⁹⁵⁰ (*das kranke Tier*), ya que es el único de todos los animales al que "la propia herida obliga a vivir", hasta el punto de que la enfermedad le es esencial y se convierte en una parte constitutiva de su ser. Esto muestra la implicación filosófica que parece tener la noción mientras que, paradójicamente, está claro que Nietzsche se abstuvo de un tratamiento sistemático de esta en sus escritos. Recientemente, sin embargo, algunos trabajos han mostrado un cambio a favor de un giro hacia un análisis más detallado de lo que es la enfermedad y la salud en el seno de esta filosofía. Nos ocuparemos de definir la enfermedad, sus ámbitos de intervención y sus implicaciones prácticas, dentro del nietzscheano diagnóstico de la cultura. Para ello tomaremos como hilo conductor de nuestro análisis el hecho de que la ambición terapéutica de Nietzsche

⁹⁴⁹ Parece extraño y contradictorio hablar de "dialéctica" en Nietzsche. Sin embargo es preciso entender que no puede excluirse del pensamiento nietzscheano, toda forma de dialéctica. Tendríamos que hablar de un tipo en especial de dialéctica en tanto se reconoce una constante tensión entre elementos opuestos. A diferencia de la dialéctica hegeliana, aquí no se resuelven ni llegan a una síntesis. Por el contrario, los opuestos se enfrentan, se ponen en tensión produciendo nuevas diferencias y fortaleciendo de ese modo su propia singularidad. Se trata de un tipo de dialéctica que no busca la eliminación de los contrarios, sino que permanezcan en tensión, ya que desde allí se acentúa su diferencia.

⁹⁵⁰ GT III, § 13: "(...) Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda, —es el animal enfermo: ¿de dónde le viene eso? (...)" (*El nacimiento de la tragedia*, p. 531).

reside en la transvaloración (*Umwertung*) de todos los valores. Por lo tanto, ¿qué papel desempeña la noción de enfermedad dentro de este imperativo como categoría explicativa e idea rectora o reguladora?

Por supuesto, no podemos pensar en la enfermedad sin pensar en la salud. Entonces, ¿por qué centrarnos en la enfermedad y no en la salud? Porque la perspectiva de la enfermedad nos permite un punto de vista heurístico, en la medida en que la enfermedad es un momento crítico, en el sentido griego de la palabra (*krisis*): un momento de discernimiento, de juicio, el momento cumbre y revelador de la crisis, a partir del cual todo es posible y todo cambia, hacia la salud y la vida, o hacia aún más enfermedad y muerte. Así, la enfermedad puede aparecer como categoría filosófica (en sentido axiológico, ontológico, epistemológico, gnoseológico...). Es a partir de *La gaya ciencia* cuando la filosofía de Nietzsche se desplaza hacia el problema de la enfermedad modificando significativamente sus modos de expresión. Debido a ello nuestro seguimiento a esta categoría se organiza en torno a este periodo crítico (1880 – 1889) de la vida de Nietzsche y a los textos relacionados con él.

Nuestro itinerario en el análisis de la óptica en que la enfermedad es categoría parte por situar, en las obras del filósofo, los puntos de condensación que nos permitan el seguimiento de este planteamiento. Se reconoce a *La gaya ciencia* y el *Ecce homo* como las obras que, más que otras, insisten en la enfermedad como calvario personal y autobiográfico de Nietzsche, fuente de influencia de su estilo y pensamiento, su condición. Y *Más allá del bien y del mal*, *Sobre la genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo* como las que ilustran epistemológicamente el sano pensamiento que ejerce la crítica contra la enferma cultura contemporánea, de la que el filósofo es el médico -aquí la enfermedad funge como categoría explicativa-. A este pesado diagnóstico corresponde una receta médica que, en *Así habló Zaratustra*, se presenta como la prosopopeya⁹⁵¹ de un curandero de almas. Y, por último, toda mirada médica exige situar a los enfermos en particular, *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagner* son,

⁹⁵¹ La prosopopeya es una figura literaria que consiste en hacer hablar a una alegoría o a una persona muerta (generalmente un personaje histórico).

entonces, los estudios de casos clínicos y, en razón de ello, paradigmas del papel que Nietzsche cumple como filósofo médico.

La gaya ciencia abre el baile con su himno a la salud tras la experiencia duradera y dolorosa de la enfermedad y sus posibles implicaciones (pesimismo). La experiencia dicta el sentido y la filosofía nietzscheana tiene base empírica. En efecto, la obra estipula que el pensamiento se mide por estados físicos y que las diversas filosofías no son más que reflejos de diferentes estados de salud -como fue abordado en el apartado anterior-. Algunas culturas se tachan de enfermas, ya sea la idealista, la moral ascética, el pesimismo y el nihilismo, ya que oscurecen el polimorfismo y la metamorfosis de la realidad como complejidad de la vida. Así, la moral condena los llamados impulsos nocivos, que, sin embargo son indispensables para la supervivencia de la especie. El nihilismo⁹⁵², en cambio, expresa un asco a la vida y hay dos reacciones posibles ante esto. La reacción enferma, doblegarse y dejarse invadir por una voluntad de morir. Y la reacción sana, que defiende la alegre y fructífera necesidad de crear nuevos valores. La gran salud es una cuestión de estado de ánimo, de afecto positivo, caracterizado por la alegría o el buen humor, así como el "*amor fati*". Al pesimismo mórbido hay que responder con optimismo, permitiendo la plena aceptación de la realidad tal como se nos ofrece. En *Ecce homo*, Nietzsche también hace hincapié en su experiencia de la enfermedad, y en su capacidad para combatirla eficazmente -lo que atestigua su legitimidad como médico de la cultura (y que permite la analogía entre la enfermedad individual y la colectiva⁹⁵³, indicación que da Nietzsche de que él mismo es un enfermo de la cultura, un decadente, como Wagner)-.

Más allá del bien y del mal diagnostica así la modernidad, la noción de igualdad de todos y la condena sin matices del sufrimiento, sea cual sea el sufrimiento en favor de la vulgarización de la piedad. La crítica no omite atacar a la filosofía tradicional a través de la idea de la verdad. La cuestión de los valores y sus fundamentos está en juego, como en la mayoría, si no en todas, las obras de Nietzsche. El único motor de la realidad es la voluntad de poder, el gobernador de impulsos que se alían o combaten y se

⁹⁵² Sobre esta enfermedad nos ocupamos en el apartado final del capítulo anterior: *El despliegue de las herramientas terapéuticas*.

⁹⁵³ CHERLONNEIX (2002). *Nietzsche: santé et maladie*, p. 88 y ss.

expresan en tipos de creencia o interpretación de la realidad. *Sobre la genealogía de la moral* introduce la noción de genealogía como metodología del pensamiento filosófico, rechazando la búsqueda tradicional del fundamento. La genealogía⁹⁵⁴ es, ante todo, una investigación regresiva destinada a identificar los orígenes de los valores (ya lo hemos desarrollado en el capítulo inmediatamente anterior con suficiencia). Recordemos que este tipo de indagación versa sobre el valor de los valores, es decir, se busca determinar si los valores predominantes, en un determinado contexto cultural, tienen el efecto de intensificar la vida y la salud de la comunidad humana, o, por el contrario, la empobrecen y la conducen al nihilismo. Los valores ascéticos son expresiones de enfermedad. *Crepúsculo de los ídolos*, desde una perspectiva similar, pretende "examinar los ídolos" (es decir, los valores), y diagnosticar y condenar, en el sentido médico del término, los valores actualmente dominantes. Nietzsche examina el caso de Sócrates, y analiza como psicólogo los grandes errores de la tradición filosófica. *El Anticristo* critica a la religión cristiana, que también es enfermiza, basada en los mórbidos afectos del odio y el resentimiento, al utilizarlos como instrumento de dominación. En este proceso de diagnóstico el *Así habló Zaratustra* se convierte en una prescripción médica, en un ditirambo de salud, en donde el "*Ja-sagen*" y "*amor fati*" son el rechazo de toda forma de negación, especialmente del nihilismo.

Las condenas y tesis de las obras mencionadas anteriormente encuentran eco en el paradigma del hombre sano en Zaratustra, un remedio a través del panegírico. *El caso Wagner* ofrece la contrapartida individual de la enfermedad colectiva, a través de un expediente médico, con la serie de documentos que justifican el diagnóstico. De hecho, el estudio del arte musical de Wagner es, en parte, revelador del conjunto: su arte está enfermo y decadente, como todos los demás aspectos de la cultura. También la música sucumbe al nihilismo. Wagner es un hecho de la cultura que funciona como síntoma, que requiere interpretación. La inferencia de la parte al todo⁹⁵⁵ permite diagnosticar la modernidad en su conjunto, de los valores de la cultura europea contemporánea, que justifica su condena en *Nietzsche contra Wagner*.

⁹⁵⁴ Tema ampliamente tratado en el primer apartado del segundo capítulo de este trabajo. (1.2. Genealogía en Nietzsche).

⁹⁵⁵ Bien dice Nietzsche que "*Wagner resume la modernidad*". (*El caso Wagner*, p. 574).

Intentaremos mostrar que la enfermedad es una idea rectora, una categoría explicativa de suma importancia en el pensamiento de Nietzsche. En efecto, nuestro filósofo estipula que la cultura está enferma en el plano afectivo y que el afecto condiciona el pensamiento. Pero también que es una idea reguladora de la salud. Sin enfermedad, la salud no puede medirse y, además, la salud no puede definirse sin la enfermedad que supera. Por tanto, se plantean varias preguntas. ¿La definición de la enfermedad es unívoca o plural? ¿De qué manera la enfermedad no se deprecia en relación con la salud, sino que se incluye en una dialéctica que le confiere una connotación positiva de eficacia? ¿En qué se basa el diagnóstico de enfermedad? ¿A qué niveles opera (físico, moral, psíquico, individual, colectivo...)? ¿Cómo podemos definir a un filósofo-médico y qué implicaciones filosóficas se postulan en esta designación? ¿Podemos hablar de un estatuto epistemológico, heurístico y/o metodológico de la noción en la filosofía nietzscheana?

En primer lugar, es necesario un análisis descriptivo de la enfermedad en el corpus nietzscheano, con el fin de sacar a la luz las diversas aprehensiones de lo patológico, las ambigüedades de la noción en Nietzsche, y desvelar el caleidoscopio de interrogantes que esta noción plantea. Evaluaremos la pertinencia de un enfoque global y sintético de la enfermedad más allá de la irreductibilidad del cuerpo y la psique y la diversidad de causas, manifestaciones, síntomas y efectos de los trastornos mentales y físicos, y más allá de la ejemplificación nietzscheana a través del estudio de casos. Para ello, se plantea la pregunta de si la enfermedad puede caracterizarse como un género con varias especies, si es posible alguna clasificación, a partir del corpus nietzscheano, y al mismo tiempo hacer un intento de definir la enfermedad.

En un segundo lugar, intentaremos conceptualizar la enfermedad en relación con la salud en la medida en que la enfermedad es una salud, pero también qué diferencia y caracteriza a cada una de ellas por derecho propio. El punto nodal de la reflexión consistirá en pensar al sujeto llamado enfermo en oposición a una especie de norma o normalidad de la que se desvía, bien por exceso o desbordamiento, bien por defecto o carencia, que puede llevar a preguntarse si la evaluación de la enfermedad puede realizarse, y en qué condiciones o bajo qué restricciones, y si hay criterios cuantitativos

que la midan. Nosotros, por tanto, estaremos especialmente atentos para detectar en el pensamiento nietzscheano los métodos de selección de los criterios que nos permiten juzgar el estado de salud del individuo, sin omitir un posible examen de la dimensión axiológica y de los valores morales que rigen un cuerpo y una mente sanos.

Así, nos preguntaremos, por ejemplo, cuál es el estándar de salud, si es un equilibrio medio o cuáles son sus características, si se pueden describir fácilmente (en la medida en que Nietzsche ve a veces la enfermedad como un estado superior de salud). Esto nos llevará a cuestionar la dialéctica inherente al par salud y enfermedad, a proceder a una tipología de la salud y la enfermedad, antes de enfermedades. Es necesario preguntarnos además si la salud puede definirse⁹⁵⁶ sin referencia a la enfermedad⁹⁵⁷.

Por último, cuestionaremos el estatuto del filósofo que pretende ser médico de la cultura⁹⁵⁸, que pretende curar y confiere a la enfermedad un poder didáctico, heurístico y paradigmático, en un conjunto filosófico que piensa de manera nueva la tradicional y caduca relación entre el alma y el cuerpo. En el plano individual, se tratará de pensar una crisis del discurso filosófico tradicional del sujeto, en su relación identitaria con los demás, pero también, y, sobre todo, en la aprehensión de su ser más allá del dualismo primario de cuerpo y alma. En efecto, la enfermedad⁹⁵⁹, al revelar una extrañeza a los demás como a uno mismo, posee virtudes didácticas y opera como una categoría a partir de la cual el trabajo del filósofo médico puede comenzar, mientras que la salud permanece incapaz de plantear tales cuestiones. Veremos de qué manera esta crisis, que se refleja

⁹⁵⁶ FW § 120: "Porque no hay una salud en sí, y todos los intentos de definir algo así han fracasado". (*La gaya ciencia*, p. 800).

⁹⁵⁷ FW § 120: "Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad (...) en otras palabras, si la voluntad excesiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie". *Ídem.*, p. 800.

⁹⁵⁸ Sobre esta posibilidad abordamos algunos aspectos en el primer capítulo de esta disertación que ampliaremos en este apartado.

⁹⁵⁹ FW, Prólogo § 2: "Del mismo modo que lo hace un viajero que se propone despertar a una determinada hora y a continuación se abandona tranquilamente al sueño: así nosotros, los filósofos, si caemos enfermos nos entregamos temporalmente a la enfermedad en cuerpo y alma — de cierto modo cerramos los ojos ante nosotros mismos (...) Después de haberse interrogado y probado así mismo de este modo, uno aprende a observar con ojos más sutiles todo lo que hasta entonces se ha filosofado; se descubren mejor que antes los involuntarios olvidos, los callejones secundarios, los sitios de descanso, los sitios soleados del pensamiento, a los que son llevados, sufridos, los pensadores sufrientes precisamente en cuanto sufrientes, se sabe entonces hacia donde el *cuerpo* enfermo y su necesidad apremian, empujan, atraen inconscientemente al espíritu — hacia el sol, la tranquilidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido". (*La gaya ciencia*, pp. 718 – 719).

en el corazón del recorrido personal de Nietzsche -como lo demuestra el "momento" de *La gaya ciencia*- al romper con el enfoque filosófico clásico de la cuestión sobre la identidad, ordena una forma innovadora de pensar -y por tanto, de escribir- filosofía. Uno de los mayores intereses de la reflexión nietzscheana sobre este tema es privilegiar la conciencia de la temporalidad como factor que influye en el corazón de la enfermedad, a su vez un motor en el origen de la introspección, lo que requiere pensar al individuo en términos de fuerzas en interacción incesante.

2.2.2.1 Acercamiento descriptivo de la enfermedad

La comprensión descriptiva y analítica de lo que es la enfermedad para Nietzsche no puede separarse de dos grandes direcciones. En primer lugar, la enfermedad es, al parecer, una idea rectora, en la medida en que el postulado que sirve de fundamento a toda su filosofía es la idea de que la cultura occidental está enferma. De esta enfermedad se tratará, entonces, de encontrar los orígenes, los síntomas y las consecuencias, para proceder, en segundo lugar, a un diagnóstico, reforzado y apoyado por estudios de casos. Es a partir de estas dos direcciones como intentaremos definir la noción de enfermedad en la obra.

A. La enfermedad, una categoría explicativa como principio rector

La enfermedad no es a primera vista una noción individual para Nietzsche, salvo en relación con su propia experiencia de la enfermedad. En efecto, la enfermedad de los demás sólo puede considerarse individual en la medida en que emerge de una tipología humana, diversamente contaminada por la cultura. La mentalidad de rebaño atestigua una enfermedad colectiva. Parece entonces que el pensamiento nietzscheano es aquí un pensamiento que cuestiona la antropología desde un punto de vista axiológico. Los ensayos II y III *Sobre la genealogía de la moral*⁹⁶⁰ postulan que la cultura moderna (en el sentido de la civilización y sus obras) y el hombre moderno, están enfermos (enfermos

⁹⁶⁰ *Sobre la genealogía de la moral II y III*, p. 484 y ss.

de la memoria, de la incapacidad de olvidar, de ahí la continuidad del comportamiento y de los riesgos de regresión a lo bárbaro, contingente, arbitrario e imprevisible).

La enfermedad del siglo es la decadencia⁹⁶¹ (*"Verfall"*)⁹⁶². La decadencia es una caída (*"cadere"* en latín) y, más precisamente, una caída de las fuerzas vitales (fuerzas o impulsos que dan vida y poder). El criterio nietzscheano de salud se basa, en efecto, en la consideración del aumento de las fuerzas vitales. El punto de partida es la primacía del cuerpo, a través de los afectos⁹⁶³, sobre la mente; sin embargo, la modernidad preconiza una represión de los afectos. Estos afectos, desviados de su fuerza vital, actúan contra el individuo y la cultura: la represión envenena la vida⁹⁶⁴. Es un mal político, histórico y artístico, en definitiva, un mal que se extiende a través de todas las declinaciones de la cultura. En efecto, *"la cultura es el conjunto de los procesos por los que la naturaleza, en sí misma, trata de llenar su vacío consigo misma, llámese deseo, voluntad de poder, etc."*⁹⁶⁵. El postulado nietzscheano es, más concretamente, que la cultura y el individuo se basan en los afectos. La gestión de los afectos puede ser sana o morbosa; es decir, algunos afectos sanos pueden desviarse en afectos mórbidos, y las voluntades de poder pueden ser sanas o pueden ser enfermizas (la voluntad de poder debe entenderse en el sentido de relaciones e interpretaciones de las fuerzas pulsionales y, por tanto, de las fuerzas afectivas).

⁹⁶¹ GD, *IncurSIONES de un intempestivo* § 33: "— las enfermedades son ya, hablando a grandes rasgos, manifestaciones que derivan del declive, *no* las causas que lo producen (...)" (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 670).

⁹⁶² Este término fue acuñado por Paul Bourget en su *Essai de psychologie contemporaine* que tuvo cierta repercusión a finales de siglo; los poemas de Jules Laforgue, por ejemplo, ilustran el significado de este estado de ánimo (que tiene repercusiones fisiológicas y físicas, y cristaliza una pluralidad de afectos: asco, ideas negras, cobardía, malestar resentimiento, impulsos contradictorios y predominantes...) del hombre moderno. El decadente es un neurótico grave que ni sabe ni quiere curarse y está abocado a la muerte (la caída) a causa de la debilidad psíquica y física que le es constitutiva.

⁹⁶³ NF – 1888, 16[7]: "¡El dominio de las pasiones *no* su debilitamiento o su erradicación! Cuanto más grande es la fuerza de dominio de nuestra voluntad, tanta más libertad es lícito que se conceda a las pasiones. El ser humano es grande por el espacio de libertad que brinda a sus apetitos: no obstante, él es bastante fuerte para convertir esos monstruos en sus animales domésticos". (*Fragments póstumos*. Vol. IV, p. 672).

⁹⁶⁴ GM III, § 25: "(...) aquí como allí el presupuesto es cierto *empobrecimiento de la vida*, —los afectos, puestos en reserva; el *tempo*, retardado; en lugar del instinto la dialéctica; la *seriedad*, impresa en rostros y gestos (esa señal inconfundible de un metabolismo más pesado, de una vida esforzada, que marcha con dificultad)". (*Sobre la genealogía de la moral*, p. 554).

⁹⁶⁵ Definición dada por BLONDEL en *Nietzsche, le corps, la culture*, p. 74. (BLONDEL [1986]. *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. París, Presses Universitaires de France - PUF).

Este mal afecta a todas las instancias de la cultura⁹⁶⁶. Nietzsche pone de relieve una problemática de los valores, en el sentido de que los propios valores son hijos de los afectos. Los valores que rigen la cultura europea contemporánea son, de hecho, portadores del nihilismo⁹⁶⁷, síntoma de decadencia y de muerte. En la moral, este nihilismo se caracteriza por los afectos del resentimiento, la humillación, el odio, la venganza, el desprecio, la culpa y la piedad. En *Sobre la genealogía de la moral* Nietzsche señala que el triunfo de la moral es un triunfo de la enfermedad, ya que la moral es una negación de la vida, un rechazo defensivo, una inhibición mortificante, en la medida en que desvía la vida de su afirmación mediante los afectos destructivos ya mencionados. De hecho, "la moral es también sólo un lenguaje figurado de los afectos"⁹⁶⁸. (*"Die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte"*)⁹⁶⁹. Pretenden curar a los vivos de la enfermedad que es la vida; en realidad, a falta de un remedio dispensan un veneno⁹⁷⁰, suprimiendo la vida misma. La asimilación psíquica es análoga a la asimilación fisiológica⁹⁷¹ para Nietzsche, pues algunas asimilaciones son ingestiones de veneno, como en el caso de la moral⁹⁷².

Nietzsche en el "Tratado primero" *Sobre la genealogía de la moral*, desarrolla genealógicamente una búsqueda del sentido y valor de las palabras "bueno" y "malo", encontrando en que sus transformaciones expresan mucho más que una simple inversión de valores. La ocupación de nuestro filósofo es analizar cómo el espíritu socrático y la

⁹⁶⁶ En el sentido clásico, retomado por Hannah Arendt en *La condición del hombre moderno*, o, más cerca de Nietzsche, en el sentido freudiano del *Malestar en la cultura*. La cultura se define por todos los aspectos ideológicos y representativos que la vehiculan.

⁹⁶⁷ NF – 1888, 16[7]: *"El nihilismo perfecto"*.

Sus síntomas: el gran *desprecio*

La gran *compasión*

La gran *destrucción*

Su punto culminante; *una doctrina* que enseña precisamente a considerar la vida, a la que hace sentir *náusea*, compasión y placer en la destrucción, como *absoluta* y *eterna*". (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 409).

⁹⁶⁸ *Más allá del bien y del mal*. § 187, p. 355.

⁹⁶⁹ En JGB § 187. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 335).

⁹⁷⁰ En el doble sentido del "*pharmakon*" griego.

⁹⁷¹ Tema suficientemente abordado en el aparatado de la relación de Nietzsche con las ciencias de la naturaleza en el capítulo inmediatamente anterior.

⁹⁷² GT, Prólogo § 6: "(...) *ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores* — y para ello hace falta conocer las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado (la moral en cuanto consecuencia, síntoma, máscara, tartufería, enfermedad y malentendido; más también la moral en cuanto causa, remedio, estímulo, inhibición y veneno), pues hasta ahora dicho conocimiento ni se ha dado ni se ha deseado". (*Crepúsculo de los ídolos*, p. 457).

religión cristiana lograron insertar estos valores en la sociedad occidental, y comprender la historia y evolución de esa valoración.

“(…) que en todas partes «lo noble», «aristocrático», en sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolla necesariamente «bueno» en sentido de «noble del alma», «aristocrático», en el de «grande del alma», «de alma privilegiada»: un desarrollo que marcha siempre en paralelo con aquel otro que hace que «vulgar», «plebeyo», «bajo» acaben convirtiéndose en el concepto de «malo» (...)”⁹⁷³.

Desde esta perspectiva, lo bueno está vinculado a lo noble y aristocrático, representado por un espíritu vigoroso que se atribuye al guerrero. Este guerrero, cuya capacidad de arriesgar su vida no es cuestionada, se muestra capaz de ejercer su fuerza y sometimiento sobre los más débiles, incluso a través de la maldad. De esa manera desarrolla ampliamente su fuerza en búsqueda de la plenitud de la existencia, no hay nada más allá que su propia naturaleza o su fuerza que se interponga. Esta concepción de lo bueno se arraiga en una constitución física u orgánica que le corresponda, la propia de aquella alma "caballeresco-aristocrático", una naturaleza "poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto a lo que condiciona el mantenimiento de la misma; es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada, lleva consigo”⁹⁷⁴. Así las cosas, el cuerpo expresa a cada momento una forma de asimilar el mundo. Contrariamente, lo malo se identifica con lo débil, lo sencillo y lo que rechaza la lucha y el conflicto. Estos individuos buscan anesthesiarse con promesas sobrenaturales o sedantes filosóficos, ya que son incapaces de arriesgar su falsa seguridad, la cual es favorecida por una debilidad espiritual y fisiológica subyacente⁹⁷⁵. Para estos espíritus, lo malo también se refugia en el cuerpo, donde encuentra su guarida a través de una hipersensibilidad extrema, la privación del deseo y los instintos; en otras palabras, la enfermedad se convierte en un medio de escapar del mundo y olvidar el cuerpo, evitando así cualquier confrontación o conflicto. Siguiendo a Nietzsche, podemos afirmar que si entendemos la vida como una multiplicidad de fuerzas unidas por un proceso común de nutrición, entonces lo que de

⁹⁷³ *Sobre la genealogía de la moral. Tratado primero* § 4, p. 463.

⁹⁷⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 39.

⁹⁷⁵ Nietzsche no duda en entablar un cierto parentesco entre *schlecht*, lo malo en alemán, y *schlicht*, lo simple en ese idioma.

ella surge es la expresión de una fuerza asimiladora. Así, mientras haya vida, esta desea crecer y expandirse. El cuerpo es la manifestación más contundente, directa y resuelta de ese carácter expansivo de la voluntad de poder que constituye la vida misma. Por ello, Nietzsche sostiene que hay más razones en el cuerpo que en la conciencia, ya que en el cuerpo reside la "gran razón", la razón de la cual derivan todas las demás –como nos dice Zaratustra en "los despreciadores del cuerpo"-. Así, el cuerpo continuamente expresa una forma de asimilar el mundo.

Sin embargo, no todo proceso de asimilación es por sí mismo afirmativo. Nos encontramos con formas, fuerzas, que buscan y se sacian en la negación de sí mismas, en la búsqueda de equilibrios, de calma y paz por la ausencia de tensión y conflicto. A esto Nietzsche llama "fuerza reactiva", porque lo que se busca es la suspensión y supresión del antagonismo y del desafío, ya que la propia debilidad orgánica y fisiológica es la que me manda, ella es la medida de las posibilidades de este espíritu. Son incapaces de sortear altos riesgos; razón por la cual buscan equilibrio —llámesele religión, democracia o ciencia—, y no contentos con ello buscarán eliminar a las fuerzas activas mediante su moralización. Su expresión más contundente, el arma en la que se transforma ese deseo de equilibrio y fin no es otro que "el olvido del cuerpo", y quien mejor lo ha conquistado y propagado es el espíritu cristiano.

Por ello, un primer acercamiento a la idea de enfermedad es en su acepción negativa -por ahora la llamaremos de esa forma- y consiste en la asimilación de valores cristianos, lo que ha conducido a una desvalorización del cuerpo y una negación de sus instintos y pulsiones. Este enfoque ha generado una tendencia a desatender las realidades corporales y a reprimir las fuerzas vitales, promoviendo en su lugar una ética que exalta la espiritualidad y minimiza la importancia de las experiencias físicas y sensoriales: "enfermos y moribundos fueron los que despreciaron el cuerpo y la tierra, e inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentora, ¡pero incluso estos venenos dulces y tenebrosos los tomaron del cuerpo y de la tierra!"⁹⁷⁶.

⁹⁷⁶ *Así habla Zaratustra. Primera parte: De los trasmundanos*, p. 87.

De este modo, se puede interpretar que la enfermedad, en un primer momento, se identifica con toda actitud hacia la vida, tanto en el ámbito físico como espiritual, que intenta negarla y busca un mundo trascendental, libre del cuerpo –visto como origen del pecado–, y por ende, inmaterial. Este enfoque rechaza los instintos y pasiones, considerándolos cadenas que aprisionan el alma, favoreciendo así una perspectiva que aspira a una existencia puramente espiritual y desencarnada. Así el mal y la enfermedad se vinculan, ya que tanto el mal como la enfermedad buscan desconocer y olvidar lo propiamente humano, los impulsos y las sensaciones más básicas que definen y constituyen nuestro cuerpo, nuestras pasiones. Ambos ponen su fe en la promesa del racionalismo o en la expectativa de un reino ultraterreno, ya que su convicción los lleva a creer que siempre es posible, y debe serlo, trascender el cuerpo y dominar las pasiones, hasta llegar a su completa eliminación. Esta perspectiva alimenta la noción de que, a través de la razón o la espiritualidad, se puede alcanzar un estado de superioridad moral y física donde los deseos y los instintos corporales ya no tienen cabida. Todo lo contrario busca Nietzsche, quien intenta conducirnos hasta las últimas consecuencias de nuestras fuerzas y cumplir así la máxima de Spinoza: "no hay que preguntarse lo que es un cuerpo, sino lo que puede un cuerpo". Pese a sus objeciones al filósofo holandés y recogiendo el vuelco que en la *Ética* se da al yo cartesiano, podríamos afirmar que Nietzsche comparte lo que señala Spinoza respecto a que "el alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo"⁹⁷⁷.

La concepción aquí es que un cuerpo no es nunca algo finalizado, completo o estático. En lugar de poseer una forma fija y duradera, el cuerpo se define constantemente, en cada momento y en cada encuentro, a partir de cada experiencia y afección. Lo que define al cuerpo es lo que puede hacer y lo que puede crear, ya sea a través de la creación artística o la formación de nuevos órganos, así como su capacidad para destruir, asimilar y dominar. Según Deleuze, el mal, el resentimiento y la reactividad de un cuerpo enfermo se manifiestan cuando el cuerpo ha sido privado de su potencial; se vuelve impotente porque su fuerza ha sido despojada de su poder intrínseco. "La

⁹⁷⁷ SPINOZA (1980). *La Ética demostrada según principios geométricos*. Madrid, Edición Orbis S. A., p. 132.

enfermedad, por ejemplo, me vuelve reactivo, ella hace retroceder mis posibilidades y me condena a un medio restringido al que no puedo más que adaptarme"⁹⁷⁸.

En filosofía, el idealismo refleja una crasa incapacidad para enfrentarse a la realidad tal como es. La huida de la realidad es signo de una cobardía y un asco que no son signos de vitalidad. En política, por ejemplo, la incapacidad de gobernar es indicio de un mal profundamente arraigado, como sucede detrás de la aparentemente pura igualdad de derechos. Allí Nietzsche diagnostica la cruel falta de coraje necesaria para legislar⁹⁷⁹.

Cuando a la enfermedad se la trata en un sentido moral entonces, se la emparenta con el mal; es decir, actúa como una medida de lo que despoja a un cuerpo, de su capacidad y potencial. Por ello, la enfermedad es todo lo que transforma a un cuerpo en reactivo, débil y excesivamente sensible a cualquier conflicto, incapaz de aceptar sus deseos y enfrentar el sufrimiento. Algunos podrían justificar la práctica de la mortificación del cuerpo en el cristianismo, sugiriendo que, dado que la carne es considerada el campo de la autoflagelación, el dolor y el sufrimiento son elevados a la categoría de valores redentores. No obstante, Nietzsche percibe que en el dolor y la mortificación del cuerpo hay signos de su olvido; porque quien se impone una marca sobre la carne, quien graba una huella con hierro candente sobre su piel con el objetivo de superar, dominar o suprimir el deseo, está en realidad intentando ir más allá del cuerpo, negando sus deseos más primarios e instintivos. Esta persona se engaña pensando, en una vana ilusión, que puede dominar y enterrar un querer mucho más básico y esencial.

Podemos comprender aquí los señalamientos críticos de Nietzsche con respecto a la moral, a los grandes ideales, a una razón pretenciosa, es decir, a todo aquello que se expresa contra la vida, como de patologías o enfermedades, pues se trata de identificar todo aquello que no permite el desarrollo pleno de nuestras fuerzas. Pero ¿si la enfermedad aquí funge como una condición de pensamiento y de reflexión y por ello se asume extramoralmente, de qué manera ha de entenderse cuando se la toma para

⁹⁷⁸ Nietzsche y la filosofía, p. 75.

⁹⁷⁹ NF – 1884, 25[344]: “El valor de un hombre debe probar qué derechos le es permitido arrogarse: la «igualación» acontece por desprecio de las naturalezas superiores y es un crimen contra ellas (...) Los derechos que un hombre se arroga están en relación con los deberes que se impone, con las tareas a las que se *siente capaz de hacer frente*”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. III, p. 513).

señalar en y desde la crítica lo que ocurre con la moral cristiana, por ejemplo? Justamente aquí se presenta esa doble óptica con la que abordamos el concepto de enfermedad, pues cuando se señala a la moral cristiana como una enfermedad y entendiendo lo nefasto que ella ha significado en la vida de los hombres, no ha de pensarse que se trata de calificar con un talante moral a la moral misma y a la enfermedad con la que se la señala. Por el contrario, se trata de que, comprendiendo la condición de la enfermedad en tanto categoría explicativa, es posible ubicarnos en la perspectiva de reconocer que la mirada que debe dominar es la del auscultador –mirada médica- que desentraña sintomáticamente. Así, toda enfermedad es un camino, pues ella expresa algo que debe ser descifrado, desocultado y revelado, pues no aparece obvio ni evidente, pero está siempre soportando lo que sucede. En otras palabras, situar como enfermedad a la moral no implica condenarla moralmente ni a ella ni a la enfermedad, sino asumirla como síntoma y explorar qué la produce o provoca, y no quedarse en la inversión de que ella en tan solo una anomalía que es preciso paliar.

Encontramos, entonces, la “mala conciencia” como una enfermedad, los “ideales ascéticos” como una enfermedad, “la culpa” como una enfermedad, y así en todo lo que contamina y degenera la vida. Frente a esto lo primero que se nos presenta con asombro es justamente que aquella que había pasado como una condición normal y, por lo tanto, saludable, ahora es pensada como patológica.

Igualmente, en historia, la enfermedad histórica⁹⁸⁰ es permanecer congelado en un pasado que se percibe como plenamente decisivo para el presente. Se trata de nuevo de una huida de una realidad aterradora que horroriza. En su texto de la *Consideración intempestiva II*, Nietzsche describe la historia como la decadencia de la vida, la degradación biológica. Respecto a “la enfermedad histórica”⁹⁸¹ no se trata sólo de la búsqueda del pasado, sino del pasado mismo en la medida en que se revela como una objetivada infelicidad, la realidad del pasado no es más que memoria. La historia está condenada por la vida.

⁹⁸⁰ Tema abordado en el segundo capítulo en el apartado 1.1. Sobre la idea de historia.

⁹⁸¹ Tema abordado en el segundo capítulo en el apartado 1.1. Sobre la idea de historia.

En el arte, el Romanticismo es una de las expresiones de la enfermedad de la modernidad, en la medida en que es muestra de agotamiento e incapacidad de crear un acto verdaderamente creativo, como Goethe ya había sugerido en su conversación con Eckermann el 2 de abril de 1829. El Romanticismo enfermo y decadente se opone al clasicismo y al arte que Nietzsche califica de "dionisiaco". Remitámonos al parágrafo § 370 de *La gaya ciencia*:

"Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la *sobreabundancia de vida*, que quieren un arte dionisiaco y también una visión y comprensión trágicas de la vida, e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y en segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida*, que con el arte y el conocimiento buscan reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura. A la doble necesidad de los últimos le corresponde a todo romanticismo en las artes y los conocimientos, y a ella le correspondió (y le corresponde) tanto Schopenhauer como Wagner, para nombrar esos románticos más famosos y explícitos que *comprendí mal en aquel entonces* — (...)" ⁹⁸².

Parece sorprendente que Nietzsche incluya tanto a Wagner como a Schopenhauer en la categoría de románticos. En realidad, él por romanticismo entiende todo lo que en el arte es una manifestación de la decadencia, tal como se describe en este texto. También es importante destacar dos tipos de sufrimiento: el sufrimiento sano y el sufrimiento mórbido, que se revelan en cada uno de los dos tipos de arte. El sufrimiento sano es un sufrimiento que reconoce la vida en su complejidad, su riqueza y su infelicidad concomitante; el sufrimiento mórbido se caracteriza por la huida. Veamos más de cerca el ejemplo de la religión, a la que Nietzsche le dedica muchos pasajes y un libro entero, *El anticristo*. En su esencia, el cristianismo representa un síntoma de decadencia al manifestar una voluntad incapaz y temerosa frente a la realidad, optando por fantasías tranquilizadoras en lugar de afrontar lo doloroso y angustiante de la existencia: "*Ni la moral ni la religión entran en contacto en el cristianismo con un punto cualquiera de la realidad*"⁹⁸³. La negación de la realidad condena a los creyentes al nihilismo. La moral

⁹⁸² *La gaya ciencia*. § 370, pp. 884 – 885.

⁹⁸³ *El Anticristo*. § 15, p. 715.

cristiana se basa, pues, en una negación de la vida, en una humildad debilitante, un himno a la entrega, al sufrimiento y a la huida hacia la ilusión anestésica:

"(...) solamente *puede* utilizar como razón cristiana a la razón enferma, toma partido en favor de todo lo que es idiota, pronuncia la maldición contra el «espíritu», contra *superbia* [soberbia] del espíritu sano"⁹⁸⁴.

De hecho, el principal afecto del cristiano es la compasión. Y la compasión es la antítesis estricta de la "soberbia", ese orgullo bien puesto, orgullo que permite la autorrealización en los propios pensamientos y acciones:

"El cristianismo se lo denomina la religión de la compasión. — La compasión se halla en contraposición con los afectos tónicos que elevan la energía del sentimiento vital: tiene efectos depresivos. Se pierde fuerza cuando se compadece. (...) Por medio de la compasión el sufrimiento mismo se vuelve contagioso; en determinadas circunstancias se puede conseguir con ella una pérdida completa de vida y de energía vital (...)"⁹⁸⁵.

La religión está, pues, gravemente enferma, o más bien es un síntoma de la enfermedad de la civilización, en la medida en que se basa en afectos debilitantes, que condenan la realidad en la medida en que se sufre. Los dogmas cristianos revelan afectos perniciosos. En suma, la tipología del hombre enfermo remite en parte al modelo del hombre del resentimiento. Este último está enfermo porque ni su mente ni su cuerpo (y no omitamos la analogía de Nietzsche entre la mente y el estómago) digieren la realidad en la medida en que también es sufrimiento. "El resentimiento es un afecto: más precisamente, una forma de odio, caracterizado por la impotencia, y expresado como deseo de venganza", tal y como lo define Patrick Wotling⁹⁸⁶. El hombre del resentimiento se resiente de la realidad por ser como es y, al hacerlo, se esfuerza por negar o desacreditar su riqueza y complejidad. Esa impotencia ante la realidad (el cuerpo, los afectos...), se convierte en calumnia, declarándola errónea y mala, y se refugia en un ideal que sólo es más que una evasión. Si el débil, el decadente, es infeliz, impotente, es culpa de este mundo, culpa del cuerpo, de las pasiones sensibles⁹⁸⁷. Para Nietzsche, sin embargo, los impulsos condenados por la moral son tan esenciales para el equilibrio y la

⁹⁸⁴ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 754.

⁹⁸⁵ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 708.

⁹⁸⁶ En WOTLING (2001). *Le vocabulaire de Nietzsche*, París, Ellipses, p. 46.

⁹⁸⁷ Véase GD. *La moral contranatura (Crepúsculo de los ídolos)*, pp. 635 -639).

supervivencia del hombre como los impulsos glorificados como virtudes. Pero esta tipología del hombre resentido es sólo una de tantas, y la enfermedad no es simplemente el resentimiento.

En efecto, en *El Anticristo*, Nietzsche toma el ejemplo del budismo, una forma entre otras de hedonismo, esa aspiración a la felicidad que no es más que una ilusión, y que se encuentra también en el epicureísmo. La doctrina del budismo, en la medida en que "(...) *contra nada se defiende más su doctrina que contra el sentimiento de venganza, de animadversión y de ressentiment [resentimiento]*"⁹⁸⁸, se diferencia del cristianismo por la ausencia misma de tal resentimiento. La enfermedad derivada del budismo es la búsqueda de la perfección, que sigue siendo una forma de negación de la realidad, aunque constituya un progreso, ya que reconoce el sufrimiento e intenta deshacerse de él: el movimiento budista por la paz aboga por "*la felicidad en la tierra realmente efectiva, no simplemente prometida*"⁹⁸⁹, a diferencia del cristianismo. "Pues ésta sigue siendo — ya antes lo he puesto de relieve— la diferencia fundamental entre las dos religiones de *décadence*: el budismo no promete, el cristianismo lo promete todo, pero *no cumple nada*"⁹⁹⁰. El hombre budista y el hombre compasivo son tan tipológicos como el hombre resentido en la nosografía de Nietzsche. Pues en todos los casos, la enfermedad es "*el odio por instinto a la realidad (...), la exclusión por instinto de toda aversión, de toda enemistad, de toda las fronteras y distancias en el sentimiento*"⁹⁹¹ El instinto (afecto o pulsión, tres términos equivalentes en Nietzsche) está harto de rechazar -e incluso odiar- la realidad en su dimensión del sufrimiento. Aceptar la realidad en esta dimensión es simplemente la sana aceptación de la vida:

"La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder, hay decadencia. Yo afirmo que a todos los valores supremos de la humanidad le *falta* esta voluntad, — que los valores de decadencia, los valores *nihilistas*, ejercen su dominación bajo los nombres más sagrados"⁹⁹².

⁹⁸⁸ *El Anticristo*. § 20, p. 719.

⁹⁸⁹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 741.

⁹⁹⁰ *Ídem*. p.741.

⁹⁹¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p.730.

⁹⁹² NIETZSCHE. *Op. cit.*, p.708.

La compasión también es enfermedad. En suma, las diferentes tipologías nietzscheanas de enfermedad giran todas en torno al nihilismo. Como resultado, la enfermedad es categoría explicativa en tanto idea rectora central del discurso nietzscheano en torno a la noción de la morbilidad de la cultura moderna, porque, al hacerlo, Nietzsche lleva al primer plano las determinaciones afectivas, entendidas como fuentes de pensamiento, sistemas de pensamiento e interpretaciones de la realidad, ya sean filosóficas, políticas, históricas, morales, religiosas o artísticas. Sin embargo, la enfermedad se desglosa en estudios de caso, como ejemplificaciones disuasorias y una galería de retratos o efigies mórbidas. Tal es el caso de Sócrates y Wagner.

B. Estudios de caso, una forma de diagnóstico

Nietzsche detalla dos diagnósticos. El primero se refiere a la cultura moderna y se expresa en el arte; se trata de Wagner. Y el segundo ilustra los orígenes históricos y filosóficos de la decadencia, se trata de Sócrates. Uno es un paradigma artístico contemporáneo; el otro, un monumento de la filosofía, un paradigma filosófico, en suma. Sin embargo, el arte y la filosofía suelen considerarse las dos cumbres de la cultura. Lllamarlas enfermas es, por tanto, hacer un diagnóstico de toda la cultura en su conjunto y golpear duro, destrozando los ídolos. Wagner encarna literalmente el morbo moderno. Su música es la expresión sensible de una fisiología decadente y un pensamiento malsano. Wagner es un caso clínico, en la medida en que simboliza una determinada idea de cultura, civilización y política. El estudio de este caso, como el de Sócrates, indica que, para Nietzsche, el cuerpo es una entidad inseparable de los estados físicos y psíquicos. En el parágrafo 5 de *El caso Wagner*, Nietzsche afirma sobre el músico:

"El artista de la decadence — aquí está la palabra clave. Y con ella acaban mis bromas. Estoy lejos de la actitud del cándido cuando este decadent nos arruina la salud — ¡y, además, la música! ¿es Wagner un ser humano en absoluto? ¿No es, más bien, una enfermedad? Toque lo que toque, lo pone enfermo —ha hecho que la música se ponga enferma— (...) Wagner est un névrose [Wagner en una neurosis] (...). Nuestros médicos y fisiólogos tienen en Wagner su caso más interesante, como mínimo tienen en él un caso muy completo (...) precisamente porque nada es más moderno que esta enfermedad general, que esta dolencia integral, esta decrepitud y

sobreexcitación del mecanismo nervioso (...) Wagner es el *artista moderno por excellence*, el Cagliostro de la modernidad"⁹⁹³.

Así, en *El caso de Wagner*, la música es concebida por Nietzsche como un arte que hace sentir fisiológica y emocionalmente. "(...) Cuando escuchamos la música de W <agner>, estamos en un hospital y, lo repetimos llenos de interés... La morbosidad no es en Wagner querida, no es una casualidad, no es una excepción — la morbosidad es la esencia de su arte (...) "⁹⁹⁴, escribió en uno de sus *Fragmentos póstumos* (NF – 1888, 15[99]). Schopenhauer ya había subrayado la importancia de la música para "consolar" al hombre de su miseria y calmar temporalmente sus estados de ánimo mórbidos⁹⁹⁵. La música de Wagner es patológica y contagiosa, al igual que la filosofía de Schopenhauer. Ambas están enfermas, porque ambas son un testimonio contra la vida. Schopenhauer, al propugnar el ascetismo y una concepción reactiva del arte, es, como Wagner, "el portador de la visión del mundo de toda una cultura"⁹⁹⁶. Pero es necesario señalar que la etiología de esta enfermedad no reside ni en Schopenhauer ni en Wagner, sino en la cultura europea, regida por valores mórbidos, que se reflejan en particular en la primacía de las categorías de la Razón⁹⁹⁷. Wagner es sólo un síntoma (una parte que representa el conjunto cultural) de una enfermedad que supura en su música. Wagner es un decadente, y esta decadencia se diagnostica en su estética, que es el signo de una fisiología enferma, ya que la música caracteriza un conjunto de afectos individuales y colectivamente compartidos cuando complace a otros más que a uno mismo. Wagner es, por tanto, un fenómeno social, un síntoma de negación (de la existencia, del cuerpo, de las inclinaciones, de las pasiones): para él, crear no es una afirmación de la vida, sino una evasión, como en otras áreas decadentes de la cultura, así como una expresión de resentimiento contra la vida.

⁹⁹³ *Fragmentos póstumos*. Vol. IV., p. 660.

⁹⁹⁴ *Fragmentos póstumos*. Vol. III., p. 802.

⁹⁹⁵ A este respecto, véase el libro de ROSSET (1989). *L'esthétique de Schopenhauer* (1re éd.). París, Presses Universitaires de France, así como el propio SCHOPENHAUER (2009). *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Editorial Trotta.

⁹⁹⁶ COLLI (2000). *Escritos sobre Nietzsche*. Lisboa, Relógio D'Água, p. 14.

⁹⁹⁷ NF – 1887, 11[99]. "La fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo" (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 396), el mismo nihilismo que se revela en la decadencia y en toda del morbo.

En cuanto a Sócrates, ilustra el origen de la decadencia de la civilización occidental, que persiste en resolver los problemas discursivamente: "Con Sócrates, el gusto griego da un cambio brusco a favor de la dialéctica: ¿qué sucede aquí propiamente? Ante todo, con esto queda vencido un gusto *noble*, la plebe se sitúa arriba con la dialéctica"⁹⁹⁸. A través de Sócrates, Nietzsche condena a veces explícitamente la filosofía, desde Platón hasta Kant y Schopenhauer. Este último encarna, en sentido literal (fisiológico), una metafísica de la negación de la "voluntad de vivir", de la abnegación del altruismo autodestructivo. Sócrates es portador de un saber que es voluntad de muerte; conceptualización que destruye necesariamente la singularidad misma de lo que el concepto pretende, es enferma en la medida en que hace que enferme aquello a lo que apunta. Sócrates es uno de esos hombres que participan de la voluntad de verdad, descrita en *La gaya ciencia* § 344: "«Voluntad de verdad» — podría ser una oculta voluntad de muerte"⁹⁹⁹. Querer la verdad es, en efecto, un síntoma de decadencia de la vida, un disgusto con la vida. Es estar profundamente enfermo y dejar que el envenenamiento producido por la voluntad de verdad anule las ilusiones metafísicas de todos los tiempos. La imposibilidad de ser lúcido, la voluntad de ilusión como síntoma de una incapacidad, la toxicidad de la mentira que ya no se desenmascara, la desorganización de los instintos como causa del optimismo socrático basado en una racionalidad que absolutiza la conservación, ilustran un conocimiento que presupone y propaga la enfermedad. En consecuencia, Sócrates está enfermo de la vida, lo que explica que su compañía o la compañía de su pensamiento le enferma.

En efecto, el conocimiento puede, según Nietzsche, proceder de una hipertrofia del instinto de conservación. Sócrates es un síntoma de la vida helénica que degenera. La fealdad es un atributo esencial de la enfermedad. El sentimiento de lo feo es el síntoma de una vida que está siendo atacada y en decadencia. La fealdad de Sócrates obstaculiza la existencia que se enfrenta a él. Sócrates está enfermo por confesar el día de su muerte: "«Vivir — quiere decir estar enfermo durante mucho tiempo: debo un gallo a Asclepio [Esculapio] Salvador»"¹⁰⁰⁰. Sócrates fue médicamente obligado a reintroducir el orden

⁹⁹⁸ *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates* § 5, p. 627.

⁹⁹⁹ *La gaya ciencia* § 344, p. 860.

¹⁰⁰⁰ *Crepúsculo de los ídolos. El problema de Sócrates*, § 1, p. 625.

para salvar la paz, para sobrevivir. Así, la filosofía de Sócrates es el caso exclusivo de un instinto de supervivencia articulado a un alma enferma. Sócrates inaugura el reino de la enfermedad en Occidente, de la filosofía enferma. El sacrificio del gallo a Esculapio también puede significar un agradecimiento al dios de la medicina en cuanto que permitió a Sócrates seguir vivo en una vida que se percibía como mortificante:

"¿Llegó a comprender esto él, el más inteligente de todos los que se han engañado a sí mismo? ¿Acabó por decirse esto, en la *sabiduría* de su coraje ante la muerte?... Sócrates *quería* morir: — no se la dio Atenas, él se dio la copa de veneno, él obligó a Atenas a darle la copa de veneno... «Sócrates no es médico, se dijo a sí mismo en voz baja: solo la muerte es aquí médico... Sócrates mismo solamente ha estado enfermo durante mucho tiempo...»"¹⁰⁰¹.

En resumen, la frase de *Crepúsculo de los ídolos*, "examinar ídolos", se aplica sin duda a los valores (los ídolos son una de las imágenes a través de las cuales Nietzsche designa los valores), sino también a los idolatrados, que son, entre otros, los Sócrates y Wagner. Se trata, pues, de hacer un diagnóstico previa consulta médica.

C. Intento de una definición de enfermedad

A partir de aquí, podemos proceder a un intento de definición de la enfermedad en el pensamiento de Nietzsche como una categoría explicativa e idea reguladora. En resumen, la enfermedad:

- Se concibe más, si no exclusivamente, a escala colectiva, no individual; siendo la enfermedad individual sólo un índice de la enfermedad colectiva, plasmada en una tipología. Sigue habiendo *una diferencia de grado y no de naturaleza entre lo individual y lo social*.
- Se denomina decadencia, y significa nihilismo.
- Tiene su origen en afectos pervertidos, desviados de su función vital o, en términos freudianos, reprimidos. La enfermedad no es más que la evolución fisiológica y

¹⁰⁰¹ NIETZSCHE. *Op. cit* , p. 630.

psíquica de los afectos desviados de su pulsión vital, en el sentido freudiano¹⁰⁰². Los afectos son fuentes que están en el origen de las representaciones. Su conflicto forma parte de la voluntad de poder, que es similar a la pulsión de vida. Si los afectos pervertidos predominan entonces la voluntad de poder es débil; si los afectos sanos predominan, la voluntad de poder es fuerte. En suma, la fisiología para Nietzsche se confunde con la psicología. No hay separación relevante entre el alma y el cuerpo, sino una conjunción de ambos, en torno a los afectos. El afecto es asunto tanto de la psicología como de la fisiología, en la medida en que se siente, es afecto, incluso es allí en donde se origina el pensamiento. La decadencia es una especie de totalidad mórbida que afecta al cuerpo y a la mente, una enfermedad psicosomática donde la mente influye en el cuerpo tanto como el cuerpo debilita a la mente.

- Es un género con varias especies o síntomas, que son el cristianismo, la moral, el arte decadente, etc.
- No debe analizarse en términos de excesos o deficiencias de elementos sanos o mórbidos. Los afectos mórbidos son sólo afectos que han sido desviados de su impulso vital inicial. La enfermedad no es una cuestión de cantidad de afectos, sino de calidad de afectos, a saber, si son sanos y, por tanto, regidos por una voluntad de poder fuerte y vital, o mórbidos, regidos por una voluntad de poder débil y negadora de la vida.
- No es una enfermedad invisible y silenciosa. Al contrario, es evidente en todos los hechos sociales y es constantemente afín al sufrimiento. Reside o bien en una complacencia ante el sufrimiento y la autoflagelación patógena, o en una escisión del sufrimiento y una búsqueda del sufrimiento menor. La enfermedad induce así al sufrimiento y la huida del sufrimiento es mucho más patológica que la lucha valiente contra el propio sufrimiento.
- Es un concepto médico, pero no toma más que prestada de la medicina su terminología.

¹⁰⁰² A menudo tomamos prestado el vocabulario freudiano, cuyos conceptos nos parecen de cierta perspectiva nietzscheana, y nos ayudan a comprender mejor. Assoun, a propósito de estas afinidades entre Nietzsche y Freud, ve en Nietzsche "uno de los elementos de la galaxia filosófica freudiana". (ASSOUN [1984]. *Freud y Nietzsche*. México, Fondo de cultura económica, p. 3).

Sin embargo, Nietzsche no reduce la enfermedad a ser un monstruo devorador de la cultura contemporánea. La enfermedad es una enfermedad en sí misma sólo en la medida en que es incurable. Decir que es incurable es hacer de la enfermedad un fin en sí misma. Esto es lo que ocurre en la cultura: el cristiano busca su enfermedad como una bendición y un fin en sí mismo; Wagner compone para venerar su enfermedad y propagarla, el romanticismo se deleita en su enfermedad. Las enfermedades no difieren radicalmente en su naturaleza según Nietzsche, sino en la relación del enfermo con su enfermedad, lo cual puede ser o no un indicio de salud. Si para Nietzsche el valor de la vida reside en la afirmación de la realidad como tal, en su aprobación, a pesar del dolor y las atrocidades, entonces la salud reside en la afirmación y aceptación no resignada sino combativa de la enfermedad. El valor nietzscheano está en la lucha: no amar la vida, sino amar la vida como lucha contra el sufrimiento. Así, la enfermedad puede declinarse en enfermedad como fin (incurable, sin esperanza, desesperante) y la enfermedad como medio (que sólo es una prueba o un paso que hay que superar para llegar a la salud). Entre estos dos modos de relación del enfermo con su enfermedad (resignación o lucha en el esfuerzo) está la diferencia que esta vez es de naturaleza.

2.2.2.2 Enfermedad y salud

Nietzsche, en su aproximación a la enfermedad hasta el punto de hacer de ella una categoría explicativa, puede hacer pensar, por una parte, en la concepción de Canguilhem, que reduce el conjunto de los fenómenos de la vida a los de la salud y la enfermedad¹⁰⁰³, y, por otra parte, a la de Freud, para quien "todos somos neuróticos" y, por tanto, afectivamente enfermos. Pero es importante entender que la vida es consustancialmente en la medida en que es movimiento, enfermedad, lo que significa que no se puede escapar a la enfermedad, ni huyendo ni en la renuncia. Por consiguiente, debe entenderse las interacciones perpetuas entre salud y enfermedad, antes de constituir una tipología de las enfermedades y la salud, con lo cual es posible entender la

¹⁰⁰³ CANGUILHEM (2005). *Lo normal y lo patológico*. Ciudad de México, Editorial Siglo XXI.

enfermedad como idea reguladora de la salud en la perspectiva nietzscheana, y, por tanto, como categoría explicativa.

A. Las interacciones entre salud y enfermedad

Hemos discernido dos tipos de enfermedad: la enfermedad como fin y la enfermedad como medio. En el caso de la enfermedad como fin, la salud no es una consideración, ya que se trata de una enfermedad incurable. En el caso de la enfermedad como medio, el fin es la salud. En Nietzsche no existe una oposición radicalmente antitética entre salud y enfermedad. Por supuesto, son dos polos opuestos, pero interactúan entre sí. La enfermedad no tiene sentido sin la salud, y la salud no existe sin enfermedad. No son dos sustancias heterogéneas entre sí, sino dos fuerzas en constante conflicto. Para Nietzsche se trata de lograr el reconocimiento de que toda forma de vida, en cuanto movimiento, incorpora lo patológico que le es indispensable, incluso y, sobre todo, en términos de salud. Cuanto más grave sea la enfermedad, el hecho de superarla indicará salud fuerte ("gran salud"¹⁰⁰⁴). Debilidad será la incapacidad de superar la enfermedad; de ahí que la debilidad sea consustancial a la enfermedad como fin. Por otra parte, las patologías más graves pertenecen al horizonte del superhombre, que ilustra su fuerza enfrentándose a ellas (sin huir), para curarlas.

Es en esta perspectiva en la que se inscribe el párrafo §120 de *La gaya ciencia*:

"*La salud del alma*. — La popular fórmula moral médica (cuyo autor es Aristón de Quíos): «La virtud es la salud del alma» — debería al menos, para ser utilizable, transformarse en: «tu virtud es la salud de tu alma». Porque no hay una salud en sí, y todos los intentos de definir algo así han fracasado estrepitosamente. De tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, tus errores y, especialmente de los ideales y fantasmas de tu alma dependen la determinación de *qué* habrá de significar salud, incluso para tu *cuerpo*. Hay por lo tanto innumerables saludes del cuerpo; y cuanto más se permita levantar de nuevo la cabeza a lo singular e incomparable, cuanto más se olvide el dogma de «la igualdad de los hombres», tanto más tendrá que desaparecer también para nuestros médicos el concepto de salud normal, junto con el de una dieta normal o el del

¹⁰⁰⁴ Para Patrick Wotling, en *Nietzsche y el problema de la civilización*, el epíteto "grande" siempre denota el florecimiento de la salud, como se ilustra, por ejemplo, en los párrafos §349, §351 y §378 de *La gaya ciencia*.

proceso normal de una enfermedad. Y sólo entonces podría llegar el momento de reflexionar sobre la salud y la enfermedad del *alma* y de poner la virtud propia de cada uno en su salud: que podría por cierto aparecer en uno como lo contrario de la salud de otro. Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita del alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía, y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie"¹⁰⁰⁵.

Se trata de un texto crucial para la comprensión del concepto nietzscheano de salud. En él Nietzsche rechaza el dualismo: la salud no es lo contrario de la enfermedad. Debe redefinirse como un proceso dinámico de superación, no como un estado. La experiencia de la enfermedad es indispensable y, en cualquier caso, inevitable. Cualquier proyecto de erradicación de la enfermedad carecería de sentido; todo dependerá, por tanto, del comportamiento frente a la enfermedad, frente al tratamiento que se aplique al conjunto a tal o cual tipo de sistema de impulsos. Además, al margen de esta relación dialéctica con la enfermedad es imposible normalizar la salud, inscribirla en una definición como esencia; sólo hay salud individual (y plurales dentro de la propia evolución de cada persona), desarrollada sobre el terreno de las enfermedades individuales, cuya gravedad sólo puede valorarse en términos de lo sano o mórbido (que ensalzan la vida o, por el contrario, la deprecian)¹⁰⁰⁶. El mismo conjunto de ideas se encuentra en el párrafo § 382:

"*Gran salud*. — Nosotros, los nuevos, sin nombre, difíciles de comprender, nosotros, hijos prematuros de un futuro aún no probado — nosotros necesitamos para un nuevo fin también un nuevo medio, a saber, una nueva salud, más fuerte, más perspicaz, más resistente, más temeraria, más alegre de lo que han sido cualquier salud hasta ahora. Aquel cuya alma esté sedienta de haber vivido la totalidad de los valores que ha habido hasta ahora y la totalidad de lo que se ha considerado deseable y haber circunnavegado todas las costas de este «Mediterráneo» ideal, quien quiera saber desde las aventuras de su experiencia más propia cómo se siente un conquistador y descubridor del ideal, e igualmente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un devoto, un adivino, un

¹⁰⁰⁵ *La gaya ciencia*. § 120, p. 800.

¹⁰⁰⁶ Esta idea se encuentra en los párrafos §1 a § 3 de "*Por qué soy tan inteligente*" en *Ecce homo*, donde Nietzsche estipula rigurosamente las reacciones individuales en cuanto a la comida, el clima, el lugar, el entretenimiento, con el supuesto de que lo que perjudica a uno puede ser beneficioso para el otro, aunque siempre son posibles las generalizaciones.

solitario divino de antigua usanza: para eso tendrá necesidad, ante todo, de una cosa, de *la gran salud* — ¡una salud que no solo se tiene sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar!... "¹⁰⁰⁷

La verdadera salud se define y se honra como tal en su lucha contra la enfermedad, una lucha de conquista y sacrificio. Esta lucha es el motor inherente a toda la ontología nietzscheana. En la escala colectiva de las culturas, las que están enfermas se sumergen en la decadencia, y pasan a formar parte de ella como si fueran una enfermedad incurable -o al menos una que no tienen la fuerza para curarse- mientras que los que están sanos afrontan y superan la enfermedad, aunque sea grave. El paradigma de los primeros es la cultura europea moderna; el de los segundos es la antigua Grecia antes de Sócrates. Cada área de la cultura que está enferma tiene una contraparte sana. Tomemos el ejemplo del conocimiento, analizado por Laurent Cheronneix en su libro *Philosophie médicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*¹⁰⁰⁸. El conocimiento es, de hecho, o la posibilidad de superarse dinámicamente a sí mismo o la posibilidad de un colapso definitivo; es una prueba personal por la que se juzga la salud y la enfermedad. El ideal ascético responde al conocimiento como fenómeno curativo. El ideal ascético es el efecto de una artimaña para preservar la vida, desde la que se busca no exponerse, anticiparse a las molestias para que no se produzcan. Querer la verdad es querer el propio interés, el más inmediato, sin pasar por el peligro y los tormentos de la enfermedad, aunque sea temporal o parcial:

"(...) *el ideal ascético nace del instinto de protección y de curación de una vida que está degenerando*, la cual procura por todos los medios conservarse, y lucha por su existencia; apunta a una suspensión parcial y un agotamiento fisiológicos, contra los cuales lucha sin tregua, con recursos e ideas nuevos, los instintos más básicos de la vida se mantienen intactos. El ideal ascético es uno de esos recursos: las cosas son, por lo tanto, justo al revés de como creen los que veneran dicho ideal, todo lo contrario de lo que creen los fanáticos de este ideal, —en él, por medio de él la vida lidia con la muerte, le *planta cara* a la muerte, el ideal ascético es una maniobra de *conservación* de la vida. En el hecho de que haya tenido tanta influencia sobre el hombre y haya llegado a gobernarlo en la medida en que nos lo muestra la historia, en particular en todos los sitios que se impusieron la civilización y la domesticación

¹⁰⁰⁷ *La gaya ciencia*. § 120, p. 382.

¹⁰⁰⁸ CHERLONNEIX (2002). *Philosophie médicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*. París, L'Harmattan.

del hombre, sale a relucir una realidad importante, la *condición enfermiza* del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos la del hombre domesticado, la lucha fisiológica del hombre con la muerte (mejor dicho: el hastío de la vida, con el agotamiento, con el deseo de «acabar»)"¹⁰⁰⁹.

El conocimiento sano, en cambio, se inicia con una gran salud, en su búsqueda de la verdad. No se trata de buscar una verdad eterna que en última instancia no existe en absoluto, sino de desenmascarar mentiras e ilusiones, aunque ello suponga estar condenado a vivir según otras ilusiones. Querer la verdad es el vector de la gran salud, la salud en movimiento, como sugiere Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*: "El aprendizaje nos transforma, hace lo que hacen todos los alimentos, que no se limita a «conservar» - como bien sabe el fisiólogo"¹⁰¹⁰.

Así, la verdad da lugar a una enfermedad temporal y útil ya que nos permite alcanzar un mayor dinamismo y fuerza. El miedo es el sentimiento fundamental y hereditario del ser humano, pero Zarathustra lo juzga como se juzga la enfermedad, útil si el organismo consigue hacerlo pasajero: "ese viejo y prolongado miedo se volvió refinado, espiritual, intelectual: — me parece que hoy se llama: *ciencia*"¹⁰¹¹. El miedo es, pues, al conocimiento dinámico¹⁰¹², lo que la enfermedad provisional es a la salud dinámica.

Cherlonneix saca la conclusión de una naturaleza médica de la teoría nietzscheana del conocimiento y de toda la obra en su conjunto. Según Nietzsche, la idea que rige y orienta su obra es médica, por ello se desarrolla a través de la noción de enfermedad. Lo que se aplica al conocimiento se aplica también a todas las demás facetas de la cultura. La dialéctica de la salud y la enfermedad ofrece un prisma para leer toda la obra de Nietzsche en combinaciones que analizaremos a continuación. En el plano individual, Nietzsche, como hemos visto, opera según tipologías (el hombre resentido, el asceta, etc.), pero también se refiere con frecuencia a su propia experiencia como criterio de una verdad sobre sí mismo, en la medida en que la enfermedad y la salud han sido

¹⁰⁰⁹ *Sobre la genealogía de la moral III*. § 13, p. 530.

¹⁰¹⁰ *Más allá del bien y del mal* § 231, p. 392.

¹⁰¹¹ *Así habló Zarathustra. Libro IV – De la ciencia*, p. 262.

¹⁰¹² Esta adjetivación de lo dinámico es acuñada por Cherlonneix para caracterizar la diferencia de la enfermedad y su relación con la salud en términos de fin o de medio.

experimentadas y no sólo teorizadas. Así, el célebre prefacio a *La gaya ciencia* atestigua el retorno a la salud, a la salud total, a la gran salud:

"Parece [este libro] escrito en el lenguaje del viento del deshielo: hay en él insolencia, inquietud, contradicción, tiempo de abril, de manera tal que recuerda constantemente tanto la cercanía del invierno como de la *victoria* sobre el invierno, victoria que llegará, que tiene que llegar, que quizá ya haya llegado... De él emana continuamente el agradecimiento, como si hubiera acontecido precisamente lo más inesperado, el agradecimiento de un convaleciente, — porque lo inesperado fue la convalecencia. «Gaya Ciencia»: ello significa las saturnalias de un espíritu que ha resistido paciente una presión terrible, prolongada —paciente, estricto, frío, sin someterse, pero sin esperanza—, y que ahora es invadido por la esperanza, la esperanza de la salud, por la *ebriedad* de la convalecencia. No es de sorprender que salga entonces a la luz mucho de irracional y bufonesco, mucha ternura traviesa, derrochada incluso en problemas que tienen una piel espinosa y no se prestan para ser acariciados y seducidos. Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas, nuevamente creídas (. . .)"¹⁰¹³.

Este texto está desprovisto de invectivas (el que invoca, de hecho, sigue enfermo) e ilustra la alegría de espíritu, el bello ánimo. La salud no consiste, al final de la lucha interior sobre el elemento mórbido, en eliminar una parte vital de uno mismo que reside en el adversario interno, sino en establecer una coexistencia pacífica de los afectos, en una esfera transfigurada. La salud es dionisíaca: no se trata de matar las zonas de sombra, sino de incluirlas en un movimiento de alegría que las supera, del mismo modo que Dioniso es el paradigma de una tragedia superada en la alegría, pero no eliminada. Esta salud abarca todas las figuras del nihilismo (eterno retorno, el cristianismo de Wagner o la verdad radical) para transfigurarlas. Por lo tanto, en cuanto al conocimiento, por muy duraderamente morboso que sea, participa en el juego de la vida, y puede incluso caer bajo la "gran salud" que se forja sobre la base de la enfermedad, bajo el impacto de la patología en el sentido fuerte de que siempre es posible sucumbir a ella, pero también transfigurarla (lo sobrehumano).

¹⁰¹³ *Más allá del bien y del mal*. Prólogo § 1, p. 717.

Por lo tanto, la noción de enfermedad, en la medida en que es una idea rectora, y por lo tanto una categoría explicativa, no descompone el mundo en una salud radical o enfermedad. La salud requiere la enfermedad, enfermedad para existir, y la enfermedad necesita de la salud para darle sentido.

B. Tipología de la salud y la enfermedad

Esta dialéctica de la salud y la enfermedad exige una tipología más precisa de cada una así como de sus posibles combinaciones. Lo que hasta ahora hemos definido como salud, que se revela en la confrontación con posterior victoria sobre la enfermedad, es lo que Nietzsche llama "gran salud", o mejor dicho, la única salud verdadera. Fortalecerse a sí mismo es la esencia de la salud; destruirse es la esencia de la enfermedad. Esta salud se define por el movimiento, como la vida. Siempre está en movimiento, y la dialéctica se define por su dinamismo. Pero hay otra forma de salud, que se asemeja a nuestra aceptación común. Es una "salud de confort", una salud que ya está ahí y no se ha visto afectada por la enfermedad. O al menos aún no alcanzada... O bien, que se ha alcanzado, pero se ha vuelto a un estado inicial de equilibrio. Ella se distingue de la salud dinámica en el sentido de que no interactúa con la enfermedad, sino que la precede o la sigue. Remitámonos a uno de los poemas del comienzo de *La gaya ciencia* que describe esta salud como un estado estable tras una recuperación:

"4

Diálogo

A: ¿Estuve enfermo? ¿Estoy curado?

¿Y quién era mi médico?

¡Cómo he olvidado todo eso!

B: Sólo ahora creo que estás curado:

Porque el que ha olvidado está curado"¹⁰¹⁴.

En lo que dice B, la salud es una salud de olvido de la enfermedad, mientras que la "gran salud" se caracteriza por el momento de la curación y, por tanto, por la plena

¹⁰¹⁴ *La gaya ciencia* § 4, p. 724.

aceptación de la lucha que fue eficaz con la enfermedad. La característica de la salud de B es deber su vida sana no a una lucha sino a un consuelo. No es una salud elegida, y menos aún merecida. No se fortalece, se estanca. Pues el valor de la "gran salud", si reside en el esfuerzo y la lucha, como hemos dicho, reside por tanto en el coraje y la valentía del que ha tenido que luchar. La "salud confortable" debe ser sólo una etapa, una transición hacia la enfermedad que no podrá superar si no sale de su pasividad para llevar una lucha activa contra la patología y convertirse así en una "gran salud". Esta etapa es una especie de remanso de paz temporal para las luchas y combates entre afectos mórbidos y sanos. Es un respiro en un precario y necesario equilibrio (porque la salud dinámica, la verdadera salud, nunca es tan dinámica que no necesite un momento de pausa entre dos luchas), pero no suficiente. Además, ya hemos distinguido entre la enfermedad como medio y la enfermedad como fin. La enfermedad como fin es análogamente similar a la "salud cómoda", en el sentido de que ambas pretenden abstraerse de la temporalidad y permanecer fijas. Son sólo estados. La enfermedad como fin no tiene otro desenlace que la muerte, y la "salud confort" es sólo una escapatoria, que sólo podemos desear someter a la prueba de la enfermedad. Ambos evitan la lucha: el enfermo que evita luchar contra su enfermedad la hace incurable de facto, mientras que el hombre con "salud confort" evita someterse a la prueba y no agudiza sus recursos potenciales que le ayudarían a adquirir la salud, en caso de que surja la enfermedad. No hay fatalismo, por tanto. En resumen, tenemos la salud que nos merecemos... El superhombre, de hecho, es el que se enfrenta a las patologías más graves, y no renuncia a recuperarse. El parágrafo 2 de la primera parte del *Ecce homo* dice al respecto: "Una criatura típicamente enfermiza no puede sanar, menos aún curarse a sí misma; por el contrario, para un ser típicamente sano, el estar enfermo puede resultar incluso un energético *estimulante* para vivir-más"¹⁰¹⁵.

Las combinaciones de salud y enfermedad son, pues, las siguientes: "enfermedad temporal" (como medio) / "enfermedad incurable" (como fin); "salud cómoda" / "gran salud". Estas combinaciones son decisivas en el pensamiento nietzscheano en todos los campos. Por ejemplo, en el arte, lo apolíneo representa la "salud confortable", mientras

¹⁰¹⁵ *Ecce homo. Por qué soy tan sabio* § 2, pp. 786-787.

que lo dionisiaco representa la "gran salud". La decadencia puede ser una enfermedad temporal, como en el caso de Nietzsche, que, refiriéndose a Wagner, dice que él mismo fue decadente antes de recobrar su salud, y escribe, en el párrafo § 2 de la sección "*Por qué soy tan sabio*" del *Ecce homo*: "Descontando, pues, que soy un *decadent*, también soy su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras, que siempre he escogido instintivamente los remedios *apropiados* para los estados de enfermedad: mientras que el *decadent* como tal escoge siempre los remedios que le son perjudiciales"¹⁰¹⁶.

Pero también es una enfermedad incurable, como en el caso de Wagner. La analogía antitética entre enfermedad temporal/enfermedad incurable y "salud cómoda"/"gran salud" se encuentra en todos los niveles de la crítica nietzscheana, como dialéctica inherente a su pensamiento, y por así decirlo, el motor mismo de su pensamiento. Esto se aplica al funcionamiento de la mente, que puede verse desde un punto de vista dinámico o conservador. Caracterizado en *Más allá del bien y del mal* como una función de digestión, y sobre todo como estómago: "(...) en realidad a lo que se asemeja «el espíritu» es a un estómago"¹⁰¹⁷. Su función asimiladora es ante todo una cuestión de "salud confort", en la medida en que indica la presencia del instinto de conservación que persigue la estabilidad, pero además (al igual que la salud no es sólo salud de equilibrio, sino también la experiencia de la enfermedad, la voluntad de curar y la "gran salud") en que el espíritu asimilador quiere poder y quiere crecer.

La salud dinámica o la "gran salud" es el corazón de la voluntad de poder. El párrafo § 36 de *Más allá del bien y del mal* muestra que la propia dinámica de la naturaleza reside en la voluntad de poder:

"Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de voluntad —a saber, de la voluntad de poder, tal como reza *mi tesis* —; suponiendo que se pudiera reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición —es un único problema—, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*. El mundo visto

¹⁰¹⁶ *Ídem.*, p. 786.

¹⁰¹⁷ *Más allá del bien y del mal* § 2, p. 391.

desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» —sería justamente «voluntad de poder» y nada más. —¹⁰¹⁸.

También en este caso, la “gran salud” es un paradigma del pensamiento nietzscheano, en el sentido de que su estructura permite pensar la de la voluntad de poder. La voluntad de poder es la consecuencia y realización de la lógica originariamente médica del dinamismo a nivel de la naturaleza. La salud dinámica define un movimiento de la vida que causa o dispone enfermedades o las ordena de tal manera que estas enfermedades no sólo no la dañen permanentemente -ya que la vida puede y debe superar lo que se le opone-, sino que parecen ser necesarias para este dinamismo. La voluntad de poder se define en los mismos términos. La vida no es la voluntad de vivir, simplemente vivir y conservarse, sino que vivir significa querer el poder. La voluntad de poder es la exigencia de superarse siempre a sí mismo, igual que la salud es la exigencia de desafiarse a sí mismo exponiéndose a la enfermedad, para fortalecerse superándola continuamente. La decadencia es a la voluntad de poder lo que la enfermedad temporal (la enfermedad como medio) es a la salud dinámica.

En el prólogo de *Así habló Zaratustra*, la decadencia se compara con el sol poniente: "Por eso debo ascender hasta lo profundo: igual que tú haces con la noche cuando te escondes tras el mar y llevas luz al inframundo, ¡astro espléndido! Igual que tú debo *perecer*, como lo llaman los hombres hasta quienes quiero llegar"¹⁰¹⁹. Así comenzó el declive de Zaratustra. Esta decadencia representa la figura original de la enfermedad de la que la salud no puede prescindir, exactamente como el sol brillante y salvador sin ocaso, no puede salir y redimir al mundo. Este deseo de declive temporal es la manifestación de la salud, comparada con una construcción ininterrumpida que está expuesta a ser rota y ante todo puesta en cuestión. Para esta salud, cualquier forma de destrucción puede ser una patología temporal. Del mismo modo que la salud dinámica caracteriza la vida del individuo, que desafía constantemente su salud exponiéndolo a enfermedades con el fin de curar enfermedades cada vez más graves, a fin de estar más y más sano; del mismo modo la voluntad de poder se enfrenta a los obstáculos necesarios para el aumento de poder de quien la asimila, exactamente como un buen estómago en

¹⁰¹⁸ NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 322 – 323.

¹⁰¹⁹ *Así habló Zaratustra*. Prólogo § 1, p. 71.

la acción de digerir cosas difíciles o incluso nocivas. Cuanto más capaz es el organismo de vivir con fuertes sufrimientos sin que sean perjudiciales y de curar enfermedades temporales, pero también graves, tanto más se tiene que decir que es fuerte y, por tanto, sano. Esto permite evaluar la fuerza y la salud de un organismo.

El renacimiento de las categorías médicas y sus relaciones en la filosofía de la voluntad de poder es posible y se logrará con la tesis del eterno retorno. Pero antes se manifiesta en una dialéctica análoga a la de salud y la enfermedad. En *Así habló Zaratustra*, la vida da testimonio de su secreto (es decir, de su dinamismo), dirigiendo unas palabras a Zaratustra: "Y fue la vida misma la me que contó este secreto: «Mira, dijo, Yo soy *aquello que siempre debe superarse a sí mismo*»"¹⁰²⁰. Ahora, un poco más adelante en el texto, Zaratustra, hablando con el perro de fuego, dice: "La tierra, dijo él, tiene una piel; y esa piel tiene enfermedades. Una de esas enfermedades, por ejemplo, se llama «hombre»"¹⁰²¹. El dinamismo de la naturaleza o la voluntad de poder necesita este obstáculo de una enfermedad consustancial a la condición humana, para crecer y afirmarse. La voluntad de poder, como la salud, desea y no se limita a sufrir los estorbos. No hay ningún valor que se imponga uniformemente a todas las voluntades de poder, del mismo modo que es inútil intentar uniformizar la salud. Así como lo que es perjudicial para uno le será útil al otro, y lo que enferma a uno hará sanos a los otros, del mismo modo, lo que favorece el poder de uno perjudicará el de los demás. Cuando un centro de poder acaba de aumentar, existe en realidad una distinción y asociación entre, por una parte, el deseo de preservar lo que se ha conquistado (también es una voluntad de adaptarse a la nueva configuración) y, por otra, una voluntad de superar el debilitamiento momentáneo que resulta de este aumento.

La voluntad de poder es una voluntad de conquista (es también una voluntad de adaptación a la nueva configuración) y, por otra parte, una voluntad de superar el debilitamiento momentáneo que resulta de este crecimiento para poder preparar un nuevo crecimiento. La voluntad de poder dinámica, es decir, la voluntad de poder propiamente dicha, por un lado, y la voluntad de poder conservadora, por otro,

¹⁰²⁰ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 140.

¹⁰²¹ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 151.

desempeñan el papel de la salud dinámica y de equilibrio en el problema original de la salud y la enfermedad. La voluntad de poder dinámica se opone a las tendencias a la conservación. Esta última es o bien un signo de debilidad y cansancio para desafiar al poder (es decir, un síntoma de enfermedad en sentido fuerte), o bien una figura de salud equilibrada articulada a la voluntad de poder. La voluntad de poder y la voluntad de poder conservadora no son necesariamente antitéticas (del mismo modo que la pareja salud/enfermedad), contrariamente a la supuesta necesidad de que la voluntad de poder dinámica sólo podría oponerse a una voluntad de poder conservadora y, por tanto, enferma. La estabilidad inherente a la salud confort (conservadora), sigue siendo una característica fundamental de lo viviente. Incluso allí donde lo viviente es, ante todo, un dinamismo caracterizado por una salud dinámica, la fuerza vital de autoconservación no puede ignorarse en modo alguno. Por lo tanto, existe una articulación entre una voluntad de poder dinámica y una voluntad de poder conservadora que sigue siendo una característica fundamental de los seres vivos y es inherente a la “salud confort”.

La voluntad de poder también puede ser enfermiza, debido al carácter exclusivo de su aspecto conservador. El carácter patológicamente conservador de la voluntad de poder es aún más a menudo subrayado que el que se refiere a una legítima salud de equilibrio. Además, la enfermedad de la voluntad de poder conservadora se distingue de la temporal. En la problemática de la voluntad de poder como en la problemática de la salud y la enfermedad, la enfermedad temporal no sólo es compatible con la voluntad de poder dinámica y la salud dinámica; es un elemento constitutivo de ellas. Por el contrario, la enfermedad de la voluntad de poder conservadora se refiere a la enfermedad en sentido fuerte (incurable). No se trata de una voluntad de poder temporalmente en debilidad y fundamentalmente dinámica, sino una voluntad de poder que es tan radicalmente diferente de la voluntad de poder dinámica, igual que la enfermedad en sentido fuerte de la salud. Si la voluntad de poder no es dinámica y digestiva, no aumenta, sino que se repliega sobre sí misma, en el instinto de autoconservación o incluso se descompone, cae bajo la patología en sentido fuerte. Hay un aspecto permanentemente patológico de la voluntad de poder, del mismo modo que originalmente hay un aspecto permanentemente patológico de la enfermedad. Querer conservarse, si éste es el objetivo fundamental de la voluntad de poder, significa el fin de la dinámica de la voluntad

de poder, de la dinámica del organismo, de ese modo la voluntad de poder es ahora enfermiza y solo declina. La necesaria distinción entre la voluntad de poder dinámica y la voluntad de poder enferma nos recuerda que la salud y la enfermedad pueden estar unidas, pero seguir siendo distintas.

Con la doctrina del eterno retorno, la voluntad de poder enferma y gravemente enferma es aún más visible sobre la voluntad de poder conservadora. En el pasaje de "El convaleciente" de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche refuerza un vínculo íntimo entre el pensamiento del eterno retorno y la visión originariamente médica de la naturaleza, y en particular de la naturaleza humana:

"Pues tus animales saben bien, oh, Zaratustra, quién eres y en quien te tienes que convertir: mira *tú eres el maestro del eterno retorno* —, ¡este es ahora *tu* destino!

El que tenga que ser el primero en enseñar esta doctrina, — ¡cómo no iba a ser tu gran destino y tu mayor peligro y enfermedad!

Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros mismos con ellas, y que hemos existido infinitas veces, y todas las cosas con nosotros"¹⁰²².

El pensamiento del eterno retorno es el pensamiento más insostenible del nihilista, el que manifiesta el sinsentido de la existencia. Todo lo que ha tenido lugar ha tenido lugar para nada, ya que está condenado a desaparecer y a volver al pasado, al infinito, ciegamente, o según un inútil retorno sin rumbo, vano y deprimente de todas las cosas. El eterno retorno es a la voluntad de poder lo que la enfermedad más grave es a la salud. El pensamiento del eterno retorno permite distinguir las voluntades débiles de las voluntades de poder fuertes. El eterno retorno es un criterio determinante para discernir médica y filosóficamente la voluntad de poder sana de la de la enferma. Una y otra vez, Nietzsche mide la diferencia entre la enfermedad temporal y la enfermedad en sentido fuerte, por el esfuerzo que la salud dinámica tiene que hacer para superarla. La existencia condenada a la repetición no sólo es aburrida, sino desesperante y mortal. El eterno retorno no sólo es fuente de una patología de larga duración que debilita y aleja de la

¹⁰²² NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 210.

salud, sino que cuando se trata de lo sobrehumano, revela y convoca un poder, y así manifiesta verdaderamente una gran salud.

El pensamiento del eterno retorno, como enfermedad en sentido fuerte y en contraste con la voluntad dinámica de poder, no se refiere a una prueba temporal: es eterno, eternamente eficaz, tan duradera e insuperable como la más grave de las enfermedades. El eterno retorno es el pensamiento de un mundo cuyo más mínimo caos ya se ha producido un número infinito de veces y también ocurrirá infinitamente. La filosofía de la naturaleza, por tanto, también convoca la asociación dialéctica de la salud y la patología provisional (en la conservadora voluntad de poder articulada a la dinámica que necesita obstáculos para revelarse), y la disociación de salud y enfermedad en sentido fuerte (en oposición a esta dinámica de la voluntad de poder, en particular, el veneno del eterno retorno). Además, opera esta disociación de enfermedad y salud (al oponerse a la lógica conservadora y dinámica de la voluntad de poder y a la lógica infecciosa del eterno retorno), y la asociación de la lógica del dinamismo y la del envenenamiento en lo sobrehumano con el eterno retorno. La cosmología obedece a tal dialéctica. Está esencialmente ordenada por el pensamiento médico. La estructura dialéctica es la misma que la revelada en la dialéctica original de la salud y la enfermedad: es a la vez la asociación y disociación de contrarios, y al mismo tiempo la disociación de su disociación y asociación. Quien quiere realmente un momento de alegría, quiere también todos los demás con los que ese momento está asociado, y así los otros con los que ese momento está asociado, por eso quiere el eterno retorno, y la vida y la muerte. Esta es la salud que consiste en curarse del veneno más terrible: el nihilismo. Así, la voluntad de poder es la ilustración de los dos polos opuestos: el de la enfermedad en sentido fuerte (el eterno retorno) y el de la salud o dinamismo (la voluntad de poder como tal). La dialéctica de la voluntad de poder y del eterno retorno es una de las claves para leer el mundo, la historia del devenir y de la vida misma en la medida en que estamos en ella. En consecuencia, las tipologías de la salud y la enfermedad son las siguientes: 1. Enfermedad incurable (enfermedad como fin). 2. Enfermedad temporal (enfermedad como medio), que se divide en enfermedad temporal en sentido débil y enfermedad temporal en sentido fuerte. 3. Salud cómoda (equilibrio o salud conservadora), “Gran

salud” (la única salud verdadera), que se define por la enfermedad temporal en sentido fuerte.

La enfermedad incurable y la salud confortable son, pues estados; la enfermedad temporal y la gran salud son dinamismos. La enfermedad temporal perturba el estado de salud confortable; la “gran salud” choca con el dinamismo de la enfermedad temporal. Por último, cabe señalar que la enfermedad siempre está relacionada en Nietzsche con el sufrimiento. No se reduce a él, en la medida en que indica una medida interna de autocorrupción del organismo, sino que necesariamente lo incluye, como lo afirma en el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, donde señala:

“Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha*, que de toda U hace una X, una auténtica y verdadera X, es decir, la penúltima letra antes de la última...”¹⁰²³.

A partir de ahí, la curación es una prueba ontológica, que equivale no sólo a desviar los afectos mortíferos hacia afectos sanos, sino también a superar el sufrimiento para transfigurarse en alegría.

2.2.3 La enfermedad como idea reguladora de la salud

Por consiguiente, la enfermedad es una idea reguladora de la salud, en la medida en que permite conceptualizarla. En la perspectiva nietzscheana sin enfermedad es casi imposible concebir la salud. La enfermedad es un estadio de la salud: incluso la enfermedad en el sentido más fuerte nunca es tan diferente de la salud que no pueda volver a convertirse en salud dinámica y, por tanto, asociarse a ella. Pues la salud se define en términos de capacidad para superar la enfermedad, y en particular la enfermedad grave (o aparentemente incurable) en el caso de la “gran salud”. Estar sano es acoger la enfermedad -no rechazarla ni negarla- para afrontarla mejor más adelante. La vida no escapa a lo patológico, por lo que no hay más salud que la temporal y vencida por la enfermedad. En resumen, la salud se define por la enfermedad, es decir, una salud

¹⁰²³ *La gaya ciencia*. Prólogo § 3, p. 720.

que incluye la enfermedad en sí misma al superarla¹⁰²⁴. Es un dinamismo más que un estado, un movimiento de autointensificación, contrario al de la concepción médica común según la cual o se está sano o se está enfermo. El criterio determinante de la salud es la enfermedad, como revelación¹⁰²⁵, una prueba de la propia capacidad de resistencia, de esfuerzo y de lucha. La enfermedad es un campo experimental: se trata de experimentar, de autoexaminar el sufrimiento. Cabe señalar que en ninguna parte Nietzsche norma la salud excepto por esta definición, que equipara salud con la capacidad de curar. Además, deja claro que lo útil para uno puede ser perjudicial para el otro y viceversa. En la enfermedad, vemos una visión de la salud, y en la salud, una visión de la enfermedad.

En el párrafo § 1 de "Por qué soy tan sabio" del *Ecce homo*, Nietzsche afirma: "Elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos desde la óptica del enfermo y luego, y, a la inversa, desde la plenitud y certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence* — este fue mi más prolongado, mi auténtica experiencia, esto es, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro"¹⁰²⁶. La enfermedad ofrece una medida de la salud; los momentos de salud son la ocasión para considerar la enfermedad. Sin embargo, sigue siendo radicalmente imposible normalizar la salud: Nietzsche, siguiendo a Claude Bernard, sólo ve una diferencia de grado y no de especie entre enfermedad y salud, que están estrechamente correlacionadas. Los "saturnalia" a la que se refiere en el prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia* alude a una inversión de papeles, como en la antigua Roma, donde los esclavos asumían el papel de amos y viceversa: la salud ha tomado el lugar que antes tenía la enfermedad; ahora son los valores de la salud los que gobiernan e imponen sus concepciones disipando las sugerencias e interpretaciones de los valores de la enfermedad y la decadencia. Esta era la perspectiva del prefacio de *Humano, demasiado humano*:

"Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta llegar a esa enorme y desbordante seguridad y salud, que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y

¹⁰²⁴ Gran salud que Thomas Mann glorificará en *La montaña mágica* o el *Doctor Faustus*.

¹⁰²⁵ En el sentido químico.

¹⁰²⁶ *Ecce homo. Por qué soy tan sabio* § 1, p. 786.

anzuelo del conocimiento, a esa *madura* libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar —, a esa amplitud y exquisitez interior de la sobreabundancia que excluye el peligro de que el espíritu pueda algo así como enamorarse de sus propios caminos y perderse, y se quede sentado y embriagado en cualquier rincón; a ese exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstruir, que es precisamente el signo de la *gran* salud, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante por *ensayo* y entregarse a la aventura (...)”¹⁰²⁷.

A partir de entonces, esta dialéctica de la salud y la enfermedad, en la que la enfermedad es una idea reguladora de la salud y por lo tanto una categoría explicativa es, sin duda, representativa del principio constitutivo de la obra de Nietzsche, tal como la caracteriza Jaspers, como un principio constante de superación de sí mismo¹⁰²⁸.

La enfermedad es un criterio y opera como categoría explicativa, en tanto es un momento y un medio de discernimiento, en la medida en que revela una naturaleza, un hombre, un temperamento, pero también una cultura, una filosofía, un arte... Desde un punto de vista epistemológico la enfermedad nos permite discernir qué direcciones saludables debe tomar el individuo. Al hacerlo, una filosofía de la enfermedad que entiende la enfermedad de este modo es simultáneamente una filosofía de la salud. La enfermedad es un concepto central y unificador de la filosofía nietzscheana. En este sentido, experimentar la enfermedad primero en uno mismo y luego en otros tiene virtudes didácticas. En suma, conviene el impacto positivo de la noción de Nietzsche, pues la enfermedad es con demasiada frecuencia connotada y rechazada. La visión global del mundo de Nietzsche, en términos antitéticos -pero también interdependientes- de lo enfermo y lo sano confiere a la enfermedad un poder epistemológico y didáctico, heurístico y paradigmático.

En el origen de la indagación del genealogista está la experiencia de la enfermedad y la experimentación que permite sobre el pensamiento. La investigación genealógica a través de la enfermedad es, de hecho, la única manera de ver si el cuerpo todavía está

¹⁰²⁷ *Humano demasiado humano I. Prólogo § 4*, pp. 71 - 72.

¹⁰²⁸ Véase Nietzsche. *Introducción a la comprensión de su filosofar*, p. 113 ss.

en condiciones de protestar contra lo que lo mina, y de luchar contra los pensamientos que lo atormentan. La experiencia del sufrimiento y la enfermedad es una medida del grado de voluntad inherente al cuerpo. La enfermedad, lejos de ser un episodio contingente en el devenir del cuerpo, es un criterio genealógico esencial, y que en Nietzsche se expresa como categoría explicativa. Además, la enfermedad no es exclusivamente un criterio de su objeto, sino un criterio del que la piensa. El pensamiento y el estilo en que se inscribe este pensamiento son revelaciones del estado de salud psicológica y fisiológica del filósofo. La enfermedad no es sólo un criterio ascendente (criterio que revela la naturaleza de los objetos pensados por la filosofía), sino también descendente (criterio que ilumina un determinado tipo de filósofo) de una filosofía. Así, el pensamiento de la enfermedad actúa como síntoma o revelador del discurso filosófico, que se traduce a sí mismo, o incluso se denuncia, en su estilo. De hecho, Nietzsche, en el párrafo 4 del apartado "Por qué escribo tan buenos libros" del *Ecce homo*, afirma que el estilo debe "comunicar (...) una tensión interna del *pathos* mediante signos", tal o cual "estado interior"¹⁰²⁹; la escritura sirve a un fin y así expresa un estado de ánimo filosófico, la "*Heiterkeit*" (el estado de ánimo bello), en el caso del sano, si no del decadente, en el caso del enfermo. La dimensión axiológica del criterio de enfermedad está presente en una meta de salud y, por tanto, en una dimensión de futuro. En consecuencia, la "música sin futuro" es una música enferma, que opera como un síntoma de nihilismo y que parece condenada. Paradójicamente, de hecho, el hombre más sano será, por tanto, aquel que haya sido sometido a la prueba de más enfermedades, y habrá pasado así por toda una gama de instintos opuestos. De este modo, la enfermedad asume su función axiológica de revelar contravalores. Tiene un significado didáctico: proporciona conocimiento sobre uno mismo, como una prueba, y como tal opera en tanto categoría explicativa.

Por último, podemos hablar incluso de una experiencia estructuralmente ontológica de la enfermedad, que consiste en estar a la vez fundamentalmente sano y universalmente sufriendo o destinado a volver a sufrir. En cuanto al criterio gnoseológico, ya hemos mencionado el párrafo § 120 de *La gaya ciencia*:

¹⁰²⁹ *Ecce homo. Por qué escribo libros tan buenos* § 4, p. 813.

"Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y, si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesitaría el alma enferma del alma enferma como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un perjuicio, una cobardía y quizá un resto de atraso y de la más sutil barbarie"¹⁰³⁰.

En suma, la enfermedad es el vehículo indispensable para el conocimiento. Thomas Mann hablará a este respecto de una comunidad en Freud y Nietzsche del "sentido de la enfermedad (. . .) como medio para alcanzar el conocimiento"¹⁰³¹.

2.2.4. Terapéutica o cuidado

A. Metodología del filósofo médico¹⁰³²

Hablar de la cultura en términos de salud y enfermedad, como hace Nietzsche, induce a una perspectiva particular, ya sea de descripción no intervencionista o de intervencionismo con vistas a la curación. Nietzsche alterna estas dos perspectivas opuestas: a veces se contenta con hacer un diagnóstico mordaz sin proponer una alternativa a la enfermedad, y otras veces asume el papel de un médico que prescribe remedios.

En cuanto al diagnóstico y su elaboración, la metodología del filósofo-médico tiene su propia especificidad: se trata de postular la indisociabilidad de lo psíquico y lo fisiológico e inspeccionar las causas de tal o cual patología, con ayuda de la genealogía. El cuestionamiento genealógico proscribire generalizaciones, y se centra en el estudio del caso (de ahí la importancia de la tipología que refleja en sí misma una metodología). ¿Quién es el que tiene tales o cuales valores?, y, por tanto ¿de qué afectos, debe uno sentirse para tener tal o cual ideal? La genealogía es un método que introduce un cuestionamiento regresivo que consiste en encontrar en la raíz de los valores, por tanto,

¹⁰³⁰ *La gaya ciencia* § 120, p. 800.

¹⁰³¹ MANN (1979). *La philosophie à la lumière de notre expérience* (recueil *Les Maîtres*). Traduction par F. Delmas et J. Naujac, París, Grasset, pp. 19 - 20.

¹⁰³² Se abordó la concepción del médico filósofo en el primer capítulo de esta disertación, sobre todo con relación a la idea de la cultura como paciente y la forma en que Nietzsche estableció su diagnóstico y su tratamiento. Aquí nos ocuparemos de manera particular de la idea de médico-filósofo en términos de los conceptos de salud y enfermedad, ampliando los desarrollos anteriormente expuestos.

de cualquier pensamiento, actitud o comportamiento, uno o varios afectos, de los que se dirá que son decadentes si ordenan la huida hacia lo ideal y niegan la realidad¹⁰³³. Nietzsche utiliza repetidamente el término "psicólogo", entendido como aquel que "sondea los riñones y el corazón", y sabe, como genealogista, determinar qué instintos, qué deseos, qué estado del cuerpo, pero sobre todo qué afectos están detrás de tales pasiones y tales tipos de voluntad que actúa, inconscientemente, en un comportamiento, un juicio o un valor. Este psicólogo es un genealogista en el sentido de que en la medida en que no se contenta con estudiar la psique sino con tratarla como expresión de un cuerpo, como lugar de disposición, organización y conflicto de afectos, trata, en consecuencia, el motor de toda salud, incluso psíquica. El psicólogo es igual de experto en fisiología.

Esta metodología es innovadora, en la medida en que se opone, en primer lugar, a los cánones de la filosofía tradicional sobre la primacía del alma sobre el cuerpo, pero sobre todo en que indica que lo que prima en filosofía no es la esencia de la "verdad", sino un análisis retrospectivo que busca más las motivaciones que las causas, y no pretende llegar a los fundamentos. La metodología revela una forma de estar en el mundo, de expresar su perspectiva interpretativa del mundo. Lejos de postular la primacía de la idea, Nietzsche establece la de la experiencia y la de la observación, sin por ello conceder a la experimentación garantías de objetividad. Como el médico, su filosofía es una hermenéutica¹⁰³⁴. Esta hermenéutica se refleja en el uso de la metáfora¹⁰³⁵. Según Eric Blondel, Nietzsche analiza principalmente la enfermedad recurriendo a metáforas¹⁰³⁶. De este modo, la pluralidad metafórica intenta abarcar la multiplicidad perspectivista de la vida, señalando el fracaso del lenguaje discursivo.

Las metáforas son, por tanto, el estatuto interpretativo del cuerpo. Blondel dice al respecto que "preguntar qué es el cuerpo, es preguntarse qué es la interpretación", como

¹⁰³³ En resumen, para decirlo en términos freudianos, el afecto decadente es un afecto neurótico que privilegia el principio del placer a expensas del principio de realidad.

¹⁰³⁴ Hermenéutica tal y como la define Gadamer en *Verdad y método*.

¹⁰³⁵ Sobre la metáfora nos ocupamos en el primer apartado de este capítulo cuando tratamos sobre el lenguaje y la condición deficitaria del hombre en relación con la traducción que Nietzsche hace de algunos conceptos de la ciencia de la naturaleza.

¹⁰³⁶ BLONDEL (1971). "Nietzsche: la vie et la métaphore", en: *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, pp 315 – 345, p. 161. <https://www.jstor.org/stable/i40048189>. También BLONDEL (1986).

ilustran las metáforas gastroenterológicas, políticas o filológicas. En *Más allá del bien y del mal*, por ejemplo, en el parágrafo § 230 se dice: "(...) a lo que más se asemeja «el espíritu» es a un estómago"¹⁰³⁷. Mientras que "ontológicamente, Nietzsche mantiene el cuerpo como la realidad primaria, por otra parte, desde el punto de vista epistemológico (...), el principio último no es el cuerpo, sino la interpretación, siendo el «cuerpo» sólo la metáfora de la interpretación, el modo humano de interpretarlo"¹⁰³⁸. La metáfora cubre dos papeles: un papel epistemológico, relativo a la interpretación nietzscheana, y un papel ontológico, relativo a la interpretación como cuerpo y el cuerpo como interpretación. La metodología de la interpretación es, pues, un principio casi ontológico, del que la vida, el cuerpo, la nutrición son sólo fenómenos derivados.

El punto de vista de Nietzsche sobre los remedios varía, a veces para prescribir, a veces para describir, y así ilustrar con el ejemplo. Para Nietzsche, es más importante proponer un correcto diagnóstico, más que especificar soluciones y remedios que parecen tranquilizadores, pero que son en sí mismos ineptos, a la manera de Schopenhauer. Es en esto en lo que el pensamiento nietzscheano es filosófico. Se trata, sobre todo, de análisis. La metodología médica del estudio de casos es tan buena como otras metodologías filosóficas. Pero tiene el mérito de basarse en una experimentación de la realidad en todos sus aspectos odiosos y sufrientes, y no miente sobre la supuesta objetividad de su propio pensamiento. La prescripción, cuando tiene lugar, es esclarecedora. Para Nietzsche, se trata de un intento de intervención práctica, de tratar a la humanidad como un médico (aunque sólo sea mediante el mandato de la transvaloración de los valores). En "Por qué soy tan inteligente" del *Ecce homo*, Nietzsche se entrega así a la prescripción de una dieta vital. Se trata sobre todo de una prescripción por contraindicación: el filósofo sabe más sobre lo que no hay que hacer, habiéndolo experimentado él mismo, habiendo sentido y deducido la morbilidad. Por lo tanto, debe tener cuidado de elegir los alimentos y el clima adecuados para su persona, por ejemplo: "(...) yo adversario del vegetarianismo por experiencia, lo mismo que Richard Wagner, que me convirtió, no sabría recomendar con suficiente seriedad la absoluta abstinencia

¹⁰³⁷ *Más allá del bien y del mal* § 230, p. 391.

¹⁰³⁸ BLONDEL. *Op. cit.*, p. 224.

de bebidas alcohólicas a todas las naturalezas de *espiritualidad* superior"¹⁰³⁹. La descripción es más frecuente, y es el vehículo para una paradigmática implementación del hombre sano, lejos de cualquier discurso con finalidad parenética. Se trata, por tanto, de un remedio con el ejemplo, como en el caso de los moralistas antiguos (en las antípodas de los moralistas modernos) y una exhortación: esto es lo que tienes que conseguir, para estar sano. Nietzsche sugiere así, especialmente en sus textos autobiográficos, como el prefacio a *La gaya ciencia* (donde Nietzsche relata su experiencia personal de enfermedad) o ciertos aforismos de *Ecce homo*.

La ejemplificación se refiere al "caso Nietzsche", y se expresa mejor en la personalidad de Zaratustra. Si el *Ecce homo* y *La gaya ciencia* son momentos paradigmáticos del caso Nietzsche, de su salud visible en sus valores e instintos (que rigen sus propios valores, como hemos visto), Zaratustra es la encarnación de un ideal, una tipología esta vez de lo sobrehumano. *Ecce homo* y *La gaya ciencia* indican que la salud se confunde con la curación: Nietzsche habla de la experimentación personal, especialmente fisiológica, que conduce a la curación. Zaratustra es un hombre ya curado que, de ser un hombre gravemente enfermo, pasó a ser un hombre sano, y se propone dar testimonio de ello. Así pues, no hay remedios, ni soluciones milagrosas, ni siquiera recetas salvo por contraindicación o mediante la transvaloración de los valores. Los afectos decadentes están contraindicados para la salud. Pero Nietzsche no ofrece ningún remedio, porque uno no puede obligarse a estar sano. En el mejor de los casos, podemos aspirar a la afirmación del cuerpo y a una restricción fisiológica que exija entrenamiento o disciplina (una "*Selbstzucht*", educación del yo) con el objetivo de glorificar el ser en su poder de ser. El sujeto nietzscheano es médico de sí mismo, mientras que sorprendentemente uno no elige ser curado: uno es curado, o no. La voluntad de curar sólo emana de un instinto que se queja de otro. El superhombre simboliza exclusivamente la curación, y está más allá tanto de la enfermedad como de la moral. En primer lugar y en apariencia, no se trata tanto de hacer un diagnóstico, a menos que se considere la perspectiva de una terapia de valores. Por tanto, la enfermedad es ante todo un criterio y se mueve como una categoría desde la que se explica.

¹⁰³⁹ *Ecce homo. Por qué soy tan inteligente* § 1, p. 798.

B. ¿Una filosofía médica? Estatuto del filósofo médico

El interés de reflexionar sobre la noción de enfermedad en Nietzsche es también cuestionar el estatuto de esta filosofía que se autodenomina médica, así como del filósofo que se autodenomina médico. Una filosofía médica es un concepto antitético en la medida en que la filosofía no busca sino plantear preguntas cuando todo parece estar resuelto, y que no inspecciona tanto la realidad ni interviene, sino que especula y conceptualiza. Para Nietzsche, la filosofía es una empresa que sólo tiene sentido correlacionada con la realidad y con una dimensión práctica, incluso pragmática. También reprocha a los filósofos que procedan de otro modo. El "*Versuch*", término utilizado por Nietzsche, es un cuestionamiento filosófico ligado a un intento experimental. Es, por así decirlo, una investigación concreta. Con ello, la filosofía pretende superar la eterna querella entre teoría y práctica y, de hecho, al igual que la medicina, poner la teoría al servicio de la práctica, cuestionando la práctica para influir en la teoría o constituir la. Es ante todo una práctica, en la medida en que se basa en la observación, el registro de los síntomas, y establece un intervencionismo adaptado a la tipología y al estado de ánimo del individuo, así como en el momento más oportuno, en el sentido del "*kairós*"¹⁰⁴⁰ griego. Así pues, esta filosofía médica debe compararse con la antigua medicina filosófica, en torno a Hipócrates o Galeno, por citar sólo dos. Además, esta filosofía es una medicina en el sentido del estudio de casos y se basa en la observación para derivar paradigmas a seguir o rechazar.

Esta filosofía médica es una filosofía del ejemplo, como hemos visto anteriormente. Se justifica como medicina, en la medida en que el itinerario fisiológico propuesto por Nietzsche parte del cuerpo y termina en el alma (y postula así una primacía del cuerpo, primer objeto de la medicina), y, por tanto de la experiencia del cuerpo, y no del alma o de la idea, contrariamente a la filosofía tradicional. Por tanto, las prescripciones para llevar una buena vida ya no serán morales sino médicas, de ahí que los numerosos desarrollos de Nietzsche sobre nutrición, digestión, respiración, lugar, clima, actividades de ocio... El filósofo médico, en definitiva, habla más al cuerpo y, por medio del cuerpo

¹⁰⁴⁰ *Kairos* es un concepto tomado de la medicina hipocrática: se refiere al momento oportuno en el que debe llevarse a cabo una intervención médica. Así pues, aprovechar el "*kairós*" es actuar en el momento adecuado, que sólo puede ser ese momento, ni anterior ni posterior.

("el cuerpo del texto"; no olvidemos que el texto expresa un estilo que a su vez expresa un temperamento), al alma. Según Michel Henry para Nietzsche, la esencia del ser es el deseo, la afectividad anterior al estadio de la representación y a toda racionalidad¹⁰⁴¹. Así, este estatuto de filósofo médico se legitima, en las antípodas de la filosofía, por la hipótesis de un cuerpo que no es cuerpo, que no es una sustancia extendida, sino la única realidad, como unidad psíquica y física. A partir de ahí, es lógico que la filosofía se convierta en una empresa fisiológica y médica.

El párrafo § 2 del prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia* subraya este punto:

"Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la relación entre salud y filosofía, y en caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica. En efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son carencias las que filosofan, en el otro, sus riquezas y fuerzas. El primero tiene *necesidad* de la filosofía, ya sea como apoyo, calmante, medicamento, salvación, elevación o enajenamiento de sí; en el segundo sólo es un hermoso lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse finalmente en mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos"¹⁰⁴².

La problemática es de retrospectiva y de necesidad. La enfermedad provoca en quien la padece introspección, como un científico capaz de dar un paso atrás de sí mismo, y, por tanto, de su relación con sus impulsos, y, en consecuencia, no es esclavo de ellos. En cuanto a la persona que filosofa sobre sus deficiencias, filosofa porque no sabe hacer otra cosa, y es esclavo de los impulsos que le incitan a filosofar. La verdadera filosofía debe ser desinteresada, y sólo quien no busque, aunque esté enfermo, a toda costa un paliativo, sino un verdadero remedio (con mucha salud), ofrecerá a los demás una filosofía digna de ese nombre. Si la filosofía está tan estrechamente aliada con la medicina, tampoco debe contentarse con un diagnóstico -por exacto que sea- de la cultura, sino con un objetivo terapéutico. En definitiva, el paradigma de la enfermedad forma parte en la constante problemática axiológica de la obra de Nietzsche.

¹⁰⁴¹ HENRY (1986). *Généalogie de la psychanalyse*. París, PUF Epiméthée.

¹⁰⁴² *La gaya ciencia*. Prólogo § 2, p. 718.

Para el filósofo, se trata de curar la cultura y la civilización enferma de afectos mórbidos que le confieren una tendencia al mal, para conferirle así nuevos valores, para proceder a la transvaloración de todos los valores. De este modo, la enfermedad es una de las nociones más importantes del pensamiento nietzscheano, ya que está definida por el nihilismo y por todo lo que es más o menos similar al nihilismo. En resumen, la enfermedad es lo que permite el objetivo terapéutico de la transvaloración de los valores, que no puede existir sin lo que le da sentido. En efecto, hemos visto que la enfermedad es una idea reguladora de la salud que opera como categoría explicativa. Además, es una idea reguladora de todo el discurso nietzscheano, en la medida en que se basa en la cuestión de los valores y la transvaloración de los valores. La transvaloración de los valores carece de sentido si omitimos el nihilismo y, por tanto, la enfermedad. La enfermedad ya no es sólo una idea rectora de la filosofía nietzscheana, sino su idea reguladora, dado que el corazón del pensamiento de Nietzsche se articula en torno a la transvaloración de los valores. Y quizá sea en este sentido como podemos entender este pasaje del párrafo § 2 del mismo prefacio a la segunda edición de *La gaya ciencia*:

"Sigo estando a la espera de que un *médico* filosófico en el sentido excepcional de la palabra —alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad— tenga alguna vez el coraje de llevar a culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la «verdad» sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida..."¹⁰⁴³

La filosofía es médica en el sentido de que su objeto y finalidad (la salud), sus postulados (la primacía del cuerpo sobre la mente) y su método (la experimentación) pertenecen a la medicina, y no a la filosofía (que tiene por objeto la verdad, la primacía de la mente sobre el cuerpo y cuyo método es la argumentación conceptual). También en sus ambiciones es medicina, pues la filosofía consiste en una terapia de los valores y afectos que las rigen.

Además, y para finalizar, una filosofía dice salud en sus modalidades de expresión. En este sentido, es síntoma¹⁰⁴⁴, síntoma de buena o mala salud. Así, el famoso "punto

¹⁰⁴³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 719.

¹⁰⁴⁴ Tema abordado como herramienta terapéutica en el segundo capítulo de esta disertación.

de inflexión" de *La gaya ciencia* reside ante todo en las modalidades de expresión. Esta filosofía es también sintomática en tanto que es un remedio en su expresión. El ejercicio de escritura nietzscheano es a menudo una polémica de la agresividad e inventiva perpetua. Gracias ello es indudable una catarsis¹⁰⁴⁵, una liberación de las emociones a través del decir, para purgarse de ellas, como en el psicoanálisis. Tener en cuenta la propia agresividad y dar testimonio de ella en la escritura es una especie de desahogo, tanto más cuanto que, en *Ecce homo*, Nietzsche concibe el estilo como una fisiología, como un juego de fuerzas. La polémica sería una forma de tratarse a sí mismo, en una práctica terapéutica de alivio, de burla agresiva, con un objetivo catártico de los afectos deletéreos.

Así, la salud ya actúa de forma paradigmática en las formas en que Nietzsche expresa su filosofía y no sólo en lo que propugna de terapéutica de valores. De ese modo el filósofo se convierte en su propio conejillo de indias:

"¡Pero nosotros, diferentes, sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias, de modo tan estricto como en un ensayo científico, hora por hora, día por día! Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias («Experimente und Versuchs-Tiere»)"¹⁰⁴⁶.

"Los filósofos del futuro (...) serán hombres de experimentos. Ya por el nombre con el que he osado bautizarlos he subrayado expresamente la tentativa y el placer por la tentativa: ¿ocurrió esto porque, como críticos en cuerpo y alma, les gusta servirse del experimento en un sentido nuevo, tal vez más amplio, tal vez más peligroso?"¹⁰⁴⁷

También por eso la diferencia esencial que se da entre la ciencia médica que Nietzsche pretende tomar como paradigma y la filosofía modelada sobre la actividad médica que radica en el carácter incompleto y no sistematizado de nuestro conocimiento de los efectos precisos, inducidos por tal o cual tipo de cambio axiológico. El principio rector de la transvaloración de los valores se basa en una exigencia terapéutica. Pero esta exigencia no garantiza la ausencia de error, al contrario, se expone a él. En Nietzsche hay simultáneamente una urgencia terapéutica frente a la crítica del nihilismo

¹⁰⁴⁵ El término "catarsis" está tomado de la *Poética* de Aristóteles, que señala que uno de los propósitos del teatro trágico es "purgar" los afectos de terror y piedad en el espectador, y al hacerlo, librarle de ellos.

¹⁰⁴⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 846.

¹⁰⁴⁷ *Más allá del bien y del mal* § 210, p. 376.

y una falta de certeza sobre los enfoques terapéuticos necesarios para afrontar el riesgo filosófico y práctico de la experimentación. Quizás este sentido de la experimentación consista en una introspección que se expresa por escrito, con todos los peligros de descubrir verdades sobre uno mismo. En este sentido Nietzsche permanece indiscutiblemente ligado a los orígenes del psicoanálisis.

C. Filosofía, terapia y gran salud

Aunque esta distinción pueda sonar demasiado frágil o demasiado sutil, lo cierto es que es precisamente en ella en la que Nietzsche basa no sólo su radical diferencia respecto a Sócrates, Wagner, Schopenhauer o cualquier otro "decadente en sí mismo", sino también la condición *sine qua non* de su obra, de su tarea, de su absoluta singularidad en la historia de la filosofía, en la que también se incluye, naturalmente, su capacidad para convertirse, como ningún otro filósofo antes que él, en un verdadero doctor de la cultura.

Como afirma Nietzsche en el pasaje del *Ecce homo*, su filosofía es en sí misma un producto de su anhelo de salud, de vida¹⁰⁴⁸, y en el Epílogo de *Nietzsche contra Wagner* confirma que es a su particular tipo de salud - "una salud superior, ¡una salud tal, que, ante todo lo que no la mata, se hace más fuerte!"¹⁰⁴⁹-, es decir, según su propia descripción, una gran salud- a la que debe toda su filosofía¹⁰⁵⁰. Comprendamos de manera más detenida hasta qué punto un estado fisiológico como la enfermedad o la (gran) salud puede resultar de tanta importancia con respecto, como Nietzsche afirma tan a menudo, al conocimiento y al autoconocimiento¹⁰⁵¹ o, en términos más concretos, a la práctica misma de la filosofía. Esta cuestión adquiere, para nosotros, particular

¹⁰⁴⁸ EH, *Por qué soy tan sabio* § 2. "(...) hice mi voluntad de salud, de vida, mi filosofía...". (*Ecce homo*, p. 787).

¹⁰⁴⁹ *Nietzsche contra Wagner. Epílogo* § 1, p. 920.

¹⁰⁵⁰ Cf. NW, Epilog, 1: "Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine *höhere* Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! — *Ich verdanke ihr auch meine Philosophie...*" (Y en cuanto a mi larga enfermedad, ¿no le debo indeciblemente más que mi salud? Le debo una salud superior, ¡una salud que se fortalece con todo lo que no la mata! - También le debo mi filosofía....).

¹⁰⁵¹ Cf. por ejemplo MA I, Prefacio § 4 (*Humano demasiado humano I*, p. 71); FW, § 120 (*La gaya ciencia*, p. 800); FW, Prefacio § 3 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 719); EH, *Por qué soy tan sabio* § 1 (*Ecce homo*, p. 785).

importancia en la medida en que, como venimos tratando de argumentar, ésta parece ser la condición fisiológica fundamental que Nietzsche atribuye a sus nuevos filósofos o filósofos del futuro.

Podría afirmarse que todo el discurso de Nietzsche que ensalza la enfermedad, el poder de superarla, las ventajas de oscilar constantemente entre la salud y la enfermedad, su importancia para la práctica filosófica -en esencia, todo su concepto de gran salud- no sería más que una glorificación vacía de la contingencia particular de su propia vida, es decir, un intento de autoglorificación y valorización de su experiencia individual, personal, humana demasiado humana de enfermedad constante y, por tanto, sin relevancia alguna desde un punto de vista estrictamente filosófico¹⁰⁵². Sin embargo, no parece que sea así. Aun admitiendo -como, de hecho, admite el propio Nietzsche- que todas sus reflexiones son fruto de sus experiencias personales y particulares y que, por tanto, si Nietzsche no hubiera tenido una vida tan marcada y acosada por la enfermedad, muy probablemente ésta no llegaría a ocupar el mismo lugar destacado en su pensamiento, ello no implica que lo que le fue dado ver en esas circunstancias no sea válido y relevante más allá de una perspectiva meramente personal. Creemos, sin embargo, que estas reflexiones más directamente relacionadas con la importancia filosófica de la enfermedad y de la gran salud sólo tendrán sentido, al menos en parte, dentro y en el supuesto de la aceptación de la nueva definición nietzscheana de la práctica de la filosofía y de sus objetivos, a saber, como una práctica que pretende ante todo la superación del sistema de valores imperante y la creación de nuevos valores que conduzcan a una elevación de la cultura y, muy especialmente, que tengan el poder de reconducir la cultura desde una débil condición de enfermedad a un estado de verdadera salud. Con excepción de una o dos observaciones de carácter más general, parece ser sobre este supuesto sobre el que descansa la mayor parte del discurso de Nietzsche sobre el tema.

¹⁰⁵² El propio Nietzsche parece a veces lanzar esta misma sospecha. Cf. por ejemplo MA II, Prefacio § 6: “— La experiencia vivida por mí — la historia de una enfermedad y una curación, porque concluyó con una curación — ¿habría sido solo una experiencia personal mía? ¿y sólo *mi* «humano demasiado humano»?” (*Humano demasiado humano II*, p. 279). FW, Prefacio § 2: “— Pero dejemos al señor Nietzsche: ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté de nuevo sano?” (*La gaya ciencia*, p. 718).

Empezando por el argumento más general, Nietzsche cree, en primer lugar, que la experiencia prolongada de la enfermedad -en el sentido más amplio del término, que abarca no sólo la enfermedad en sentido estricto, sino todo el sufrimiento que puede encontrarse y experimentarse en cualquier existencia humana- hace a su portador, desde el principio, más profundo, más perceptivo, más suspicaz, más sutil, más lúcido, más agudo. En sus palabras, en el tardío prefacio a *La gaya ciencia*,

“Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Sólo el gran dolor es el liberador del espíritu (...) Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, disimulo, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad. Tengo dudas de que un dolor así «mejore» — ; pero sé que nos profundiza”¹⁰⁵³.

La enfermedad y, en su sentido más amplio, el sufrimiento, es algo que, para Nietzsche, aleja a su portador de su mundo habitual, familiar, rutinario. Así pues, la enfermedad es un fenómeno que interrumpe la normalidad de nuestra vida diaria, distanciándonos y aislándonos, lo que nos empuja a la soledad. Este aislamiento nos otorga una perspectiva fría, desapegada e indiferente hacia lo que antes formaba parte de nuestro mundo y nuestra propia identidad, lo que Nietzsche describe como "nuestra humanidad". En resumen, la enfermedad crea un nuevo punto de vista, un cambio en nuestra percepción. La enfermedad subleva, crea dudas, incita a la sospecha y a la desconfianza, hace que su portador sea crítico con lo que antes aceptaba pasivamente, y permite así invertir la perspectiva. En este sentido, y como deja claro Nietzsche en el aforismo antes citado, la enfermedad libera - y libera, precisamente, de las mismas cosas y en el mismo sentido en que se libera el espíritu libre: es una liberación de lo que antes constituía la sensación de estar "en casa", de lo que ataba, de aquello en lo que se creía, de lo que se creía correcto y seguro, de lo que no se cuestionaba, de todos los deberes

¹⁰⁵³ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 720. En *Ecce homo* Nietzsche también pone el ejemplo de un episodio concreto de enfermedad, describiendo cómo era, en ese estado, mucho más lúcido, ágil, sutil y frío que en condiciones más sanas: *Por qué soy tan sabio* § 1: “En medio de los tormentos que comportan un dolor cerebral ininterrumpido a lo largo de tres días, acompañado de un agotador vómito mucoso, — poseía yo una claridad dialéctica *par excellence* y con suma sangre fría reflexionaba sobre cosas respecto a las que no soy, en mejores condiciones de salud, lo bastante escalador, lo bastante refinado, lo bastante *frío*”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 785).

y obligaciones, de todas las costumbres, de todos los valores, de todo lo que se consideraba propio¹⁰⁵⁴. Es cierto que tal liberación aísla, destierra, desarraiga, desnacionaliza, deshumaniza, pero es la condición de posibilidad para una forma de existencia más libre y elevada y, de particular importancia para Nietzsche, para la creación de nuevos valores. Al proporcionar a su portador una situación similar de extrañamiento del mundo y de aislamiento en sí mismo, la enfermedad permite, por tanto, un "viaje" semejante al del espíritu libre, sin que sea necesario salir del mismo lugar. En otras palabras, la enfermedad facilita la posibilidad de convertirse en un espíritu libre.

En este contexto, se hace ya evidente uno de los factores de la importancia filosófica de la experiencia prolongada de la enfermedad y el sufrimiento. Recordemos, en efecto, que desde una perspectiva nietzscheana los nuevos filósofos tendrán que ser necesariamente espíritus libres o, dicho de otro modo, tener como presupuesto la misma "gran liberación" que caracteriza a los espíritus libres. Además de que tal liberación permite el ya mencionado distanciamiento crítico de todas las reglas, normas, costumbres, valores y valoraciones de una determinada comunidad y, por tanto, abre la posibilidad de una inversión de valoraciones y la creación de nuevos valores, tal experiencia permite también volver a la vida con una mirada renovada, más crítica, exigente, suspicaz, refinada, capaz de "— sobre todo con la *voluntad* de en lo sucesivo más, y de un modo más profundo, más estricto, más duro, más malvado, más silencioso de lo que jamás se ha preguntado hasta ahora sobre la tierra"¹⁰⁵⁵, pero, por otra parte, también mucho más alegre, benévola, apaciguada, reconciliada, agradecida y aprobadora de la propia vida, del sufrimiento que le es inherente e incluso de sí misma. En palabras de Nietzsche, en el Epílogo a *Nietzsche contra Wagner*, que prácticamente repite otro pasaje del mismo prefacio de *La gaya ciencia*,

"De tales abismos, incluso del abismo de la *gran sospecha*, se vuelve a renacer, uno vuelve renacido, con una nueva piel, más susceptible, más malicioso, con un gasto más exquisito para la alegría, con un paladar más delicado para todas las cosas buenas, con sentidos más gozosos, con una segunda y más peligrosa en la alegría, más infantil al mismo tiempo que cien veces más refinado de lo que nunca antes se

¹⁰⁵⁴ Cf. MA I, Prefacio §§ 3-5 (*Más allá del bien y del mal I*, pp. 70 - 72).

¹⁰⁵⁵ Cf. *Nietzsche contra Wagner*. Epílogo § 1, p. 921. Cf. también FW, Prefacio § 3 (*La gaya ciencia*, pp. 719 - 720).

había sido. Moraleja: no se es impunemente el espíritu más profundo de todos los milenios, —tampoco se lo es sin recompensa...¹⁰⁵⁶

Nietzsche repite aquí el mismo tipo de pensamiento que ya había expresado una vez más sobre sus espíritus libres, a saber, que una experiencia tan prolongada de enfermedad, cuando se supera con éxito, resulta ser uno de los antídotos más eficaces contra cualquier forma de nihilismo o pesimismo¹⁰⁵⁷. Esta es, en esencia, la mayor recompensa de la superación de tal estado de enfermedad y, en consecuencia, la razón de ser de la importancia de la gran salud en el contexto del proyecto filosófico de Nietzsche: si la enfermedad -o más bien la convalecencia, su superación- tiene el poder de hacer a su portador, por un lado, más desapegado, crítico y exigente con respecto a la realidad que le rodea y, por otro, capaz de relativizar sus experiencias hasta el punto de volverse agradecido y benevolente con respecto a la vida, al mundo, a sí mismo, entonces la posesión de una gran salud permitirá al filósofo no sólo una simple inversión de perspectivas y creación de nuevos valores, sino una inversión y creación de valores que, acertadamente, adecuados a esta nueva experiencia, expresen tanto el carácter relativo y contingente (es decir, no absoluto, no universal) de todo valor, como la disposición benevolente, redentora, agradecida, aprobatoria, afirmativa hacia la vida, el mundo y él mismo que experimentó en el momento de la convalecencia. Si tenemos en cuenta que el gran objetivo del proyecto nietzscheano puede describirse como la superación del nihilismo y de todos los valores y valoraciones calumniosos y negadores de la existencia asociados a él, queda claro por qué Nietzsche concede tanta importancia a la gran salud, hasta el punto de nombrar la como la condición fisiológica previa fundamental o el nuevo medio necesario para la consecución de un nuevo fin, su nuevo

¹⁰⁵⁶ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 921. Véase también FW, Prefacio § 4 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, pp. 720 - 721).

¹⁰⁵⁷ Cf. MA I, Prefacio § 5: "Son los animales más agradecidos del mundo, también los más modestos, estos convalecientes y lagartijas, medio vueltos hacia la vida: — entre ellos los hay que no dejan pasar ni un día sin colgar un pequeño canto de alabanza en los ribetes de la estela. Y hablando seriamente: es una *cura* radical contra todo pesimismo (el cáncer de los viejos idealistas y héroes de la mentira, como es conocido —), enfermar a la manera de estos espíritus libres, permanecer un buen rato enfermos y luego, aún más larga, largamente, sanar, quiero decir, volverse «más sano». Es sabiduría, sabiduría de vida, administrarse la salud misma sólo en pequeñas dosis durante largo tiempo". (*Humano demasiado humano I*, pp. 72 - 73).

ideal. Puesto que, a su vez, es a los nuevos filósofos a quienes Nietzsche asigna tal tarea, también queda claro por qué son ellos, sobre todo, quienes deben aspirar a la gran salud.

Nótese cómo aquí es decisiva la posesión de una gran salud, es decir, la capacidad de soportar y superar una gran cantidad de enfermedades, sin dejar de aprovecharlas: la mera experiencia de la enfermedad, no complementada ni matizada por una gran salud, equivale en el filósofo a lo que, según Nietzsche, encontramos en Sócrates, con lo que se corre el grave riesgo de que los valores producidos en ese estado no sean más que una expresión modificada de la misma enfermedad y, por tanto, muy lejos de curar, la eleven a un nuevo nivel de gravedad. La capacidad de superar triunfante y afirmativamente la enfermedad -esa gran salud- se muestra así tanto más importante cuanto mayor es el grado de enfermedad que hay que superar, si no fuera porque el grado de enfermedad que soporta la gran salud es algo capaz de hacer sucumbir a cualquier naturaleza menos robusta o preparada para la enfermedad¹⁰⁵⁸. Dada la extensión temporal y espacial de la enfermedad -el nihilismo-, la gran salud quizá nunca ha sido tan necesaria como hoy.

Este es, por así decirlo, el aspecto más global y también el más relevante en cuanto a la relación entre la gran salud y la filosofía. Hay, sin embargo, otros factores, o componentes más específicos, que justifican su importancia filosófica, sobre todo si nos centramos en la tarea del filósofo como médico de la cultura. Son principalmente estos componentes más específicos los que Nietzsche presenta en su propio nombre, poniendo como ejemplo su propia práctica y experiencia en la filosofía. Nietzsche pone de relieve cómo el conocimiento profundo tanto de la salud como de la enfermedad permite una apreciación más completa de la existencia. Este entendimiento íntimo no solo nos ofrece una visión más rica de la salud, sino que también abre la puerta a una nueva manera de ver el mundo y de relacionarnos con nosotros mismos. La enfermedad, según Nietzsche, no solo interrumpe la vida cotidiana, sino que también puede proporcionar una nueva perspectiva, un cambio de paradigma que transforma nuestra percepción de nosotros mismos y de nuestro entorno. Es decir, el comienzo, el auge, como el estado de

¹⁰⁵⁸ Cf. NF – 1885, 2[97]: “Aquellos ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran salud*”. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p.105).

enfermedad, el declive, la decadencia -y, de hecho, por ser ambos simultáneamente-, adquirió una sensibilidad especial para reconocer e identificar los signos de uno y otro, convirtiéndose, por propia experiencia, en un maestro sin igual en este sentido:

“Esta doble procedencia, como si dijéramos, del peldaño más elevado y del más bajo en la escala de la vida, al mismo tiempo *decadent* y *comienzo* — esto, si es que algo lo hace, es lo que explica esa neutralidad, ese estar libre de partidismos en relación con el problema global de la vida que quizá sea lo que me distingue. Tengo un olfato más fino que el que ningún hombre haya tenido jamás para captar los signos de elevación y decadencia, soy en ello el maestro *par excellence* - conozco ambas cosas, soy ambas cosas”¹⁰⁵⁹.

Este acceso privilegiado a todos y cada uno de los signos de auge o decadencia es seguramente uno de los aspectos que permiten a Nietzsche considerarse quizá el mejor diagnosticador de la historia de la filosofía. Cabe señalar que el mero reconocimiento abstracto de un estado de enfermedad no es, a los ojos de Nietzsche, suficiente, sobre todo si el objetivo es, como debe ser para un verdadero médico de la cultura, la inversión de este mismo estado. Como Nietzsche subraya con especial vehemencia en el prefacio a *La gaya ciencia*, no hay forma de comprender realmente el estado de enfermedad, sus motivaciones, sus tendencias, sus direcciones, salvo a través de la experiencia real en el propio cuerpo de ese mismo estado, razón por la cual Nietzsche aconseja al filósofo someterse voluntariamente a la enfermedad como una de las experiencias más refinadas y fructíferas al servicio de su "curiosidad científica", a saber, la única que le permitirá acceder realmente al impacto y a los efectos, a nivel del pensamiento, de esa experiencia, tan extendida en la cultura moderna, y, por tanto, también en la filosofía, de la enfermedad, el dolor y el sufrimiento. Cabe señalar que el hecho de que sea en su propio cuerpo donde el filósofo experimente la enfermedad no le impide ocuparse realmente del espíritu: a través del paso y la superación de múltiples estados de salud y, sobre todo, de enfermedad, el filósofo tratará de poner a prueba no tanto el cuerpo como tal, sino, a través del cuerpo, el propio espíritu, comprendiendo a qué tipo de modificaciones, necesidades, tentaciones y atracciones se ve abocado cuando se enfrenta a la

¹⁰⁵⁹ *Ecce homo, Por qué soy tan sabio* § 1, p. 785. Además al final de la misma sección: “— En mi caso, la recuperación de la salud significa una larga serie, demasiado larga, de años, —por desgracia, también significa a la vez recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence*. Después de todo esto, ¿tengo necesidad de decir que soy *experto* en cuestiones de *décadence*? La he deletreado hacia delante y hacia atrás”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 786).

enfermedad¹⁰⁶⁰. La gran pregunta es, pues, según la formulación de Nietzsche, "¿qué le sucede al pensamiento mismo cuando se ve sometido a la presión de la enfermedad?" - y ésta es precisamente la experiencia que el filósofo puede y debe llevar a cabo en su propio cuerpo. En palabras de Nietzsche, en este mismo prefacio:

"Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayente como la de la relación entre salud y filosofía; y en el caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica (...). Después de haberse interrogado y probado a sí mismo de este modo, uno aprende a observar con ojos más sutiles todo lo que hasta entonces se ha filosofado; se descubren mejor que antes los involuntarios desvíos, los callejones secundarios, los sitios de descanso, los sitios *soleados* del pensamiento a los que son llevados, seducidos, los pensadores sufrientes precisamente en cuanto sufrientes, se sabe entonces hacia dónde el *cuerpo* enfermo y su necesidad apremian, empujan, atraen inconscientemente al espíritu — hacia el sol, la tranquilidad, la suavidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido"¹⁰⁶¹.

Nietzsche compara esta incursión temporal y voluntaria en un estado de enfermedad con el momento de entrega al sueño de un viajero, que, sin embargo, planea despertar y lo hará en un momento determinado: así como el viajero sabe que algo en sí mismo no está dormido y lo despertará a su debido tiempo, el filósofo se entrega a la enfermedad sabiendo, no obstante, que no todo en él está enfermo y que en el momento oportuno sabrá "sorprender al espíritu *in fraganti*"¹⁰⁶², es decir, en un momento de "debilidad, marcha atrás, entrega, endurecimiento, ofuscación o como quiera que se llamen todos los estados enfermizos del espíritu que en los días de salud tienen en su contra el *orgullo* del espíritu"¹⁰⁶³. Se trata, pues, sobre todo, de enfermar o empatizar, en un primer momento, con filosofías y cosmovisiones enfermas, para después, en un momento de eventual convalecencia y transfiguración del espíritu, poder identificarlas y, sobre todo, superarlas.

Naturalmente, pasar por estados de salud, si se hace con el mismo grado de alerta y empatía que el descrito anteriormente, también tendrá su importancia, especialmente como herramienta de contraste y alternativa -es decir, de multiplicación de perspectivas-

¹⁰⁶⁰ Cf. STEGMAIER (2012). *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, p. 603.

¹⁰⁶¹ *La gaya ciencia*. Prefacio § 2, pp. 718 – 719.

¹⁰⁶² *Ídem.*, p. 718.

¹⁰⁶³ *Ídem.*, p. 718.

en relación con un estado de enfermedad. Se observa que el verdadero evaluador del carácter sano o insano de un determinado pensamiento o filosofía es el propio cuerpo, que los experimenta, por lo que, en el límite, una determinada experiencia sólo puede ser determinada como sana o insana *a posteriori*, es decir, después de que su impacto se haya sentido en el cuerpo y haya tenido efectos en el espíritu de la persona que la vivió. Por esta razón, ni siquiera existirá de entrada una preferencia concreta por los estados de enfermedad frente a los estados de salud. En efecto, según Nietzsche, considerando la naturaleza totalmente singular y específica de cada corriente filosófica, "un filósofo que ha recorrido y sigue recorriendo el camino a través de muchas saludes ha recorrido también el camino a través de otras tantas filosofías"¹⁰⁶⁴. Y es precisamente esta constante oscilación, transmutación y transfiguración del filósofo en múltiples modulaciones de pensamiento, salud y enfermedad lo que Nietzsche denomina filosofía: "— ese arte de la transfiguración es precisamente la filosofía"¹⁰⁶⁵.

Recordemos, además, que lo que Nietzsche valora no es la enfermedad en sí, sino la gran salud, es decir, la coexistencia polémica entre los estados de salud y enfermedad, la alternancia entre ambos, la capacidad de revertir uno en el otro y, sobre todo, la capacidad de sobrepasar continuamente el estado de enfermedad. Si Nietzsche parece, no obstante, subrayar la importancia de la experiencia de la enfermedad más que la de la salud, ello se debe principalmente a que, por una parte, no se necesita ningún estímulo o incentivo para la experiencia de la salud y, por otra, a que si de lo que se trata es de vencer a un enemigo (la enfermedad o, más concretamente, el nihilismo), es necesario,

¹⁰⁶⁴ Según MONTEBELLO, se trata, en efecto, de vivir en el propio cuerpo toda la historia de la filosofía para poner a prueba el sentimiento de poder de las más diversas ideas, pensamientos, valores, culturas o tradiciones, designando como sanas las que aspiran a una expansión de la vida y producen un aumento del sentimiento de poder y, por el contrario, como enfermas o decadentes las que se resisten a todo cambio y conducen a una decadencia del mismo. (MONTEBELLO [2001]. *Vie et Maladie chez Nietzsche*. París, Ellipses, pp. 84 - 85).

¹⁰⁶⁵ *La gaya ciencia*. Prefacio § 3, p. 719. Cf. también FW, Prefacio § 2: "En efecto, suponiendo que uno es persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y sus fuerzas. El primero tiene *necesidad* de la filosofía, ya sea como apoyo, calmante, medicamento, salvación, elevación o enajenación de sí; en el segundo sólo es un hermoso lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse finalmente en mayúsculas cósmicas sobre el cielo de los conceptos". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 718).

sobre todo, conocerla bien y aprender a reconocerla (el nihilismo), para poder encontrar los mejores medios de defensa contra ella, algo que no se conseguirá desde la perspectiva de la salud, sino sólo a través de la experiencia real y vivida de la enfermedad.

La sumisión voluntaria de un filósofo a la enfermedad parece cumplir así varios propósitos u objetivos. En primer lugar, permite una comprensión adecuada y vivida del desarrollo del pensamiento filosófico anterior a él y de las contingencias que lo determinaron y dirigieron por ciertos caminos y orientaciones enfermizas, condición indispensable para que sea posible su superación. En segundo lugar, y en estrecha relación con la primera, el filósofo aprende, tras tal experiencia, a conocerse mejor a sí mismo y a reconocer en sí mismo eventuales signos de decadencia o enfermedad, ganando así una herramienta adicional en la lucha contra su propia eventual caída en el pesimismo o el nihilismo. Por último, y lo que es más importante, al familiarizarse tanto con ambos estados, ambos extremos de la salud y la enfermedad, el filósofo aprende a relativizar cada uno de esos estados, o más bien ponernos en perspectiva los uno a través del otro, es decir, a ver la enfermedad a través de los ojos de la salud y, a la inversa, la salud a través de la enfermedad, lo que a su vez permite ampliar considerablemente el número de perspectivas posibles sobre un fenómeno dado y, en consecuencia, también la posibilidad de su inversión. Precisamente porque se convirtió, como nadie, en un maestro de este ejercicio constante, de esta oscilación permanente entre las perspectivas de salud y enfermedad, de decadencia y ascenso, de riqueza y pobreza de la vida y también en el arte de su inversión, Nietzsche considera que tal vez sólo para él sea posible el cumplimiento de su tarea, la transvaloración de todos los valores. Como explica en *Ecce homo*:

“Elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y la confianza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de *décadence* — éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro. Ahora poseo esa habilidad, tengo mano para *dar la vuelta a*

las perspectivas: primera razón por la que quizás tan sólo a mí me sea posible cabalmente una «transvaloración de todos los valores»¹⁰⁶⁶.

Vemos, por tanto, que esta capacidad de oscilar triunfalmente entre la salud y la enfermedad se revela como un importante activo para el filósofo, no sólo en cuanto a su capacidad de diagnóstico, sino, lo que es más importante, en su capacidad de superar la enfermedad -no sólo en sí mismo, sino en la sociedad o en la cultura en su conjunto, en caso de que no fuera, según Nietzsche, el gran responsable de la creación de nuevos valores y de la configuración de una nueva cosmovisión, de la difusión de un nuevo ideal. Una de las cosas que permite el hecho de estar sano y enfermo al mismo tiempo es, en efecto, que las perspectivas se multipliquen o, dicho de otro modo, es crucial que la mirada se mantenga abierta y flexible, evitando así sucumbir a la patología generalizada y logre una verdadera superación de su tiempo -algo de lo que, en efecto, carecían los pensadores que Nietzsche califica de enfermos o decadentes en sí mismos, entre los que se incluyen, desde un punto de vista filosófico, los principales motores y promotores de la enfermedad.

El caso de Schopenhauer parece, aquí, el más paradigmático. Aplastado por el sufrimiento que identificaba como esencial, necesario y omnipresente en toda existencia humana, Schopenhauer se precipitó en su juicio de valor sobre la vida, pronunciándose como carente de todo sentido o valor intrínseco. Dado que los juicios de valor sobre la vida, según Nietzsche, carecen de valor salvo como síntomas¹⁰⁶⁷, podríamos decir que, desde su perspectiva, Schopenhauer estaba simplemente acosado por la enfermedad, sin capacidad alguna para reaccionar ante ella, y mucho menos para combatirla o superarla. Así, Schopenhauer permanecía encerrado y cautivo de una determinada perspectiva, que, a pesar de parecerle absoluta, universal e irrefutable, es más bien limitada, contingente y condicionada por su propia experiencia de la vida y su propia relación con ella. Si Schopenhauer no se hubiera hundido tan profundamente en la enfermedad, si hubiera guardado en su interior un atisbo de salud, o si hubiera adquirido práctica en este ejercicio de oscilar entre la salud y la enfermedad y de mirar una a través

¹⁰⁶⁶ *Ecce homo. Por qué soy tan sabio* § 1, p. 786.

¹⁰⁶⁷ Cf. por ejemplo FW, Prefacio § 2 (*La gaya ciencia*, p. 718); GD, *El problema de Sócrates* § 2, y *La moral contranatura* § 5 (*Crepúsculo de los ídolos*, pp. 626 - 638).

de la otra, se habría dado cuenta de que su juicio no era una verdad absoluta, sino sólo una determinada interpretación del fenómeno entre tantas posibles y, como tal, que el mismo fenómeno podía, con igual veracidad, ser visto desde la perspectiva opuesta, más concretamente, percibido desde el punto de vista de la salud¹⁰⁶⁸. Si Schopenhauer hubiera adquirido esta capacidad o este dominio que Nietzsche reivindica como exclusivamente suyo, habría tenido la posibilidad de reconocer el pesimismo como una enfermedad desde los primeros momentos en que amenazaba con apoderarse de él y, eventualmente, habría tenido también la capacidad de alzarse contra él y superarlo, en cuyo caso sus escritos habrían tenido una naturaleza radicalmente distinta: en lugar de una encarnizada defensa del "dogma" del pesimismo, Schopenhauer podría haber expuesto la historia de su superación, funcionando así no como promotor de la enfermedad, sino como su eventual terapeuta.

En gran medida, éste es precisamente el objetivo (declarado) de gran parte de las obras de Nietzsche y, por tanto, un argumento más a favor de la pertinencia filosófica de sus escritos sobre sus enfermedades, su salud y sus convalecencias. Como explica Nietzsche en el prefacio al segundo volumen de *Humano demasiado humano*, casi todas sus obras son, de un modo u otro, fruto de una convalecencia, de algo caduco, por lo que deben "con efecto retroactivo":

"Mis escritos *sólo* hablan de mis superaciones: «yo» estoy dentro de ellos, con todo aquello que fue enemigo mío, *ego ipsissimus*, e incluso, si se me permite una expresión más orgullosa, *ego ipsissimum*. Se adivina: tengo ya muchas cosas — *debajo de mí*... Pero siempre me ha hecho falta tiempo, curación, lejanía, distancia,

¹⁰⁶⁸ En el prólogo a la segunda parte de *Humano demasiado humano*, Nietzsche da un excelente ejemplo de cómo se puede superar un estado de enfermedad (un ataque de pesimismo, por ejemplo) apelando a la perspectiva contraria (la propia obra será el resultado de este proceso de relativización e inversión de perspectivas): MA II, Prefacio § 5: "No obstante, para una vista y una sensibilidad más aguzadas no se le escapa lo que acaso constituya la fascinación de estos escritos, — que habla uno que sufre y renuncia, como si *no* fuese uno que sufre y renuncia. Aquí se *debe* conservar el equilibrio, el sosiego, incluso la gratitud hacia la vida; aquí domina una voluntad severa, orgullosa, siempre despierta, siempre lista a ser estimulada, que se ha puesto la tarea de defender la vida *contra* el dolor y de doblar y romper todas las conclusiones que, como hongos venenosos, suelen crecer desde el dolor, la desilusión, el hastío, el aislamiento y otros terrenos cenagosos. ¿Acaso esto sugeriría precisamente a nuestros pesimistas algún autoexamen? — porque fue entonces que hice mío el lema: «¡Quien sufre *no tiene derecho ningún derecho* al pesimismo!», fue entonces que conduje conmigo mismo una larga y paciente campaña contra la tendencia de fondo anticientífica de todo pesimismo romántico, engrandecer e interpretar experiencias personales particulares como juicios generales, incluso como condenas universales... en breve, entonces volví la mirada a mi *alrededor*". (*Humano demasiado humano II*, p. 278). Cf. también FW, Prefacio § 1 (*La gaya ciencia*, p. 717).

antes de que en mí mismo se despertarse el placer de desollar, explorar, desnudar, «plasmear» (o como se quiera decir) para el conocimiento algo vivido y sobrevivido, un hecho o un sino mío cualquiera. En este aspecto todos mis escritos, con una única y esencial excepción, hay que *fecharlos con anterioridad* — siempre hablan de un «detrás de mí» (...)»¹⁰⁶⁹.

Nietzsche nunca escribe, por tanto, en estado de enfermedad (es decir, desde la perspectiva de la enfermedad), ni sus escritos hablan de sus enfermedades, sino sólo de sus convalecencias, de su (auto)superación, de sus victorias sobre las más variadas formas de enfermedad. Ahora bien, puesto que sus obras son en sí mismas producto o fruto de ese mismo proceso de convalecencia, pueden, como explica Nietzsche, ser también pedagógicas y, lo que es más importante, tener un efecto terapéutico sobre su lector, como una especie de "doctrina de la salud que puede recomendarse como disciplina *voluntatis* a las naturalezas más espirituales de la generación venidera"¹⁰⁷⁰.

Nietzsche se refiere, en particular, a su superación o convalecencia de todas las interpretaciones o perspectivas que niegan la vida, ya sea en forma de nihilismo, pesimismo o romanticismo, pretendiendo con sus obras mostrar "a los pesimistas de hoy (...) cómo - se *hace*"¹⁰⁷¹. Y lo que se hace, como explica el propio Nietzsche en el mismo texto, es prescribir, como podría hacer un médico a sus pacientes, ambientes y climas más apropiados para superar su estado actual, en este caso, "clima del alma, y sobre

¹⁰⁶⁹ *Humano demasiado humano II*, Prefacio § 1, p. 275. Nietzsche da además ejemplos concretos de obras que resultan de un proceso de convalecencia, como *El nacimiento de la tragedia*, que terminó GT, *Ensayo de autocrítica* § 1: "curándose lentamente de una enfermedad que había contraído en el campo de batalla" (*El nacimiento de la tragedia*, p. 329); como las *Consideraciones intempestivas*, correspondientes a su convalecencia de la cultura alemana, la "enfermedad histórica", Schopenhauer y Wagner, respectivamente. *Humano demasiado humano*, resultado de seis años de convalecencia, como MAII, Prefacio § 2: "(...) continuación y redoblamiento de una cura espiritual, esto es, del autotratamiento *antirromántico* que mi instinto, permaneciendo sano, había inventado y me había prescrito contra una enfermedad temporal de la forma más peligrosa de romanticismo". (*Humano demasiado humano II*, p. 276); *La gaya ciencia* (FW, Prefacio § 1) y *Así habló Zaratustra*, que llegó durante un invierno lleno de condiciones desfavorables y cuando su salud "no era la mejor", demostrando su máxima de que "todo lo decisivo llega «a pesar de»". (*Así habló Zaratustra* § 1, p. 834).

¹⁰⁷⁰ *Humano demasiado humano II*, Prefacio § 2, p. 276.

¹⁰⁷¹ Cf. MA II, Prefacio § 2: "En ellos habla un pesimista que ha salido de su piel bastante a menudo, pero que siempre ha vuelto a entrar en ella, un pesimista, por tanto, un pesimista con la buena voluntad de pesimismo, — y por ello, en todo caso, ya no un romántico: ¿cómo? ¿acaso un espíritu tal, versado en el arte serpentino de *mudar la piel*, no debería estarle permitido dar una lección a los pesimistas de hoy, que están aún todos en el peligro del romanticismo? ¿Y, como mínimo, mostrarles cómo — se *hace*?...". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 276).

todo a una divagadora peregrinación en tierra extranjera..."¹⁰⁷², pero que en cualquier caso contrarrestan las tendencias y pensamientos actuales, o, dicho de otro modo, permiten invertir la perspectiva -por ejemplo, la autoprescripción temporal de un "clima" de optimismo cuando amenaza el pesimismo, sólo con el "propósito de recuperarse"¹⁰⁷³ y para que después uno pueda "tener derecho a volver a ser pesimista"¹⁰⁷⁴. Aunque se trate, naturalmente, de un pesimista diferente, a saber, de un pesimista, que, marcado por la fuerza, el coraje y el orgullo, reconociendo la ubicuidad del dolor, de lo temible, de lo problemático en la existencia, ya no los teme y, menos aún, los utiliza para condenar la existencia¹⁰⁷⁵. Así, el resultado de tal curación es "un gran fortalecimiento espiritual, un creciente placer y plenitud de salud"¹⁰⁷⁶, que se reflejan en una aprobación agradecida e incondicional de la vida. Esta es, según Nietzsche, la gran recompensa que la vida misma nos da por la persistencia en la voluntad y el amor a la vida y en la lucha contra cualquier interpretación nihilista o pesimista de la existencia. Volviendo al principio de nuestra exposición sobre la gran salud, es importante mencionar que ésta sólo es posible para quienes poseen en sí mismos precisamente esa ambigüedad o complejidad de la gran salud que permite conciliar en un mismo cuerpo tanto las fuerzas más negadoras como las potencias más afirmadoras de la existencia, siendo capaces de hacer triunfar y prevalecer estas últimas.

¹⁰⁷² Cf. MA II, Prefacio § 5: "Igual que el médico pone su paciente en un ambiente totalmente extraño, para que se vea apartado de su «hasta ahora», de las preocupaciones, los amigos, las cartas, las obligaciones, las estupideces y los tormentos de la memoria, y aprenda a extender las manos y los sentidos hacia una nueva alimentación, un nuevo sol, un nuevo futuro, y así me obligué yo, médico y enfermo en la misma persona, a un invertido, nunca experimentado *clima del alma*, y sobre todo a una divagadora peregrinación en tierra extranjera, en *lo extranjero*, a una curiosidad por toda clases de cosas extrañas....". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 278).

¹⁰⁷³ Cf. MA II, Prefacio § 5 (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 278). Véase también EH, *Por qué soy tan sabio* § 2: "Pues, préstese atención a esto: en los años de mí más baja vitalidad fueron aquellos en los que *dejé de ser pesimista*: el instinto de autorrestablecimiento me *prohibió* una filosofía de la pobreza y del desaliento...". (*Ecce homo*, p. 787); EH, *Por qué soy tan sabio* § 6: "En las épocas *décadence* me *prohibí* a mí mismo dichos sentimientos [los sentimientos de venganza y de posverdad] por nocivos; tan pronto como la vida volvió a ser lo bastante rica y orgullosa para ello, me los prohibí por estar *por debajo* de mí...". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 792).

¹⁰⁷⁴ Cf. MA II, Prefacio § 5 (*Humano demasiado humano II*, p. 726).

¹⁰⁷⁵ MA II, Prólogo § 7. Se trata, por supuesto, del pesimismo que Nietzsche había identificado en los griegos de la edad trágica, y que él llamó "pesimismo dionisiaco" o "pesimismo de la fuerza" (*Humano demasiado humano II*, p. 279), Véase GT (*El nacimiento de la tragedia*, p. 329), FW § 370 (*La gaya ciencia*, pp. 884 - 886); NF - 1888, 14[25]. (*Fragmentos póstumos*. Vol. IV, p. 515).

¹⁰⁷⁶ *Humano demasiado humano II*. Prefacio § 5, p. 278.

Precisamente por eso, al final de este prólogo, Nietzsche rechaza directamente la tesis según la cual su experiencia de la enfermedad y la convalecencia tienen un interés meramente personal¹⁰⁷⁷: a través de su experiencia, Nietzsche pretende, mucho más que explicar o elucidar desde un punto de vista meramente teórico, mostrar, en su propio cuerpo, qué es y cómo se alcanza la gran salud -y lo hace-, precisamente, sobre todo para aquellos que más la necesitarán algún día y a quienes, a su vez, dedica gran parte de sus escritos:

“Pero, sobre todo a *vosotros*, que tenéis las mayores dificultades, vosotros raros, vosotros los más amenazados, más espirituales, más valientes, que tenéis que ser la *conciencia* del alma moderna y que como tales tenéis que tener su *saber*, en los que se reúne todo aquello que hoy puede existir de enfermedad, veneno y peligro, — vuestro destino quiere que estéis más enfermos que cualquier otro individuo, porque no sois «sólo individuos»..., vuestro consuelo es el de conocer y, ¡ay!, el de recorrer el camino hacia una *nueva* salud, una salud de mañana y de pasado mañana, vosotros predestinados, victoriosos, superadores del tiempo, vosotros los más sanos, más fuertes, vosotros *buenos europeos*! — — “¹⁰⁷⁸.

Tal vez fuera éste, desde la perspectiva de Nietzsche, uno de sus mayores legados a la historia de la filosofía: porque fue “médico y paciente en una sola persona”¹⁰⁷⁹, porque fue la encarnación viva de la gran salud, Nietzsche se dejó a sí mismo y a su propia experiencia como ejemplo. Y porque su “mayor experiencia fue una convalecencia”¹⁰⁸⁰, lo que dejó como ejemplo sobre todo fue el modo en que el filósofo, hijo y fruto más sutil y sufriente de su propio tiempo, podía aún hacer de su propio cuerpo un campo de batalla y superar en sí mismo lo más patológico de su cultura. Esta es la condición para que se convierta, a su vez, en un verdadero médico y “benefactor para el conjunto de la

¹⁰⁷⁷ Cf. MA II, *Prefacio* § 6: “—La experiencia vivida por mí — la historia de una enfermedad y una curación, porque concluyó una curación — ¿habría sido sólo una experiencia personal mía? ¿y sólo *mi* «humano demasiado humano»? Hoy me gustaría creer lo contrario; cada vez crece más en mí la confianza en que mis libros de peregrinaje no fueron anotados sólo para mí, como hasta ahora parecía. —”. (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 279).

¹⁰⁷⁸ *Humano demasiado humano II*, *Prefacio* § 6, p. 279.

¹⁰⁷⁹ NIETZSCHE *Op. cit.*, p. 278.

¹⁰⁸⁰ NIETZSCHE *Op. cit.*, p. 279.

sociedad"¹⁰⁸¹ o en un auténtico "salvador"¹⁰⁸², parafraseando a Nietzsche, "pero sin la necesidad de hacer milagros: y tampoco tendrá necesidad de hacerse crucificar"¹⁰⁸³.

Dicho todo lo anterior estamos ya en condiciones de establecer la conexión entre la gran salud y la terapia nietzscheana. Por lo que se ha analizado y aclarado anteriormente en este mismo capítulo, la conexión entre ambos ya debería haberse hecho evidente de hecho: si la gran salud se presenta, por un lado, como la condición fisiológica fundamental del "tipo Zaratustra" y, por analogía, también de los nuevos filósofos, y, por otro lado, como el medio indispensable para la consecución de "un nuevo fin", de "un nuevo ideal", de la transmutación de todos los valores y la creación de nuevos valores, se deduce, en la interpretación que aquí proponemos, que la consecución de la gran salud tendrá que ser también la condición de posibilidad para la ejecución de la terapia nietzscheana.

Recordemos, en efecto, que en la base de nuestra atribución a Nietzsche de un proyecto terapéutico se encuentra la reinterpretación del proyecto fundamental de la "transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werthe*)" como, precisamente, un proyecto de terapia, es decir, un proyecto que creemos que tiene como motivación fundamental el diagnóstico del actual sistema de valores como el principal responsable de la enfermedad del hombre y de la cultura occidental y, en consecuencia, como finalidad la reconducción de esta enfermedad a un estado de salud, mediante una transmutación radical de estos mismos valores. Hemos visto que esta tarea abarca, por así decirlo, dos momentos fundamentales, y son también éstos los que podrían convertir a los futuros filósofos en "doctores de la cultura": si, por un lado, hay que llevar a cabo un proceso de deconstrucción de la moral imperante, lo que implica investigar sus orígenes

¹⁰⁸¹ *Humano demasiado humano I*, § 243, p. 178.

¹⁰⁸² *Ídem.*, p. 178.

¹⁰⁸³ *Ídem.*, p. 178. Véase, sin embargo, el contexto original de las expresiones citadas: MA I, § 243: "(...) — en suma, un buen médico necesita hoy los recursos técnicos y las prerrogativas de todas las otras profesiones: así equipado, podrá convertirse en benefactor para el conjunto de la sociedad, aumentando las obras buenas, la alegría y la fecundidad de espíritu, previniendo los malos pensamientos, las malas intenciones, las bellaquerías (cuya repugnante fuente suele ser el bajo vientre), estableciendo una aristocracia del cuerpo y del espíritu (en calidad de promotor o vetador de matrimonios), truncando con benevolencia todas las llamadas penas del alma y todos los remordimientos de conciencia: sólo así el «hombre de medicina» se convertirá en salvador, pero sin necesidad de hacer milagros: y tampoco tendrá necesidad de hacerse crucificar". (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 178).

(y desarrollo) y denunciar no sólo su carácter histórico, contingente, arbitrario, sino también su impacto nocivo o perjudicial para el mejor desarrollo humano (lo que podemos llamar el elemento destructivo de la terapia de Nietzsche), por otro lado, también es necesario crear nuevos valores, que, más acordes con la naturaleza humana y favorables a su crecimiento, florecimiento y elevación, se ofrezcan como alternativa al ideal y la moral imperantes y eviten el vacío al que podría dar lugar un caos normativo total (elemento constructivo de la terapia).

Cabe señalar, en efecto, que más que a una simple transformación de los valores dominantes, Nietzsche aspira a una transformación de la cosmovisión subyacente a los mismos. En el corazón de esta cosmovisión ancestral está, como hemos visto, la idea de que la vida, al estar llena de sufrimiento y terminar con el hecho inevitable de la muerte, es un vano, vacío. En otras palabras, la vida es una empresa vana, vacía y sin valor, a la que es urgente dar un sentido, un significado, un propósito, una justificación. Dicho de otro modo, la vida es una maldición para la que se necesita redención o, en la formulación que preferimos aquí, la vida es una enfermedad para la que se necesita una cura o terapia. En cierto sentido, y como hemos tratado de argumentar a lo largo de este trabajo, esta necesidad de dar sentido a la vida y de proporcionar a los hombres una terapia fue la principal motivación del actual sistema de valores, de modo que, para que se produzca una verdadera transmutación, es sobre todo contra ella contra la que hay que luchar. Para que esto sea posible, es necesario recuperar para el sufrimiento un valor positivo y para la vida su capacidad de autojustificación o legitimación, es decir, cultivar en el hombre esa capacidad de afirmación incondicional de sí mismo, del mundo y de la vida que, rechazando cualquier tipo de justificación o sentido que no le sea inmanente, prescinda también de cualquier forma de terapia. Es en este sentido en el que, en el presente estudio, hemos caracterizado la empresa terapéutica de Nietzsche como un proceso que, atendiendo a una concepción de terapia, confronta la idea de cura o tratamiento que domina, una cura de la cura. En otras palabras: con ello se pretende no sólo un tratamiento de los efectos secundarios nocivos de todos los intentos terapéuticos

anteriores, sino también y, sobre todo, a un nivel más profundo y fundamental, de la necesidad misma de toda terapia¹⁰⁸⁴.

Dado el arraigo del actual sistema de valores y la larga habituación del hombre no sólo a estos mismos valores, sino también al ideal, al sentido y a la "terapia" que subyacen en ellos, Nietzsche considera que, para una verdadera transmutación de esta cosmovisión, es necesario, por un lado, que haya intermediarios de esta transformación, que puedan servir de ejemplo de transfiguración individual y, al mismo tiempo, asumir el papel de nuevos guías espirituales (los nuevos filósofos); y, por otra parte, que esos intermediarios, precisamente para serlo, posean en sí mismos la complejidad que les permita, en un primer momento, la incorporación y vivencia profundas de todo ese ideal y de todo lo que en él hay de nocivo, dañino y malsano, pero, en un segundo momento, también la fuerza, la robustez y plasticidad que les permitirá superarlo en sí mismos e impulsar interpretaciones y valores contrarios, así como el coraje de promover una cosmovisión capaz de afirmar todo sufrimiento existencial y una vida sin sentido ni significado que lo trascienda. Es decir, los nuevos filósofos deberán tener la capacidad de poseer en sí mismos tanto la enfermedad, elevada a su grado más extremo de gravedad, como la salud, en un grado aún mayor, que les permita superar la enfermedad y transformarla en algo positivo y a su favor. Fue a esta complejidad a la que Nietzsche llamó, como hemos visto, gran salud, y es precisamente porque sólo ella, por las razones que hemos analizado detalladamente en los apartados precedentes, confiere al espíritu esa capacidad de distanciarse de la cosmovisión común, de multiplicar las perspectivas, de invertir las valoraciones, de valorizar los elementos considerados "negativos" de la existencia, de superar cada episodio de enfermedad y la eventual recaída en ella, de superar cualquier forma de nihilismo o pesimismo, de renovar la afirmación incondicional de la vida en cada recuperación, en cada convalecencia de la enfermedad, que Nietzsche la considera como el medio necesario o la condición fisiológica fundamental para la

¹⁰⁸⁴ En un sentido similar, aunque no idéntico, VALIUNAS (2004, "Malignant Genius", en: *First Things*, nov. 2020 [on-line]), sostiene que para Nietzsche se trataría de una redención de la humanidad de la necesidad de redención y STEGMAIER afirma que "el ideal de un espíritu libre, rico y generoso es, finalmente, no tener necesidad de ningún ideal", (STEGMAIER [2012]. *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, p. 612). Añade además que el ideal del espíritu libre debe, por tanto, volverse superfluo y suprimirse a sí mismo, tesis que también defendemos en relación con la terapia de Nietzsche.

consecución de su nuevo fin o su nuevo ideal, es decir, la transvaloración de todos los valores, la elevación de la cultura, el cultivo de un nuevo tipo de hombre, o, en la interpretación que aquí exponemos, la cura de todo tipo de terapia.

En este sentido, es importante subrayar que la gran salud es precisamente el medio o la condición de posibilidad de la terapia nietzscheana, y no su resultado o fin. Por tanto, la gran salud tampoco se corresponde con el ideal nietzscheano, teniendo, por tanto, un valor meramente instrumental para su consecución. De hecho, este ideal se convertiría en una utopía si se pretendiera que, al final de la terapia, toda la humanidad fuera portadora de una gran salud. En cierto sentido, esto ni siquiera sería deseable: las diferencias entre las personas deben respetarse y deben mantenerse, por lo que siempre habrá personas más débiles, más dependientes, más necesitadas de apoyo, más enfermas, más gregarias, más vulgares, más sumisas a las normas y valores comunes. La gran salud no es, por tanto, aspirada en ningún momento por la mayoría de los hombres, sino sólo por aquellos que, por tener una naturaleza especialmente robusta, selecta o "superior" -los nuevos filósofos-. Por eso, como hemos visto, no debemos considerar a Nietzsche un filósofo absolutamente individualista o elitista, a pesar de algunas apariencias en sentido contrario: aunque Nietzsche escribe para unos pocos y parece concentrar sus esfuerzos en la prospección y promoción de esa minoría de espíritus especialmente dotados y elevados, también ellos tienen, para Nietzsche, un carácter esencialmente instrumental, en la medida en que su gran valor y responsabilidad radica en que deben ser los medios o vehículos de esa misma elevación global de la cultura y de los hombres en su conjunto.

Obsérvese, sin embargo, que hay un sentido en el que la gran salud puede verse efectivamente como un resultado de la terapia de Nietzsche, a saber, si consideramos que los nuevos filósofos son un fruto del "cultivo" o "terapia" que Nietzsche lleva a cabo en sus textos. Hemos visto, en efecto, que en ninguna parte Nietzsche dice explícitamente qué entiende por gran salud o qué hacer para alcanzarla. Sin embargo, sus textos son ya, en cierto sentido, una demostración de eso mismo y pretenden, como se expresa en el prefacio a la segunda parte de *Humano demasiado humano*, funcionar como una "doctrina de la salud" para las naturalezas más espirituales. En el sentido de

que los nuevos filósofos quieran tomarle como ejemplo y llevar a cabo una práctica filosófica similar a la que Nietzsche presenta en sus textos, su eventual consecución de una gran salud, su liberación de todo tipo de cosmovisiones pesimistas e ideales enfermizos, su capacidad para continuar el proyecto nietzscheano puede considerarse, en efecto, hasta cierto punto, el resultado de un cierto efecto "terapéutico" de los textos de Nietzsche. En este sentido, sí podemos admitir la existencia de dos dimensiones en el proyecto terapéutico de Nietzsche, la primera, más directa e inmediata, pero, totalmente subordinada a la segunda, más amplia y fundamental. La terapia directa, individual, es, por así decirlo, mera condición de posibilidad de la terapia indirecta, global, por lo que la excepcionalidad de la gran salud es también, del mismo modo, sólo el medio necesario para la consecución de un estado de salud global y generalizado¹⁰⁸⁵.

En gran medida, es precisamente la reproducción de este modelo lo que se espera de los nuevos filósofos que pretenden, precisamente, dar continuidad al proyecto filosófico-terapéutico de Nietzsche. Nótese que, también en la acción de estos nuevos filósofos, deben estar presentes las dos dimensiones, directa e indirecta, de la terapia, manteniendo la relación de subordinación del primer momento en relación con el segundo: aunque los escritos de un filósofo puedan tener repercusiones directas en el ámbito individual, se espera que el filósofo del futuro tenga un impacto que vaya más allá de sus lectores, participando de manera significativa en lo que Nietzsche denomina la "gran guerra"¹⁰⁸⁶ del espíritu. Esto implica que su labor intelectual no solo afecte a las personas que leen sus obras, sino que también influya en los debates culturales y filosóficos más amplios, contribuyendo así a la evolución y transformación de la sociedad, y a la que él también contribuyó, es decir, esa guerra que, impulsada por la "transvaloración de todos los valores", opondrá los nuevos valores y cosmovisiones a los valores e ideales milenariamente establecidos.

Es notable observar cómo Nietzsche utiliza la expresión "Umwertung aller Werthe" tanto para referirse a la "revuelta de los esclavos", que según su interpretación marcó el

¹⁰⁸⁵ Recordemos que, dada la concepción nietzscheana de la salud, este estado de salud global y generalizado no corresponde a una erradicación total de la enfermedad, sino que presupone la enfermedad y vive de la dialéctica entre salud y enfermedad, por lo que implicará todavía y siempre un estado de tensión y conflicto, y no un estado de armonía perfecta y eterna.

¹⁰⁸⁶ *Ecce homo. Más allá del bien y del mal* § 1, p. 843.

inicio del sistema moral prevalente, como para describir un completo cambio de paradigma en los valores aceptados. También en este caso se trataba de una guerra espiritual entre valores y cosmovisiones diferentes, y Nietzsche parece esperar que vuelva a producirse una revolución del mismo tipo y con el mismo (o incluso mayor) grado de impacto -la *Umwertung* es "rayo destructor" "que convulsionará la tierra"¹⁰⁸⁷. Sin embargo, no hay que exagerar las similitudes, y hay que señalar importantes diferencias. En primer lugar, a pesar del malentendido que pueda causar la expresión. La *Umwertung* de Nietzsche no es una simple inversión de valores, como pudo ocurrir en la época de la "revuelta de los esclavos"; es decir, no se trata simplemente de considerar bueno lo que antes se consideraba malo y, a la inversa, llamar malo lo que antes se consideraba bueno. Se trata, sobre todo, de una reevaluación del sistema de valores vigente -y una reevaluación que debe ser extramoral, es decir, no basada en ninguna norma moral, sino, como explica Nietzsche en el prefacio *Sobre la genealogía de la moral*, en su impacto (positivo o negativo, promotor o degenerador, beneficioso o perjudicial) en el nivel del organismo que lo incorpora, ya sea en la microescala del individuo o en la macroescala de la cultura¹⁰⁸⁸. Se trata, pues, de una evaluación del valor de la propia moral y de los valores correspondientes, con vistas a la salud, el crecimiento, la elevación, el florecimiento, el futuro del hombre¹⁰⁸⁹.

Esto implica, por un lado, que los nuevos valores resultantes de este proceso no serán creaciones absolutas de la nada, sino más bien una transformación o transmutación y una superación de valores ya existentes (como ya había ocurrido en la primera transvaloración judeocristiana); por otro lado, también implica que no todos los valores deben ser necesariamente y sin excepción criticados o superados, sino sólo aquellos que resulten perjudiciales o dañinos. Aunque, dada la base altruista del actual

¹⁰⁸⁷ NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 852.

¹⁰⁸⁸ Cf. el artículo de LARGE (2010). "A Note on the Term 'Umwertung'", en: *Journal of Nietzsche Studies*, 39, pp. 5 - 11. Para un interesante análisis de la amplitud semántica del término "Umwertung" y cómo la mera traducción del término ya implica una interpretación filosófica respecto a la intención de Nietzsche. Véase también BROBJER (2010). "The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking", en: *Nietzsche Studies*, 39, pp. 12 - 29.

¹⁰⁸⁹ Por tratarse esencialmente de una terapia de la cultura, esta salud, crecimiento o florecimiento de los individuos no debe entenderse, desde luego, como una promoción de la mera fuerza física bruta, sino como una elevación, precisamente, del espíritu, producida por la incorporación de valores que intensifiquen y no nieguen los instintos fundamentales de la vida. Cf. GM, III § 4. Cfr. A este respecto CONSTÂNCIO (2013b). *Arte e Nilismo. Nietzsche e o Enigma do Mundo*, Lisboa, Tinta- da-China [en prensa], p.114 y ss).

sistema de valores, la mayoría de ellos resulten efectivamente serlo, hay importantes excepciones que escapan al tamiz de la transvaloración, como, por ejemplo, la honestidad (*Redlichkeit*) y la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), valores que, como sabemos, Nietzsche también valora y promueve a lo largo de toda su obra¹⁰⁹⁰. Por otra parte, sin embargo, tras tal revalorización ningún valor seguirá siendo el mismo, de modo que, aun siendo aceptado, el valor sufrirá una clara transformación -en primer lugar, porque el valor que ahora se le atribuye ya no será, en ningún caso, un valor moral y, por tanto, las razones por las que pasa a ser valorado tampoco serán las mismas que lo sostenían en el sistema moral anterior-

Es importante destacar que la crítica hacia la naturaleza contingente y arbitraria de todo valor moral surge de manera natural al abandonar cualquier concepción absolutista o universalista sobre el bien y el mal. Además de rechazar el dogmatismo, los nuevos filósofos comprenden ahora que no hay un concepto de "bien común (*Gemeingut*)"¹⁰⁹¹ ni una "salud en sí misma"¹⁰⁹², por lo que no intentarán en ningún caso reemplazar un sistema de valores con otro. Esto significa que los nuevos valores no se impondrán como los actuales, ni se crearán simplemente para sustituir a los anteriores, sino para ofrecerse, sencillamente, como la alternativa que faltaba a la moral y al ideal dominantes. La gran importancia de esta transvaloración reside, no tanto en su componente constructivo como en su componente destructivo: lo que la aparición de nuevos valores y la denuncia de los anteriores permiten, en esencia, precisamente es mostrar que los valores de la moral

¹⁰⁹⁰ Cf. por ejemplo MA I, Prólogo § 1: "(...) — y cuánta falsedad *necesito* todavía para poder seguir permitiéndome el lujo de *mi* veracidad?" (*Humano demasiado humano I*, p. 70); M, § 167, § 255, § 370: "¡Jamás reprimir o callar algo que pueda ser pensado en contra de tus ideas! ¡Promételo! Forma parte de la honestidad fundamental del pensar". (*Aurora*, p. 639); FW § 107 y § 335: "¡Nosotros, en cambio, *queremos llegar a ser quienes somos*, — los nuevos, los únicos, los incomparables, los que se dan a sí mismos la ley, los que se crean a sí mismos! Y para ello tenemos que ser los mejores aprendices y descubridores de todo lo legal y necesario en el mundo: tenemos que ser *físicos*, para ser *creadores* en ese sentido, — mientras que hasta ahora todas y los ideales estaban contruidos sobre el *desconocimiento* de la física o en *contradicción* con ella. Y por eso: ¡Viva la física! ¡Y más aun lo que nos obliga a ella, — nuestra honestidad!". (*La gaya ciencia*, p. 853); JGB § 177: "Sobre lo que es la «veracidad», quizá nadie haya sido aún lo bastante veraz" (*Más allá del bien y del mal*, p. 352); JGB § 227: "La probidad, suponiendo que ésta sea nuestra virtud, de la que no podemos deshacernos, nosotros, espíritus libres — pues bien, nosotros queremos trabajar en ella con toda la maldad y amor, y no cansarnos de «perfeccionar» *nuestra* virtud, la última que nos queda (...)" (NIETZSCHE. *Op. cit.*, p. 387); EH, *Por qué soy un destino* § 3 (*Ecce homo*, p. 854).

¹⁰⁹¹ *Más allá del bien y del mal* § 43, p. 326.

¹⁰⁹² *La gaya ciencia* § 120, p. 800.

judeocristiana no son absolutos y, sobre todo, que otros valores contrarios, más elevados y más sanos, son posibles y, de hecho, preferibles.

Esto significa que en ningún momento se mostrará el camino, es decir, qué valores, reglas, costumbres, preceptos, ideales o, podríamos decir, fórmulas medicinales, serán los más adecuados para alcanzar la salud, siendo ésta una de las principales diferencias entre la terapia de Nietzsche y otras formas de terapia. En otras palabras, a diferencia de las terapias anteriores, ya sea en la forma religiosa o en la filosófico-moral, la terapia nietzscheana no es prescriptiva. Y no lo es porque no puede serlo, si tenemos en cuenta la crítica de Nietzsche a la concepción tradicional de la salud y el consiguiente rechazo a una norma de salud única, claramente definible y universalmente aplicable y/o reconocible. En efecto, como vimos en el segundo momento de este capítulo, la transvaloración que Nietzsche hace del concepto de salud implica directamente que no existe tal cosa como la salud: la salud es individual, múltiple, camaleónica y, por tanto, capaz de asumir tantos aspectos y configuraciones diferentes como diferencias existen entre los hombres. En este sentido, y aunque pueda decirse que el fin de la terapia nietzscheana es algo que todavía puede llamarse salud, hay que subrayar que esta salud tiene un carácter meramente formal, o, dicho de otro modo, que la salud que se busca no tiene, por así decirlo, un rostro previamente definido. Ciertamente, se identifican ciertas características de la salud -es importante ser fuerte y robusto, ser capaz de maximizar el propio sentido del poder, ser capaz de vivir con la enfermedad y combatirla, ser capaz de aceptar el sufrimiento inherente a toda vida humana y responder a él de forma afirmativa, que uno consiga no sucumbir a ningún tipo de interpretación pesimista o nihilista de la existencia, entre otros aspectos, conforman características generales distintivas de la salud, estas son tan abstractas y formales que, como hemos visto, se manifiestan de maneras extremadamente variadas y en diferentes niveles entre individuos. Esto hace evidente que estas características por sí solas no pueden proporcionar una definición universalmente válida y reconocible de la salud. Por la misma razón, no existirá una fórmula única, común y compartible entre todos los hombres, para la forma correcta de alcanzar su salud: del mismo modo que no existe la salud, tampoco existe la forma. La forma en que cada individuo expresa su salud particular es única; también lo son el camino y los medios que utiliza para alcanzarla. Por esta razón, no sólo no encontramos

en Nietzsche una definición universal de la salud, sino tampoco una receta generalizada sobre la mejor manera de alcanzarla.

Sin embargo, cabe señalar que, si bien es cierto que Nietzsche no presenta el camino, también lo es que sólo a través de una acción terapéutica que proponga el camino adecuado puede hacerse posible en absoluto. Es decir, dada la larga permanencia del ideal ascético y sus respectivos valores y la tiranía con que han dominado los últimos siglos, se creyó que sólo había un camino, que, como afirma Nietzsche al final *Sobre la genealogía de la moral*, sólo podía permanecer porque era el único. El camino seguido, en realidad, no solo resultó ser equivocado e ilusorio, sino que también se mostró perjudicial para el progreso óptimo de la humanidad en general y de cada persona en particular. Por ende, la terapia propuesta por Nietzsche busca principalmente derribar esta opresión, criticar el camino establecido, abrir nuevos horizontes, explorar diferentes caminos viables, y ampliar las posibilidades hasta lo infinito para cada individuo.

El imperativo de definir a partir de ahora el propio camino, sin recurrir a ningún tipo de dirección, guía externa o normativa preestablecida, representa posiblemente el mayor desafío que la terapia de Nietzsche propone a la humanidad por venir. Dado el arraigo de los seres humanos en buscar líderes, pastores, salvadores o médicos del alma, surge la pregunta: ¿Es aún necesaria alguna forma de terapia para cultivar esta independencia y autonomía absolutas? Pero como esta terapia es esencialmente una transvaloración de la terapia misma, incluso la terapia de Nietzsche debe algún día -si es que alguna vez se realiza y se lleva a cabo plenamente- volverse superflua y, por tanto, también ser suprimida o cancelada. Más concretamente, la terapia de Nietzsche debe ser cancelada en el mismo momento en que se realiza, en la medida en que implica lógica y estructuralmente su propia autocancelación o supresión. Utilizando la famosa metáfora de Wittgenstein en la penúltima sección de su *Tractatus*, podemos decir que la terapia de

Nietzsche es precisamente esa *“escalera que uno debe tirar después de haber subido por ella -a través de ella- más allá de ella”*¹⁰⁹³.

¹⁰⁹³ Cf. tLP, 6. 54: “Mis frases se explican por el hecho de que quien me entiende las reconoce como sin sentido al final, cuando ha subido a través de ellas -sobre ellas- más allá de ellas. (Debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido por ella). Debe superar estas frases, entonces verá el mundo correctamente”. (WITTGENSTEIN [2007]. *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Tecnos).

CONCLUSIONES

En este trabajo, hemos intentado demostrar la legitimidad de la inserción de la filosofía de Nietzsche en la tradición filosófica que entiende la filosofía como una forma de terapia, tomando también como hilo conductor el análisis del diagnóstico de Nietzsche sobre la enfermedad de la cultura occidental, así como sus nociones de enfermedad, de salud y, de "gran salud". Dada la relación verdaderamente contrastada y antagónica que Nietzsche mantiene con otras terapias, e incluso con la propia idea de terapia, esta inserción no estará, sin embargo, exenta de consecuencias para la propia tradición, por lo que, tras subrayar los principales pasos de la investigación presentada y sistematizar los principales puntos de contraste y oposición de la terapia de Nietzsche en relación con las anteriores, procedimos a la reflexión sobre el impacto que la verdadera transvaloración nietzscheana del concepto de terapia puede tener para una futura autocomprensión de la filosofía como terapia y, de hecho, para cualquier empresa -ya sea filosófica, moral, religiosa o incluso clínica- que se presente como una forma de terapia, en su sentido tradicional y convencional y que incluya una nueva perspectiva del concepto de enfermedad y su relación con la salud.

Los resultados de la presente investigación pueden desglosarse en tres momentos fundamentales, reflejados a su vez en la estructura de la propia obra. En el primer momento, se muestra cómo Nietzsche opera una transformación significativa del objeto y de la práctica de la filosofía, así como del papel del filósofo, en un sentido que le acerca en gran medida a las filosofías terapéuticas de la Antigüedad. Una vez dejada de lado la tradicional búsqueda de la verdad, Nietzsche se reconoce a sí mismo como "médico de la cultura" y asume como tarea fundamental de su filosofía la recuperación del hombre y la cultura occidental, de un estado que diagnostica como enfermo, decadente, nihilista, a otro de salud, fortaleza, vitalidad y florecimiento, aspirando a que nuevos filósofos, los "médicos filósofos", puedan dar continuidad a su tarea. El proyecto fundamental de la "transvaloración de todos los valores" fue así reinterpretado como un proyecto de terapia, mostrando al mismo tiempo cómo las nociones de "elevación", "disciplina", "creación" o "cultivo" de una nueva cultura o de un nuevo tipo de hombre están íntimamente

relacionadas con la de terapia, implicándose, determinándose y presuponiéndose mutuamente. Igualmente se llamó la atención sobre el hecho de que esta redefinición del objeto y de la práctica de la filosofía impliquen un cambio en sus herramientas y metodologías fundamentales, es decir, una transformación en la práctica filosófica de Nietzsche. Hemos visto, pues, cómo, al igual que Epicuro, Epicteto, Séneca y otros filósofos, Nietzsche creía en los poderes terapéuticos de la filosofía y trató de ponerlos en práctica a lo largo de toda su obra, aunque su forma específica de entender la filosofía, así como el objetivo y el alcance de su terapia, tanto en términos espaciales como temporales, le apartaran al mismo tiempo y radicalmente de esta misma tradición.

En efecto, si bien es cierto que la filosofía de Nietzsche comparte con la tradición ese mínimo común denominador constituido por la motivación (el diagnóstico de una enfermedad generalizada), el fin (la promoción de la salud) y el medio (la filosofía), por otro lado, las diferencias son tan profundas y significativas que la inserción de Nietzsche en esta tradición acaba, en cierto sentido, configurando su propia autodestrucción. Explicamos los principales puntos de distancia, divergencia y oposición de la terapia de Nietzsche en relación con las terapias tradicionales.

En primer lugar, la terapia de Nietzsche no se dirige a individuos concretos: su objetivo no es curar sólo a individuos concretos, promover su salud, florecimiento o felicidad, como en el caso de los filósofos helenísticos, y menos aún su salvación o redención, como en el caso del cristianismo. Aunque en todos estos casos se trata de una enfermedad generalizada, la enfermedad que diagnostica Nietzsche no es una enfermedad "esencial" o propia de la "naturaleza humana", sino una enfermedad social, cultural, civilizatoria e histórica, por lo que su terapia también debe serlo: su destinatario es la cultura, la sociedad o, en el límite, la humanidad en su conjunto. En consecuencia, lo que se requiere es mucho más que meras transformaciones interiores, individuales: puesto que la cura buscada es colectiva, global, la terapia de Nietzsche requiere profundos cambios estructurales, civilizatorios y sociales, razón por la cual, a diferencia de los filósofos helenísticos, Nietzsche puede y debe ser considerado un pensador político.

En segundo lugar, pero en relación directa con el primer punto, precisamente porque no pretende curas individuales, sino que exige profundas transformaciones sociales, éticas, culturales, estructurales, la terapia de Nietzsche requiere una extensión temporal mucho mayor que la de las terapias tradicionales. Más concretamente, la terapia de Nietzsche no puede realizarse en el transcurso de la vida de un individuo, como en el caso de las terapias helenísticas o incluso cristianas, sino que puede requerir decenios, siglos, generaciones enteras para empezar a hacerse perceptible y producir sus efectos. Por las mismas razones, la terapia nietzscheana no es en absoluto una tarea individual como las anteriores, sino que requiere la colaboración de futuros filósofos que de alguna manera puedan sumarse a ella y continuarla.

En consecuencia, y en tercer lugar, las razones por las que Nietzsche habrá considerado, al igual que los filósofos helenísticos, a la filosofía como el medio más idóneo para la ejecución de su terapia son significativamente distintas de las que animaron a la filosofía helenística, lo que está estrechamente ligado a su redefinición de la práctica de la filosofía. Así, para Nietzsche, el poder terapéutico del filósofo no se relacionará tanto con la lógica, la racionalidad y la verdad como con su capacidad para adoptar una visión circunspecta de las múltiples realidades humanas, culturales, éticas y normativas y, lo que es más importante, su capacidad para distanciarse de las normas y valores ancestralmente impuestos y crear nuevos valores, más acordes con la naturaleza humana y propicios a un nuevo florecimiento de los hombres y a una verdadera elevación cultural. Por consiguiente, los filósofos del futuro pueden convertirse en verdaderos terapeutas, no del "alma" en el sentido tradicional, sino de la cultura en su conjunto, porque su actividad puede repercutir en las mentalidades, las concepciones del mundo y los valores.

En cuarto lugar, aunque la terapia de Nietzsche sigue estando íntimamente relacionada con el problema del sufrimiento humano, su objetivo no es en absoluto eliminarlo o reducirlo al máximo, ni justificarlo, legitimarlo o darle un sentido que lo trascienda, sino más bien revalorizarlo, darle un nuevo sentido, recuperar para él un valor positivo y, sobre todo, cambiar la relación con él, es decir, cultivar en los hombres una nueva actitud ante la existencia que les permita aceptar, amar e incluso afirmar todo

sufrimiento existencial como parte necesaria e incluso valiosa de la propia vida. Éste será finalmente el aspecto más importante de la terapia de Nietzsche, y también el de mayor divergencia y ataque a los anteriores: sólo cuando se ha recuperado para la vida esta capacidad de autoafirmación incondicional puede considerarse "curada" la cultura, porque mientras sigan existiendo intentos terapéuticos de eliminar el sufrimiento o de darle sentido, el hombre permanecerá inevitablemente, a los ojos de Nietzsche, en un estado de enfermedad, ya que no sólo es incapaz de afirmar la vida en su conjunto, sino que además es vulnerable y totalmente dependiente de cualquier apoyo, consuelo o sentido exterior. Por esta razón, la terapia de Nietzsche implica necesariamente la eliminación o (auto)supresión de toda forma de terapia.

En quinto lugar, la terapia de Nietzsche no es prescriptiva, en el sentido de que no proporciona, como en el caso de las terapias tradicionales, un conjunto de prescripciones, recomendaciones o valores que se apliquen de forma absoluta y universal, y que todos los individuos deban seguir para recuperar la salud. Por presuponer una ilusoria igualdad entre los hombres e impedir la constitución de la individualidad, tal principio ha resultado, como hemos tratado de demostrar, nocivo y perjudicial para el mejor florecimiento cultural y humano. Como hemos visto, para Nietzsche no existe una "salud en sí" y, por tanto, no existe un camino único y universalmente aplicable. Tanto la salud como el camino son absolutamente individuales, de modo que, al final, cada individuo tendrá que encontrar su propio camino, su propia salud. No teniendo un carácter meramente destructivo (también se crearán nuevos valores), la terapia de Nietzsche será, por tanto, esencialmente negativa, consistiendo en criticar y denunciar, precisamente, la idea de una norma de salud universalmente aplicable y las prescripciones (valores) de las terapias anteriores, para que la salud y el camino de cada individuo sean posibles.

Por último, a diferencia de las terapias anteriores, que se derivaban y deducían de un supuesto conocimiento sobre una supuesta "esencia" o "naturaleza" humana (eterna e inalterable), la terapia de Nietzsche no se presenta como una terapia eterna para la humanidad, aplicable a cualquier tiempo y lugar y a los individuos en cuestión, sino que se limita a este tiempo y lugar, a esta cultura, tiempo e individuos concretos y a su respectiva enfermedad, que, como ya se ha señalado, al ser histórica y contingente, tuvo

su inicio, su evolución y, eventualmente, también tendrá un final o, en todo caso, un desarrollo o una superación. Hay que subrayar también, en este sentido y una vez más, que al erigirse como un tratamiento de la terapia, si alguna vez tiene éxito completo la terapia de Nietzsche implicará lógicamente y estructuralmente su propia destrucción o autosupresión.

Enfrentada así a la tradición de pensamiento que ha entendido la filosofía como una forma de terapia, el principal resultado de la filosofía de Nietzsche parece ser, por tanto, la denuncia del carácter nocivo y dañino, tanto a nivel individual como a nivel colectivo o cultural, de una terapia que se entiende como absoluta y universal, destruyendo así los propios fundamentos de sustentación de esta misma tradición.

Como ejercicio terapéutico de diagnóstico expusimos las reflexiones genealógicas que Nietzsche lleva a cabo, principalmente en su *Sobre la genealogía de la moral*, cuando identifica las condiciones estructurales de la moral cuyas raíces más remotas pueden ubicarse con la entrada del hombre-animal en la civilización y el consiguiente proceso de socialización y moralización al que fue progresivamente sometido, pudiendo con ello entender el devenir de las condiciones que gestaron la enfermedad actual. Hemos mostrado, en efecto, cómo en el fondo de esta enfermedad se encuentra la profunda contradicción existente en el hombre entre dos sistemas de valores contradictorios, a saber, los valores animales, ligados a su "pasado animal", que le exigen la descarga de poderosos instintos salvajes, entre los que destaca la crueldad, y los valores sociales y morales, que se imponen como resistencia precisamente a esos valores más originarios, por lo que se denominan, desde sus raíces, antinatura o antinaturalidad. Hemos visto cómo esta contradicción fundamental está en el origen de lo que llamamos mala conciencia o sentimiento de culpa, que, lejos de corresponder a alguna esencia moral o a alguna presencia o "voz" divina en el hombre, representa, más bien, la interiorización de la crueldad o, en otra formulación, la descarga hacia dentro, contra uno mismo, de todos los instintos salvajes que en adelante ya no pueden reproducirse en el cuerpo.

También se ha mostrado cómo el sufrimiento de sí mismo que proviene de la mala conciencia, y que caracteriza tan fuertemente el tipo de sufrimiento específicamente humano, crece en proporción directa al tamaño de la contradicción interna, o al grado de

resistencia que el hombre tiene que imponer a sus bajos instintos, por lo que siempre ha aumentado con cada desarrollo en el proceso de moralización del hombre, alcanzando su punto álgido con el cristianismo, que no sólo es exponente máximo de este mismo sufrimiento, sino que, al pretender legitimarlo y justificarlo, sigue haciendo al hombre responsable y culpable del estado de sufrimiento en el que se encuentra. Como hemos visto, la redención de este sufrimiento por la vía cristiana se produce mediante la contraposición de un orden ético en el mundo y la imagen del dios-hombre en la cruz, como la de un ideal de perfección, sacrificio y redención humana, que, sin embargo, al ser imposible de cumplir, eleva al máximo el nivel de dolor, contradicción y enfermedad.

Siempre en el contexto del diagnóstico de Nietzsche sobre la enfermedad del hombre y la cultura occidental, hemos analizado también su componente más psicológico, o la psicología profunda que se oculta tras su evolución y desarrollo. Así, percibimos que el gran motor de su desarrollo fue el problema del sufrimiento humano y los sucesivos intentos de darle una respuesta, un sentido, una solución, de acuerdo con la tesis fundamental de la *Genealogía*, según la cual el problema del hombre no es el sufrimiento en sí mismo, sino la ausencia de un sentido para él.

En un segundo momento de esta disertación, analizamos en detalle el proceso de diagnóstico que legitima tanto la designación de Nietzsche como médico filósofo, así como su proyecto de terapia de la cultura a través del reconocimiento de sus herramientas terapéuticas: la genealogía, la fisiología y la sintomatología. Estas herramientas que introduce para su nueva práctica filosófica Nietzsche, no solo responden a la necesidad propia de esa nueva óptica, sino que expresan un contexto histórico en el conocimiento que caracterizó parte del siglo XIX y del que Nietzsche no escapó, la incursión y dominio del desarrollo científico de la biología con Darwin y de la historia con las escuelas historiográficas de su tiempo, en general, el desarrollo de las Ciencias Naturales y la formalización de las llamadas Ciencias del Espíritu, a la luz del método científico. Y no es que consideremos a Nietzsche un representante de estas corrientes tan significativas para su época, sino todo lo contrario, a ellas llega a enfrentarse de la única manera en que le es posible, resignificando sus elementos característicos.

La filosofía de Nietzsche entonces se nutre de tres herramientas terapéuticas: la mirada genealógica, la mirada fisiológica y, por último, la sintomatológica. Con la genealogía puede conocer las condiciones históricas que proporcionaron el advenimiento de un cierto valor. Con la fisiología, por otro lado, proporciona un conocimiento de los estados fisiológicos, es decir, un conocimiento de la gradación de la voluntad de poder. Y con la sintomatología se puede identificar en esos elementos que lo genealógico desde el sentido histórico descubre en lo fisiológico la caracterización de una enfermedad. Se entendió así que la mirada genealógica permite, aplicada en una perspectiva fisiológica, penetrar sintomáticamente los fenómenos de los que se ocupa nuestro filósofo a modo de patologías.

Así apropiada por la filosofía con fines terapéuticos y practicada por el médico filósofo, la genealogía se convierte, de hecho, en una especie de historia clínica, es decir, una investigación regresiva que parte del diagnóstico de una enfermedad hasta la interpretación de sus síntomas mediante la reconstitución del proceso evolutivo que la originó o justificó a lo largo de la historia. Luego abordamos la mirada fisiológica como la segunda herramienta terapéutica. Establecimos los tres sentidos, desde Müller-Lauter, que tienen en la obra de Nietzsche: 1. Como una ciencia que estudia el funcionamiento de los seres vivos, es decir, los procesos físico-químicos que ocurren en las células, tejidos, órganos, etc. 2. Como aquello que fundamentalmente determina al ser humano en tanto referencia a lo somático, y 3. Como perspectiva que mantiene una relación intrínseca con la noción de la voluntad de poder. De esa manera desde lo fisiológico se identifican las condiciones que todo organismo desarrolla para enfrentar la existencia, y como esa mirada permite establecer el grado de voluntad de poder para desarrollar las fuerzas vitales o expresar la decadencia.

Concluimos la exposición y justificación de estas herramientas terapéuticas con la mirada sintomatológica, en la que se muestra que asumir la tarea como médico-filósofo sugiere considerar no sólo la filosofía, sino cada visión del mundo como un síntoma de algo inherente a la dimensión psico-fisiológica, ya sea un instinto dominante, el grado de salud o enfermedad del organismo o su estado general. En este sentido, se muestra cómo, aplicado al nihilismo y a la moral, el término "síntoma" se entiende en su significado

más general y no crítico. En otras palabras, como toda interpretación humana del mundo que revela algo sobre su origen, es decir, sobre su perspectiva y la condición psicofísica de quien la promueve. La sintomatología resulta en aquella mirada que precede al diagnóstico de una enfermedad. De manera particular señalamos cómo en varios lugares, y no es casual, Nietzsche insiste en la ambigüedad y la duplicidad de los síntomas, confirmando un uso del término, por así decirlo, neutro, sinónimo de signo, con lo cual observamos que el análisis sintomatológico con el que se inicia la labor de diagnóstico da paso luego a la investigación hermenéutica. Con este enfoque Nietzsche no sólo aborda las grandes interpretaciones del mundo, sino que también cuestiona las creencias más básicas que el hombre tiene sobre sí mismo, sobre todo la certeza de tener acceso inmediato a sí y a la realidad. En esta perspectiva, mostramos que tanto el movimiento, como los fenómenos y las leyes de la naturaleza, por un lado, así como los sentimientos, pensamientos y afectos, por el otro, no son más que síntomas y signos de lo que Nietzsche llama a veces el auténtico suceder.

Se cierra este momento con la puesta en escena de las herramientas terapéuticas en el diagnóstico del nihilismo como enfermedad que caracteriza la sociedad moderna. No obstante, se abordó bajo las dos perspectivas que Nietzsche desarrolla, posibles mediante la mirada genealógica y fisiológica que contienen lo sintomático. Identifica en el nihilismo la huella de una decadencia, que, si bien se presenta como la pérdida de fuerza, de horizonte, producto de un cuerpo cada vez más débil, también la transforma a su favor, convirtiéndose en el primer nihilista. Estas herramientas le señalan que, aunque el nihilismo promovió la devaluación de los valores supremos, con lo que ocurrió la pérdida de los arquetipos utilizados para valorar el mundo, el nihilismo trae consigo también la posibilidad, para Nietzsche, de que en lugar de un "no a la vida", sea posible una *"transvaloración de todos los valores"*, el elemento que se convertiría en un *sí a la vida*.

En el tercer y último momento nos ocupamos de los conceptos de salud y enfermedad en el pensamiento de Nietzsche, pues al considerar su filosofía como una forma de terapia son estos los lentes con los que diagnostica la realidad que aqueja al hombre y su cultura, testimonio de ello es su presencia central y masiva en sus obras.

Expusimos cómo la presencia de estos conceptos está claramente asociada al giro que Nietzsche desarrolló a partir de su ruptura con Schopenhauer y Wagner y, por lo tanto, con toda metafísica para entender la existencia, giro hacia al estudio de las ciencias naturales en las que halló un sin número de conceptos desde los cuales la realidad, la vida, y lo que en ellas palpita tienen un suelo firme para entenderla y problematizarla. Se muestra así, que no se trata de una estrategia lingüística o simbólica, sino que ellos obedecen a una clara perspectiva médica que nuestro filósofo tiene con la nueva forma de pensar y ejercer el saber filosófico, con una nueva práctica de diagnóstico y tratamiento.

Para entender entonces el uso y los sentidos que estos conceptos tienen por sí mismos y en su relación mutua, fue necesario rastrear, por un lado, el origen de la perspectiva que les da cabida y los traduce al ámbito filosófico, y que identificamos en su mirada al mundo griego, donde se le descubre la vida como principio regulador -el espíritu trágico es expresión de ello-, es decir, la vida se convierte en aquello que anima sus reflexiones en busca de las mejores condiciones de su desarrollo y florecimiento así como de aquello que la debilita y hace decadente. Esto le enseñaron los griegos, esa fue su cuna espiritual y la indeleble huella que marcó sus inquietudes y sus búsquedas filosóficas, por ello se inclina, sin duda alguna, al estudio de las ciencias de la naturaleza, le inquieta todo saber que se aplique al estudio de la vida, su desarrollo, sus transformaciones, no ya en un orden de lo abstracto e ideal sino de lo concreto y material, del cuerpo, del organismo, de la fisiología y las fuerzas que constituyen lo vivo. Esta es la razón que nos obligó, por otro lado, a ocuparnos de las lecturas que hace Nietzsche del mundo de la biología en cabeza de científicos como Lange y Roux, de los cuales bebió y tomó provecho, entre otros.

Conceptos como lucha interior, autorregulación, asimilación, nutrición, son traducidos en conceptos desde los cuales entender el proceso de crecimiento o debilitamiento de la fuerza vital, al punto que el principio de lucha interna lo traduce Nietzsche como voluntad de poder que caracteriza todo ser vivo y que es central en su filosofía. De esa manera entiende y se opone a la concepción darwinista de la adaptación de los organismos, actitud pasiva; por el contrario, señala la condición activa de los

hombres al transformar desde adentro el hostil medio externo, y medir así la voluntad de poder de que es capaz todo organismo para acrecentarse y desarrollarse. No obstante, señalamos que el medio externo afecta al medio interno, pero no lo determina totalmente ni se somete o se hace sumiso ante él, sino que lo transforma y se transforma transformándolo. Las lecturas de las ciencias de la naturaleza le permitieron a Nietzsche traducir conceptos para explicar el conocimiento, la lógica, el amor a la verdad, la propia moral como procesos de asimilación en donde el hombre enfrenta la incertidumbre de la existencia y crea interpretaciones del mundo que le prodigan tranquilidad y sosiego.

Nos interesó de ese encuentro entender cómo su quehacer teórico se enmarca en el ámbito de la misma revolución que se desarrollaba en el campo de la biología, la embriología y la fisiología; cómo encuentra él en este campo fértil la savia con la cual desarrollar sus posiciones filosóficas; cómo desde esta óptica su pensamiento adquiere una perspectiva absolutamente vital, pues la vida es la condición, el medio y el fin. Recurrir a las proposiciones de las ciencias de la naturaleza, y en ella de la biología, la química, y la física para interpretar la realidad, pensar la filosofía futura en términos de fisiología y medicina, nos enseñó sobre las condiciones bajo las cuales se incorporaron los conceptos de salud y enfermedad en Nietzsche. Recupera de esa manera, para la reflexión filosófica, una óptica de pensamiento, un nuevo horizonte, que le permite leer los problemas en clave de síntomas o señales, de patologías, de cura y terapéutica.

Introduce entonces Nietzsche en su filosofía un tipo de pensamiento, un tipo de lenguaje y de problemas que la perspectiva biológica le procura, y que riñe con el carácter necesariamente metafísico que debía contener todo referente filosófico en la tradición. Porque lo importante es el acrecentamiento, la preservación y el desarrollo de la vida en los hombres, por eso diagnostica Nietzsche que lo que sufre el hombre moderno y su cultura no es otra cosa que una enfermedad, por lo que una vez diagnosticada debe proceder a la cura, esa es la labor de los nuevos filósofos, los filósofos médicos.

Se desarrolló, bajo una doble óptica el concepto de enfermedad, según identificamos que se comporta en el pensamiento de Nietzsche. Como condición del pensamiento y como categoría explicativa o idea rectora de su filosofía, lo cual permitió desmitificar el sentido moral que la enfermedad tiene en el ámbito del pensamiento

dominante o la tradición y combatir la creencia del uso de la enfermedad tan solo como un recurso estilístico.

Presentamos como testimonio de la enfermedad sus epístolas, en ellas Nietzsche no solo expresa el continuo sufrimiento al que lo someten sus malestares, sino también cómo desde los estados de convalecencia se producen los momentos de reflexión y creación más intensa que dan a la luz sus planteamientos. En estas condiciones el dolor se vuelve, para Nietzsche, en compañero inseparable, aquello que pone todo en una perspectiva distinta.

Se descubrió así que la enfermedad como condición significa la irrupción de una circunstancia tal de extrañeza propiciada por el propio pensamiento y el propio cuerpo, que lo punza a una reflexión absolutamente diferente, que lo asalta en virtud de lo que le afecta, que lo desplaza a otro punto de vista. De ese modo identificamos que se requiere un tipo de exigencia que, naciendo del comportamiento como expresión del cuerpo mismo, mueva de manera sorprendente al pensamiento, y la enfermedad es ese tipo de exigencia. La enfermedad se convierte de esa manera en condición, pues se presenta como el síntoma de una transición, el tránsito de un estado a otro. Nietzsche nos enseña que siendo la enfermedad una condición puede nacer de un excedente de fuerza, como un excedente de salud puede enfermar. Lo que ocurre con la enfermedad, si se asume que las fuerzas que se apoderan del cuerpo de Nietzsche nos informan sobre su propia condición, disposición y destino, es que emerge un lenguaje que desinstitucionaliza el lenguaje dominante, que desplaza los lugares comunes, que introduce una nueva perspectiva. La enfermedad es una señal, un camino que acontece en el cuerpo y mueve al pensamiento.

Es importante entender que la enfermedad de Nietzsche y para Nietzsche mismo es una prueba definitiva que opera como condición y a la que le confiere una connotación positiva como un criterio sobre lo gnoseológico, lo ontológico, lo axiológico y lo epistemológico; y que, al hacerlo, tiene una importancia didáctica, en la medida en que enseña un conocimiento filosófico sobre sí mismo.

Con la segunda óptica se puede establecer que la enfermedad es una idea rectora y una categoría explicativa ya que el propósito de su obra es fustigar a la civilización moderna, en la medida en que está enferma. Aquí, como con la enfermedad en tanto condición, la relación con la salud es fundamental, pues vimos y analizamos cómo, con Nietzsche, una no puede ser pensada sin la otra, no entendemos la salud sino en relación con la enfermedad, así como la enfermedad no tiene sentido sin la salud que busca y supera. Es una idea reguladora en la medida en que, sin enfermedad, la salud no puede pensarse y mucho menos conceptualizarse, en la medida en que se trata de una salud que sólo se define en su cura y, por tanto, en superar la enfermedad.

Dilucidar que la enfermedad es una idea rectora del discurso nietzscheano implicó caracterizarla, definirla y exponer su dialéctica con la salud. Así entonces la enfermedad se entendió como un fenómeno colectivo que forma parte de la civilización moderna, y por ello la enfermedad individual no es más que un índice de la enfermedad colectiva, encarnada en tipologías. Se entendió esta caracterización porque, si la sociedad no genera la enfermedad, al menos la agrava, en la medida en que reprime al individuo y le obliga a reprimir sus afectos. Reconocimos que la enfermedad se llama decadencia, en tanto es una especie de totalidad mórbida que afecta al cuerpo y a la mente, una enfermedad psicosomática en la que la mente influye en el cuerpo tanto como el cuerpo debilita y degenera la mente. Esta decadencia es la característica principal del nihilismo. La enfermedad como categoría explicativa expresa la negación de la vida, ese es su criterio, y como consecuencia, la huida de la realidad hacia ciertos paliativos.

Se mostró por ello que la enfermedad tiene su origen en un afecto (o afectos) pervertido, desviado de su función vital o, en términos freudianos, reprimido, es decir, que la enfermedad no es más que la evolución fisiológica y psíquica de los afectos desviados de su pulsión vital. En ese sentido, la definición de la enfermedad es unívoca (decadencia) pero sus manifestaciones son plurales. De hecho, es un género con varias especies o síntomas en la escala de la cultura, como el cristianismo, la moral, el arte decadente, etc. Además, señalamos cómo actúa en todos los niveles del individuo (físico, moral, psíquico, individual, colectivo...), por ello concluimos que no se puede analizar en

términos de exceso o deficiencia de elementos sanos o mórbidos, ya que los afectos mórbidos son sólo afectos sanos que se han desviado de su impulso vital inicial.

Ahora bien, en cuanto a la relación entre salud y enfermedad, se evidenció que la enfermedad es una idea reguladora de la salud, por ello se distingue una tipología de salud y enfermedad en la que existe una enfermedad incurable (enfermedad como fin) y una enfermedad temporal (enfermedad como medio), que se divide en enfermedad temporal en sentido débil y enfermedad temporal en sentido fuerte (enfermedad grave). De igual forma que la salud confortable se entiende como una suerte de equilibrio o salud conservadora. Que la salud y la enfermedad forman entonces parte de una dialéctica conflictiva: la enfermedad incurable y la salud confortable son estados; la enfermedad temporal y la gran salud son dinamismos. Lo anterior nos permitió reconocer que la enfermedad temporal perturba el estado de salud confortable y que el dinamismo de la gran salud choca con el dinamismo de la enfermedad temporal. Por lo anterior, se estableció que no existe una diferencia de naturaleza entre la salud y la enfermedad, en la medida en que la salud es una enfermedad superada, que su diferencia radica en el grado, es decir, que el paso de la enfermedad a la salud es gradual; señalando que respecto a su naturaleza, la salud no se parece a la enfermedad en el sentido de que se cura. De ese modo, hemos visto cómo el conflicto entre salud y enfermedad es un paradigma de todo el pensamiento nietzscheano, en la medida en que se inscribe en torno a la problemática de los valores.

Así las cosas, hemos visto cómo el filósofo en tanto médico busca y tiene como fin la salud, y su postulado inicial es el cuerpo como hilo conductor, como realidad psicofisiológica, permanentemente lo señala Nietzsche al afirmar que su método se basa en un experimento ("*Versuch*"), porque se mueve en la observación de los síntomas para hacer una interpretación de esa experiencia (hermenéutica de los síntomas). De manera que el carácter médico de su pensamiento le conduce a implementar una terapia personal en la escritura, en sus modos de expresión, en su estilo ya que al expresar los afectos se liberara ejercitando una terapia a modo analítico. El método es entonces tan importante como el objetivo, pues Nietzsche insiste tanto en el diagnóstico como en el remedio; reconociendo el diagnóstico como una hermenéutica de los síntomas basada en la

genealogía, en una genealogía de los afectos, y el remedio como una transvaloración de los valores. Así puso a prueba su carácter mostrando cómo el filósofo encarna su filosofía en sentido literal, es decir, el filósofo es en sí mismo un síntoma de buena salud, porque no rehúye la lucha contra la enfermedad y sale de ella *curado*. El filósofo es un superviviente de la enfermedad, y, al haberla experimentado, tiene legitimidad para hablar de ella -en principio así se piensa el propio Nietzsche aunque a la postre la enfermedad lo llevaría al colapso-.

En el contexto de la concepción nietzscheana de la salud, se determinó siempre el significado de su noción de "gran salud", primero desde un punto de vista conceptual y luego mediante la interpretación contextual de los pasos en los que Nietzsche incluye la expresión, concluyendo con una reflexión sobre el papel de la gran salud en el pensamiento de Nietzsche, en particular, y su importancia para la filosofía, en general. La gran salud no tiene una naturaleza esencialmente distinta de la salud, sino que corresponde al grado más elevado de lo que subyace a la noción nietzscheana de salud, a saber, la tensión dinámica entre salud y enfermedad y la capacidad de la primera para enfrentarse afirmativamente a la segunda y superarla, manifestando así el grado más elevado del sentido de poder, fuerza y creatividad de una voluntad. Este concepto es de suma importancia dada su constante relación con el "nuevo ideal" nietzscheano y su asociación con figuras clave como los espíritus libres, Zaratustra y, en la interpretación que aquí hemos presentado, los nuevos filósofos.

Seguimos la autoidentificación de Nietzsche como portador de la gran salud a través del análisis de sus textos autogenealógicos, en los prefacios tardíos y en el *Ecce homo*, donde Nietzsche justifica y atribuye a la gran salud una relevancia filosófica, tanto para el conocimiento como para el autoconocimiento y, en general, para la filosofía, ya que se relaciona, por un lado, con el desapego del mundo, los hábitos, los valores y las costumbres comunes que facilita un episodio de enfermedad y, en consecuencia, con la multiplicación de perspectivas y la capacidad de inversión de las mismas que permite la oscilación entre salud y enfermedad, y, por otro lado, con la renovación de la cosmovisión fundamental sobre la existencia o, más concretamente, con la afirmación de la vida y la

superación de toda perspectiva nihilista o pesimista que cada momento de convalecencia tiende a favorecer.

Por último, establecimos también la relación entre la gran salud y la terapéutica nietzscheana, señalando a la gran salud, por las razones que se acaban de mencionar, como el medio o la condición de posibilidad del proyecto terapéutico de Nietzsche. A este respecto se ha subrayado que la gran salud no corresponde al ideal nietzscheano, teniendo un valor meramente instrumental, lo que significa, en otras palabras, que la gran salud no es en ningún momento aspirada para la mayoría de la humanidad, sino sólo para aquellos que pueden ser los intermediarios de esa profunda transformación cultural que Nietzsche llamó "transvaloración de todos los valores" y que aquí hemos interpretado como la forma nietzscheana de terapia, es decir, los "nuevos filósofos" o "filósofos del futuro". En este sentido, se ha mostrado cómo pueden distinguirse dos momentos en el proyecto terapéutico nietzscheano, a saber, uno más directo e inmediato, producido por la lectura e incorporación del propio pensamiento de Nietzsche, que aquí debería funcionar como "doctrina de salud" para las naturalezas más espirituales y tener como efecto el cultivo de una gran salud y, por tanto, de espíritus libres y de los eventuales nuevos filósofos, y un momento indirecto pero más fundamental, concretado por la acción terapéutica de estos mismos nuevos filósofos a nivel de la cultura y, en el límite, de la humanidad en su conjunto. Teniendo los valores como instrumentos principales, los nuevos filósofos deberían, por tanto, como hemos visto, convertirse en los verdaderos "médicos del alma" del futuro, cultivando en los individuos esa autonomía, independencia, fuerza, coraje y capacidad de afirmar la vida que prescindirá de cualquier justificación trascendente o terapia inmanente, conduciéndolos así a un nuevo comienzo, a una nueva libertad, a una nueva cosmovisión, a una nueva salud. Precisamente en el sentido de que esta independencia, autonomía y fuerza aún han de cultivarse en los hombres, y precisamente a este cultivo dedica Nietzsche su filosofía. Dado que su proyecto filosófico todavía puede entenderse como una terapia -aunque esta terapia no sea más que una cura de la terapia, y, por tanto, que cuando se ejecuta plenamente se vuelve superflua y debe, en el límite, autocancelarse o incluso suprimirse a sí misma.

De ello se desprenden, evidentemente, importantes diferencias en relación con la tradición del pensamiento que entendía la filosofía como una forma de terapia, ya que, la crítica de Nietzsche no ataca únicamente a la terapia filosófica, sino que se aplica a todos y cada uno de los intentos, pasados o presentes, de proporcionar dicha terapia, y es en este aspecto en el que nos gustaría, por último, centrarnos. En efecto, cabe preguntarse cuál es la relevancia del pensamiento nietzscheano sobre la terapia, y por tanto de la presente tesis, para la comprensión de la cultura occidental actual. Después de todo, la filosofía parece haber perdido hace tiempo su papel terapéutico, y la religión tampoco tiene ya el poder que tenía hace un siglo. Pero ¿ha desaparecido realmente la cosmovisión enferma que diagnostica Nietzsche, así como el discurso en torno al sufrimiento y la salud que, como hemos visto, siempre la ha sustentado?

Nosotros sostenemos que no. De hecho, aunque el poder de la Iglesia está en claro declive, estamos lejos de poder afirmar que sus efectos han sido completamente superados. Las sombras de Dios que Nietzsche había identificado siguen estando presentes y determinando de manera significativa la cosmovisión de la cultura occidental, pero adoptan nuevas formas que, por ser cada vez más sutiles y disfrazadas, resultan también más difíciles de diagnosticar. Una de estas sombras nos parece, sin duda, la de la propia necesidad de terapia, y no es difícil mostrar cómo las sociedades contemporáneas siguen, de hecho, profundamente marcadas por ella. Un claro ejemplo de ello sería el poder que progresivamente han ido alcanzando disciplinas como la psiquiatría, el psicoanálisis o la psicoterapia. Aunque de forma alterada y transfigurada, se trata de un poder que en muchos aspectos es equivalente al de las terapias de antaño, especialmente en lo que concierne a la formación de cosmovisiones y mentalidades, la configuración de la propia relación y comprensión de los individuos en relación consigo mismos, el impacto y la normalización de los comportamientos individuales y la creación de una relación de dependencia y casi subordinación del "paciente" al psiquiatra o al psicoanalista, los modernos "médicos del alma". Así, bajo el discurso de todas estas disciplinas, que tanto caracteriza a las sociedades contemporáneas, parecen permanecer y ser igualmente reconocibles al menos tres rasgos de la configuración tradicional de la terapia. En primer lugar, todas las formas modernas de psiquiatría, psicoanálisis o psicoterapia se ofrecen también como terapias - y terapias que, una vez más, tienen en

gran medida la ausencia de sufrimiento como ideal y la eliminación (o al menos la reducción significativa) del mismo como objetivo principal. Así, el sufrimiento sigue siendo entendido -y por tanto promovido- como una anomalía, una aberración, algo absolutamente negativo y nefasto, algo erróneo, algo que puede y debe ser corregido, eliminado o, al menos, reducido a su mínima expresión. En segundo lugar, como en los casos anteriores, las terapias psiquiátricas, psicoanalíticas o de autoayuda también se deducen de una cierta concepción general y universal de la salud y, más concretamente, de la salud mental, según la cual los individuos son considerados sanos o enfermos, promoviendo así, como antes, la igualación, la estandarización, la uniformización y la tipificación de los individuos y de los respectivos comportamientos, mostrando poca tolerancia -o incluso aceptación- de la excepción, de la diferencia, de la "anormalidad". Por último, ayer como hoy, detrás del etiquetado de un individuo que sufre como un individuo enfermo se esconde el mismo discurso del poder que, una vez institucionalizado e incorporado, promueve la autocomprensión de los individuos como enfermos que necesitan ayuda, una cura, una terapia, multiplicando así, en consecuencia y por sí mismo, el número de enfermos que necesitan terapia. En este sentido y como en el caso de cualquier terapia anterior, podemos decir que psiquiatras, psicoanalistas, o en la actualidad los coaching en todos los ámbitos no son sólo diagnosticadores de enfermedad, sino también, al menos hasta cierto punto, creadores, productores y multiplicadores de la misma.

No es casual, por tanto, que decenas de años después de la muerte de Nietzsche, autores como Foucault llegaran a criticar la psiquiatría en términos, al menos en parte, muy similares a los que Nietzsche había utilizado para criticar las terapias morales de la Antigüedad o el propio cristianismo. Sin querer reducir aquí a la psiquiatría o al psicoanálisis todas las formas de supervivencia de la terapia en la época contemporánea, son en cualquier caso un claro indicio de que no sólo se mantiene la demanda de terapia, sino que incluso ha adquirido nuevas formas y configuraciones, más adaptadas a la evolución de las sociedades contemporáneas y a sus nuevas necesidades, así como, principalmente, a la experiencia de un mundo cada vez más secularizado, por ejemplo las terapias de autoayuda, las estrategias de coatching, etc. Lo que en todo caso está claro es que la terapia no ha desaparecido de Occidente, sino que simplemente se ha

transformado y evolucionado, conservando hoy tanto sus formas más tradicionales, como la moral o la religión, como sus formas más contemporáneas, como la psiquiatría, el psicoanálisis o la autoayuda. Esto significa que la cosmovisión fundamentalmente enferma que diagnosticaba Nietzsche -la incapacidad para afrontar afirmativamente el sufrimiento, la dificultad para aceptarlo ante la ausencia de un sentido o finalidad que lo trascienda, la necesidad de un apoyo o ayuda externa, en definitiva, la necesidad de terapia- no sólo permaneció, sino que, en la confrontación con la pérdida del garante último del sentido, acabó por progresar y agravarse, de modo que quizá la urgencia de su "terapia" nunca ha sido tan acuciosa.

Y como una última acotación quisiera tan solo señalar que nos encontramos, bajo este derrotero que nos propusimos en torno a considerar el pensamiento de Nietzsche como una forma de terapia, de frente a las dificultades propias de la labor filosófica a las que nos culmina la particularidad de su pensamiento. En Nietzsche, hay una preeminencia del discurso representativo, aunque nunca deja de expresar la dualidad entre afectos y representación, en razón de ello nos quedan como preguntas, que mantienen abierto el problema y la discusión, ¿Desde qué punto de vista es posible criticar filosóficamente un discurso filosófico? ¿Cómo es posible criticar la lógica de la representación misma mediante un discurso representativo? Finalmente, también cabría preguntarse por la metodología médica y, en particular, por el estatus otorgado a la experiencia. De hecho, Nietzsche se proclama filósofo de la medicina, y hemos señalado las similitudes entre su filosofía y cierta medicina. Pero su discurso sigue estando sujeto a una observación estrictamente personal, una perspectiva, una interpretación, mientras que evita cualquier objetivación, a menudo obtenida por una práctica clínica que conduce a una estadística de casos. Por otra parte, sería interesante preguntarnos cuál es el sentido de estos esbozos de remedios que no son remedios, así como esta ejemplificación en Zaratustra que nadie puede seguir, a causa de las dificultades de la vida y el vagabundeo al que se condena. Zaratustra parece más bien un ideal en el sentido kantiano, un término a alcanzarse en el pensamiento, una especie de guía, pero que no puede alcanzarse.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- ABEL, G. (1998). *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin, Gruyter.
- AHERN, Daniel R. (1995), *Nietzsche as Cultural Physician*. Pennsylvania, The Pennsylvania University Press.
- ANDLER, C. (1938). *Nietzsche, sa vie et sa pensée, Les précurseurs de Nietzsche*. París, Gallimard.
- ANDREAS-SALOMÉ, LOU (2005). *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Madrid, Minúscula/Colección. Con vuelta de hoja.
- ANNAS, Julia (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford, Oxford University Press.
- ANSELL PEARSON, Keith (1994), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción Julio Palli. Madrid, Editorial Gredos S- A.
- ASSOUN, P. (1984). *Freud y Nietzsche*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- ÁVILA CRESPO, R. (1999). *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona, Crítica.
- BABICH, B.E. (1994). *Nietzsche's Philosophy of Science*. Nueva York, State Univ. Press.
- BACARLETT, M. (2006). *Friedrich Nietzsche, la vida, el cuerpo y la enfermedad*. Ciudad de México, UNAM.

- BAILEY, Cyril (1989). *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, (ed.) Georg Olms Verlag.
- BERKOWITZ, Peter (1995). *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Cambridge Mass./ London, Harvard University Press.
- BARRIOS, M. (2007). *La voluntad de poder como amor*. Madrid, Arena Libros.
- BERRY, Jessica (2011). *Nietzsche and the ancient skeptical tradition*. New York, Oxford University Press.
- BENJAMÍN, Walter (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid, Taurus editores.
- BILHERAN, Ariane (2005). *La Maladie, Critère des Valeurs chez Nietzsche. Prémices d'une Psychanalyse des Affects*. París, L'Harmattan.
- BLONDEL, Eric (2006). *Nietzsche, le Corps et la Culture*. París, L'Harmattan.
- BLONDEL, Eric (1986). *Nietzsche, le corps et la culture: la philosophie comme généalogie philologique*. París, Presses Universitaires de France - PUF.
- BORGES, J. L. (1944). *Ficciones. Funes el memorioso*. Buenos Aires, Editorial Sur.
- BURGER, R. (2007). *Im namen der Geschichte. Vom Mißbrauch historischer Vernunft*. Hannover, Klampen.
- CRAGNOLINI, M. (2010a). *De otro modo de ser: el animal nietzscheano. Aportes para la cuestión de la biopolítica*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
- CAMPIONI, G. (2001). *Les lectures françaises de Nietzsche*. París, Presses Universitaires de France – PUF.

- CAMPIONI, G.; D'IORIO, P; FORNARI, M.C; FRONTEROTTA, F; ORSUCCI A. (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlín-New York, Walter de Gruyter.
- CANGUILHEN, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*. Ciudad de México, Editorial Siglo XXI.
- CARDONA, J.A. (2015). *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, cínicos y escépticos*. Madrid, Batiscafo, S. L.
- CICERON (2004). *De los fines de los bienes y de los males (Finibus Bonorum et Malorum)*. Trad. (español) Julio Pimentel Álvarez, México, Editorial UNAM.
- CIORAN, E. (2022). *Silogismos de la amargura*. Barcelona, Tusquets Editores S.A.
- COLLI, G. (2000). *Scritti su Nietzsche*. Adelphi, Milano. Existe traducción al español de Romero Medina. Valencia, Editorial Pretextos.
- COLLI, Giorgio (2000). *Escritos sobre Nietzsche*. Portugal, Relógio D'Água.
- CLARK, Maudemarie (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CONSTÂNCIO (2013b). *Arte e Niilismo, Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa, Tinta-da-China.
- CONWAY, Daniel W. (1997). *Nietzsche and the Political*. London, Routledge.
- CONWAY, Daniel W. (2008). *Nietzsche's on the Genealogy of Morals. A Reader's Guide*. London/ New York, Continuum.
- COOPER, David (1967). *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. London, Tavistock.
- COROMINAS, J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos, t. II.

- CRAWFORD, C. (1988). *The Beginning of Nietzsche's Theory to Language*. Berlín, Walter de Gruyter.
- CHERLONNEIX, Laurent (2002a). *Nietzsche: Santé et Maladie, l'Art*. París, L'Harmattan.
- CHERLONNEIX, Laurent (2002b). *Philosophie Medicale de Nietzsche: la Connaissance, la Nature*. París, L'Harmattan.
- DANNHAUSER, Werner (1974). *Nietzsche's View of Socrates*. Ithaca/ London, Cornell University Press.
- DARWIN, Charles (2008). *On the Origin of Species*. Oxford, Oxford University Press.
- DELEUZE, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. París, Editorial Anagrama S.A.
- DELEUZE, Gilles (2002). *Presentación de Sacher-Masoch: Lo frío y lo cruel*. Buenos Aires, Amorrurtu.
- DENNETT, Daniel (1995). *Darwin's Dangerous Idea – Evolution and the Meanings of Life*. London, Penguin.
- DERRIDA, Jacques (1978). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Traducción de Manuel Arráz Lázaro, 2 edición, Valencia, Editorial Pre-Textos.
- DEUSSEN, P. (1991). *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, Brock-haus.
- DIÓGENES LAERCIO (2020). *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos*, (traducción, introducción y notas de Néstor L. Cordero), Buenos Aires, Colihue.
- DOUGLAS Burnham (2015). *The Nietzsche dictionary*. New York, United State. Bloomsbury Publishing PLC.

- EPICTETO (2005). *Un manual de vida*. Barcelona, Los pequeños libros de la sabiduría.
- EPICURO (2012). *Obras Completas*. Edición de José Vara. 9 edición. Madrid, Ediciones Cátedra.
- EMDEN, Christian J. (2005), *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Illinois, University of Illinois Press.
- ESPINOZA Germán (2007). *Aitana*. Buenos Aires, Alfaguara S.A.
- FOUCAULT, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1996). *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- FOUCAULT, M. (1997). *La arqueología del saber*. Ciudad de México, Siglo XXI.
- FOUCAULT M. (2001). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France; 1981 – 1982*. 5ª reimp, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2008). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. En: *Microfísica del Poder*. Buenos Aires, Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1983). *Contestación al Círculo de Epistemología, en: TERÁN [Compilador]. Michel Foucault. El discurso del poder*. México, Folios editora.
- FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México, Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. París, Gallimard.

- FREUD, S. (2016). *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza Editorial.
- GAYON, Jean (1992). *Darwin et l'après Darwin*. París, Kimé.
- GERBER, G. (1885). *Die Sprache als Kunst*, 2 vols. *Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung 1871-1874*. 2da. Ed, Berlín, R. Gärtner's Verlag.
- GIACOIA JR, O. (2000). *Nietzsche*. São Paulo, Publifolha.
- GÖDDE, Günter (1999). *Traditionslinien des "Unbewußten". Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tübingen, edition diskord.
- GOETHE, Johann Wolfgang (2014). *Fausto*. Traducido por José Roviralta Borrell, Madrid, Alianza Editorial.
- GRANIER (1965). *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. París, Les Ed. du Seuil.
- HAAZ, Ignace (2002). *Les conceptions du corp chez Ribot et Nietzsche*. París, L'Harmattan.
- HABERMAS, J. (1982). "La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche". En *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid, Tecnos.
- HADOT P. (1997). *Éloge de la philosophie Antique*. París, Éditions Allia.
- HADOT P. (1995). *¿Qué es la filosofía antigua?*. Madrid, Fondo de cultura económica.
- HADOT, P. (2001). *La Philosophie comme manière de vivre*. París, Albin Michel.
- HADOT, P. (1993). "Exercices spirituels". Reeditado en *Exercices spirituels et philosophie antique*. París, Albin Michel.

- HADOT (2014). *Discourse et mode de vie philosophique*. París, Les Belles Lettres.
- HATAB, Lawrence (2004). *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203957622>.
- HATAB, Lawrence (2008). *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HAYMAN, R. (1998). *Nietzsche, las voces de Nietzsche*. Bogotá, Norma.
- HEIDEGGER, M. (1996). *Caminos de bosque*. Madrid, Ed. Madrid.
- HEMPEL, C. (1987). *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid, Alianza Editorial.
- HENRY M. (1986). *Généalogie de la psychanalyse*, París, PUF Epiméthée.
- HEGEL, G.W.F. (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de J. GAOS, Madrid, Alianza Editorial.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2005). *Hiperión o el eremita en Grecia*. Prólogo de Jesús Munarriz, Madrid, Libros Hiperión.
- JANAWAY, Christopher (1998) (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford, Oxford University Press.
- JANAWAY, Christopher (2007). *Beyond Selflessness – Reading Nietzsche's "Genealogy"*. Oxford, Oxford University Press.
- JANZ (1967). *Friedrich Nietzsche 2. Los diez años de Basilea (1869/1879)*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza Editorial.
- JANZ, Curt Paul (1981). *Friedrich Nietzsche. Volumen 2: Los diez años de Basilea 1869/ 1879*, Madrid, Alianza editorial.

- JANZ, Curt Paul (1985). *Friedrich Nietzsche. Volumen 3: Los diez años del filósofo errante*. Madrid, Alianza editorial.
- JANZ, Curt Paul (1981). *Friedrich Nietzsche. Volumen 4: Los años del hundimiento*. Madrid, Alianza editorial.
- JASPERS, Karl (2003). *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Buenos Aires, Editorial Panamericana.
- JASPERS, Karl (1981). *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- ILSE, Jahn, LÖTHER Rolf y KONRAD Senglaub (1990). *Historia de la biología. Teorías, métodos, instituciones y biografías breves*. Barcelona, Labor.
- KAUFMAN, S. (1971). *Nietzsche et la métaphore*. París, Galilée.
- KAUFMANN, W. (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, Princeton University Press.
- KAUFMANN W. (1992). *Tragedy and Philosophy*. Princeton, Princeton University Press.
- KAUFMANN W. (1968). *The portable Nietzsche*. Tennessee, Viking Press. Notations, Ink Stamp on Fep edición.
- KLOSSOWSKI, Pierre (1969). *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Editorial Seix Barral S.A.
- KOSELLECK (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. de N. Smilg, Barcelona, Paidós.

- KOSELLECK, R., & Tribe, K. (2004). *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7312/kose12770>
- LAING, R. D. (Ronald David). (1965). *The divided self: An existential study in sanity and madness / R.D. Laing*. Harmondsworth, Penguin Books, Print.
- LANGE, Federico Alberto (1903). *Historia del materialismo*. Edición facsímil, formato pdf, de la primera edición española, Madrid, publicada en noviembre de 2007 por el proyecto *Filosofía en español*, en libre consulta: <http://filosofia.org/mat/hdm/index.htm>
- LE DANTEC, Felix (1913). *La mécanique de la vie*. París, Flammarion.
- LEWENS, Tim (2007). *Darwin*. London/ New York, Routledge.
- LEITER, Brian (2002). *Nietzsche on Morality*. London/ New York, Routledge.
- LONG, A. A. (1974). *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. London, Duckworth.
- LONG, A. A. & SEDLEY, D. N. (1987) (eds.). *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources, With Philosophical Commentary*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LÖWITH, Karl (1956). *Nietzsches Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen*. Stuttgart, Kohlhammer.
- MAGNUS, Bernd (1978). *Nietzsche's Existential Imperative*. Bloomington, Indiana University Press.
- MANN Thomas (1986). *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Barcelona, Plaza & Janes Editores.
- MANN, Thomas (2001). *La Montaña mágica*. Barcelona, Plaza & Janés.

- MARCO AURÉLIO (2008). *Pensamentos*. Trad. J. Maia, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes/ Relógio D'Água.
- MAY, Simon (1999). *Nietzsche's Ethics and his, War on Morality*. Oxford, Clarendon Press.
- MAY, Simon (2011) (ed.). *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MITTASCH, A. (1992). *Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, Kröner.
- MONTEBELLO, Pierre (2001). *Vie et Maladie chez Nietzsche*. París, Ellipses.
- MOORE, Gregory (2002). *Nietzsche, Biology and Metaphor*. London, Cambridge University Press.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1998). *Nietzsche, phisyologi de la volonté de poissance*. París, Edicions Alia.
- MÜLLER, Enrico (2005). *Die Griechen im Denken Nietzsches: 50*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 50). Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1971). *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlín, Walter de Gruyter.
- NEHAMAS, Alexander (1985). *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Harvard University Press.
- NEHAMAS, Alexander (1998). *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press.

- NIEMEYER, Christian (2012). *Diccionario de Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Christian Niemeyer (Ed.). Madrid, Biblioteca Nueva.
- NUSSBAUM, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona, Paidós.
- NUSSBAUM, de Martha C. (2013). *La Terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Ed. Paidós es un sello editorial de Espasa Libros. S. L. U. Barcelona, Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Publicado en inglés en 1994 por Princeton University Press. Princeton, New Jersey, Traducción de Miguel Candel.
- NUSSBAUM, Martha & SIHVOLA, Juha (2002) (eds.). *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago/ London, The University of Chicago Press.
- OATES, Whitney (1940) (ed.). *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. New York, Random House.
- LAUFENBERG, Mike (2016). Die Macht der Medizin. Foucault und die soziologische Medikalisierungskritik. En: Orsolya Friedrich/Diana Aurenque/Galia Assadi/Sebastian Schleidgen, *Nietzsche, Foucault und die Medizin* (109-130). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839428757-006>
- OTTMANN, H. (Hrsg). (2000). *Nietzsche-Handbuch. Leben -Werk – Wirkung*. Stuttgart, Metzler.
- OWEN, David (1995). *Nietzsche, Politics and Modernity*. London, Sage.
- OWEN, David (2007). *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield, Acumen.

- PASCHOAL, Edmilson (2005). *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba, Ed. Champagnat.
- PASLEY, M. (Ed.). (1978). *Nietzsche: Imagery and thought: A collection of essays* (Vol. 634). California, Univ of California Press.
- PEARSON, Keith Ansell (2009). *Companion to Nietzsche*. Pearson (eds). Oxford – London. Editorial Wiley Blackwell.
- PEARSON, Keith Ansell (2010). *Companion to Nietzsche (Blackwell Companions to Philosophy)*. London, Pearson (eds). Blackwell Publishing Ltd.
- PEARSON, Keith Ansell (1994). *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*. London, Cambridge University Press.
- PETERMAN, James (1992). *Philosophy as Therapy. An Interpretation and Defense of Wittgenstein's Later Philosophical Project*. Albany. State University of New York Press.
- PIAZZESI, Chiara (2009). *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*. Pisa, ETS.
- PIPPIN, Robert (1999). *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford, Blackwel.
- PIPPIN, Robert (2010). *Nietzsche, Psychology, First Philosophy*. Chicago/ London, University of Chicago Press.
- PLATÓN (1986). *Fedón*. Madrid, Editorial Gredos S.A.
- POELLNER, Peter & MAY, Simon (2011) (ed.). *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

- RAYMOND, Didier (1999) (ed.). *Nietzsche ou la Grande Santé*. París, L'Harmattan.
- REGINSTER, Bernard (2006). *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge Mass. London, Harvard University Press.
- RICHARDSON, John (2004). *Nietzsche's New Darwinism*. New York/ Oxford, Oxford University Press.
- RIOS, Rubén H. (2004). *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*. Madrid, Campo de ideas.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried & GABRIEL, Gottfried (1971-2007) (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel. Berlín, Schwabe Verlag.
- ROHRMOSER, Günter (2000). *Nietzsche als Diagnostiker der Gegenwart*. München, Olzog.
- ROHDE, E. *Psique* (1994). WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. von; WAGNER, R. *Nietzsche y la polémica sobre el Nacimiento de la tragedia*. Málaga, Ágora.
- SCHACHT, Richard (1983). *Nietzsche*. London, Routledge & Kegan Paul.
- SAFRANSKI, R. (2009). *Nietzsche, Biografía de su pensamiento*. Barcelona, Tusquets.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2013). *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid, Editorial Tecnos.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (1991). *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona, Editorial Anthropos.
- SÁNCHEZ DEL RÍO, Carlos (1984). *Historia de la Física hasta el siglo XIX*. Madrid, Ed. Real Academia de las Ciencias exactas, físicas y naturales.

- SÁNCHEZ, Sergio (1999). *El problema del conocimiento en el joven Nietzsche. Los póstumos del período 1867-1873*. Córdoba, Universitas.
- SANDER, K. (1997). *Wilhelm Roux and his programme for developmental biology*. In: *Landmarks in Developmental Biology 1883–1924*. Springer, Berlín, Heidelberg.
https://doi.org/10.1007/978-3-642-60492-8_1
- SANDER, K. (2012). *Organismus als Zellenstaat: Rudolf Virchows Körper-Staat-Metapher zwischen Medizin und Politik*. Freiburg, Centaurus.
- SARMIENTO PÉREZ, Marcos (2011). *La expedición científica de Ernst Haeckel a Lanzarote (1866-1867). Las Canarias en la teoría de la evolución*. Málaga, Libros Encasa.
- SCHACHT, Richard (2001) (ed.). *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHACHT, Richard (1994). *Making sense of Nietzsche. Reflections timely and untimely*. Illinois, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- SCHELER, Max (1978). *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- SCHIPPERGES, Heinrich (1975). *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- SCHIPPERGES, Heinrich (1985). *Homo Patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*. München/ Zürich, Piper.
- SCHLIMGEN, Erwin (1999). *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlín/ New York, Walter deGruyter.

- SCHOPENHAUER, Arthur (2003). *El mundo como voluntad y representación* (Vol. I y II). Traducción de R. Aramayo. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- SEEBOLD, Elmar (2002). *Kluge - Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 24. Auflage. Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- SELLARS, J. (2006). *Stoicism*. Berkeley, University of California Press.
- SÉNECA, Lucio Anneo (1996^a). *Epístolas morales a Lucilio* (Libros I-IX). Traducido por Ismael Roca Meliá, Madrid, Planeta-DeAgostini.
- SÉNECA, L. A. (2005). *Tratados Morales*, ed. P. R. SANTIDRIÁN, trad. P. F. Navarrete. Madrid, Colección Austral.
- SILK Y STERN (2016). *Nietzsche on tragedy*. New York, Cambridge Philosophy Classics edition.
- SLOTERDIJK, P. (2000). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Madrid, Pre-Textos.
- SPINOZA Baruch (1980). *La Ética demostrada según principios geométricos*. Madrid, Edición Orbis S. A.
- STACK, G. J. (1983). *Lange and Nietzsche*. Berlín, Walter de Gruyter
- STEGMAIER, Werner (2011). *Fearless Findings. Instinct and Language in Book V of the Gay Science*. Berlín/ Boston, Walter de Gruyter.
- STEGMAIER, Werner (2011b). *Nietzsche zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- STEGMAIER, Werner (2012). *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlín/ Boston, Walter de Gruyter.

- STEGMAIER, Werner (1994). *Nietzsche's "Genealogie der Moral"*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- STIEGLER, Bárbara (2001). *Nietzsche et la biologie*. París, PUF.
- SOLOMON, Robert C. (2003). *Living with Nietzsche: What the Great 'Immoralist' Has to Teach Us*. New York/ Oxford, Oxford University Press.
- SOMMER, Andreas Urs (2008) (ed.). *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- SZASZ, Thomas (1974). *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York, HarperCollins.
- TEJERA, V. (1987). *Nietzsche and Greek thought*. M. Nijhoff Publishers. Dordrecht; y UNAMUNO, Miguel de. (2005). *Del sentimiento trágico de la vida* (1a edición revisada, 5a reimpresión). Madrid, Alianza editorial.
- THIELE, Leslie (1990). *Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul: a Study of Heroic Individualism*. Princeton, Princeton University Press.
- TORTORA, GH y EVANS, RL (1996). "Principios de fisiología humana". Nueva York, Harper y Row.
- URE, Michael (2008). *Nietzsche's Therapy – Self-Cultivation in the Middle Works*. New York, Lexington Books.
- VAN TONGEREN, Paul (1989). *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu 'Jenseits von Gut und Böse'*. Bonn, Bouvier Verlag.
- VIEIRA, Maria C. A. (2000). *O Desafio da Grande Saúde em Nietzsche*. Rio de Janeiro, 7 Letras.

- WAGNER, Cosima (2013). *Cartas a Friedrich Nietzsche. Diarios y otros testimonios*. Ed. de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Trotta.
- WHITE, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1984). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, Editorial Crítica.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2007). *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. Luis M. Valdés Villanueva, Barcelona, Tecnos.
- WOLFENSTEIN, Eugene (2000). *Inside/ Outside Nietzsche. Psychoanalytic Explorations*. Ithaca/ New York, Cornell University Press.
- WOTTLING, Patrick (1995). *Nietzsche et le problème de la Civilization*. París, PUF.
- WOTLING, P. (2001). *Le vocabulaire de Nietzsche*. París, Ellipses.
- WOTLING, Patrick (2008a). *La Philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*. París, Flammarion.
- YOUNG, Julian (1992). *Nietzsche's Philosophy of Art*. New York, Cambridge University Press.
- YOUNG, Julian (2006). *Nietzsche's Philosophy of Religion*. New York, Cambridge University Press.
- ZWEIG, S. (1934). *La lucha contra el demonio, Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Barcelona, Apolo.

Capítulos de libros

- ALLSOBROOK, Christopher (2008). "Contingent Criticism: Bridging Ideology Critique and Genealogy", en: H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*. Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 697-717.
- ANSELL PEARSON (2010). "For Mortal Souls: Philosophy and Therapeia in Nietzsche's *Dawn*", en: J. GANERI, Jonardon & C. CARLISLE (eds.), *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement. Cambridge, Cambridge University Press, p. 66.
- AURENQUE, Diana /FRIEDRICH Orsolya (eds.). (2013). *Medizinphilosophie oder philosophische Medizin? Ethische Beiträge zu Herausforderungen technisierter Medizin*. Frommann/Holzboog Verlag, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- AURENQUE, Diana (2013b). "Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral: Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche", en Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (ed.), *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Reihe, Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 45-60.
- BARRIOS CASARES, M. (2002). "La crítica de la «cosa en sí» en la filosofía del joven Nietzsche". En *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El Nacimiento de la Tragedia*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 11 - 36.
- BISBAL, Sergio González (2007). "Lo patológico del nihilismo", en: F. ARENAS-DOLZ, L. GIANCRISTOFARO & P. STELLINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*. Vol. II. Valencia, Nau Llibres – Edicions culturals valencianes, pp. 889 - 897.
- BIRCHER, Johannes & WEHKAMP, Karl-H (2006). Das ungenutzte Potential der Medizin. *Analyse von Gesundheit und Krankheit zu Beginn des (21). Jahrhunderts*, Zürich, Rüffer & rub.
- BLONDEL, Eric (1994). "The Question of Genealogy", en: R. SCHACHT (ed.),

Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, pp. 306-317.

- BORCHMEYER, D. (2012). Décadence En: NIEMEYER, CH. (ed.). *Diccionario Nietzsche*. Conceptos, obras, influencias y lugares. Traducción de Iván de los Ríos, Sandra Santana, José Luis Puertas y José Planells. Madrid, Biblioteca Nueva.
- CAMPIONI, Guiliano (1994). "Wagner als Histrion. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*". En: *Centauren-Geburten. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlín/New York, Walter de Gruyter.
- CAMPIONI, G., y VENTURELLI, A. (eds.). (1992). "Introduzione", en La "biblioteca ideale" de Nietzsche. Napoli, Guida editori.
- CAMPIONI, G., P. D'Iorio, M.C. Fornari, F. Fronterotta, A. Orsucci y R. Müller-Buck (eds.). (2003). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlín, Walter de Gruyter.
- CAMPIONI, G. y A. VENTURELLI (eds.). (1992). "Nietzsche e Lange". En *La «Biblioteca ideale» di Nietzsche*, pp. 19-43. Napoli: Guida: Stack, George. 1983. *Lange and Nietzsche*. Berlín-New York, Walter de Gruyter.
- CARLISLE, Clare & GANERI, Jonardon (eds.) (2010). *Philosophy as Therapiea*. London, Cambridge University Press.
- CHAVES, Ernani (2007). "Nietzsche e os Destinos da 'Arte de Curar'", en D. O. PEREZ (org.), *Filósofos e Terapeutas em torno da Questão da Cura*. São Paulo, Escuta, pp. 111- 124.
- CLARK, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, pp. 127-158.
- COMINOS, Marina (2008). "The Question of Nietzsche's Anti-Politics and Human Transfiguration", H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*. Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 85-103.

- CONSTÂNCIO, João (2012a). "Consciousness, Communication, and Self-Expression. Towards an Interpretation of Aphorism 354 of Nietzsche's *The Gay Science*", en J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlín/ Boston, Walter de Gruyter, pp. 197-232.
- CONWAY, Daniel W. (1994). "Genealogy and Critical Method", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London. University of California Press.
- CRUZ VÉLEZ, D. (1993). "El puesto de Nietzsche en la historia de la filosofía", en: Lefebvre, *Nietzsche*. Trad. Á. H. de Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.
- CHERLONNEIX, Laurent (2008). "Après Nietzsche et Canguilhem", en: A. FAGOT-LARGEAULT, C. DEBRU, M. MORANGE (dir.) & Hee-Jin HAN (ed.), *Philosophie et Médecine. En Hommage à Georges Canguilhem*. París, Vrin.
- DIETRICH, Wolf (2001). "Der Zeiger rückt. Pathos und Pathologie in Nietzsche's ,grosser Gesundheit'", en R. RESCHKE (ed.), *Zeitenwende – Wertewende*, Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, *Nietzscheforschung*, Sonderband 1, pp. 233-241.
- DANTO, Arthur (2005). *Nietzsche as Philosopher (Expanded Edition)*. New York, Columbia University Press, p. 68 – 99.
- DUPONT, J. C. (2013). L'embryologie: histoires et perspectives. En: KUPIEC, J. J. (Ed). *La vie et alors? Débats passionnés d'hier et d'aujourd'hui*. París, Belín, p. 237 - 67.
- ELDEN, Stuart (2008). "The Convalescent: Geographies of Health and Illness", in S. HICKS & A. ROSENBERG (eds.), *Reading Nietzsche at the Margins*. Ashland, Purdue University Press, pp. 205-218.
- EPICURO (1989). *Epicurus to Menoeceus [Carta a Menoceu]*, trad. C. Bailey, en:

- C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 83 - 93. (Men).
- EPICURO (1989). *Fragments*, trad. C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag, pp. 107-139.
 - EPICTETO (1940). *The Discourses of Epictetus*, trad. P. E. Matheson, in: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. New York, Random House, pp. 223 - 457. (Man).
 - EPICURO (1989), *Principal Doctrines*, trad. C. Bailey, en: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag.
 - EPICURO (1989). *Epicurus to Menoeceus*, trad. C. Bailey, en: C. BAILEY (ed.), *Epicurus: The Extant Remains*. Hildelsheim, Georg Olms Verlag.
 - FAUSTINO, Marta (2010a). "Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die «große Gesundheit»", en: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI & P. WOTLING (eds.), *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gai savoir. Atti del convegno GIRN* (Reims, 12-13 marzo 2009). Pisa, ETS, pp. 219 - 233.
 - FAUSTINO, Marta (2011). "Philosophy as a 'Misunderstanding of the Body' and the 'Great Health' of the New Philosophers", en: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlín/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 203 - 218.
 - FAUSTINO, Marta (2014a). "Nietzsche, Sokrates und der Philosoph als Arzt der Kultur", en: C. PIAZZESI, C. DENAT, G. CAMPIONI & P. WOTLING (eds.), *Lecture del Crepuscolo degli Idoli / Lectures du Crépuscule des Idoles*. Pisa, ETS.
 - FARAGO, France (2009). *Nietzsche. Vie et Maladie*, Paris, Houdiard. FIGL, Johann (2001), "Religionen in der Moderne. Nietzsches Diagnose, ihre Probleme und Perspektiven", en: R. RESCHKE (ed.), (2001). *Zeitenwende – Wertewende*,

Internationaler Kongreß zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches, *Nietzscheforschung*, Sonderband (1), pp. 65 - 75.

- FOUCAULT, M. (2004). "Je suis un artificier", en: R.-P. DROIT (ed.), *Michel Foucault, entretiens*. París, Odile Jacob, pp. 89 - 135.
- GARDNER, Sebastian (2009). "Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason", en: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York, Oxford University Press, pp. 1 - 31.
- GASSER, Reinhard (1997). *Nietzsche und Freud*, Monographien und Texte zur Nietzsche- Forschung, Bd. 38. Berlín/ New York. Walter de Gruyter.
- GAYON, J. (1999). "Nietzsche and Darwin", en J. Maienschein & M. Ruse (eds.), *Biology and the Foundation of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154 - 197.
- FREZATTI JUNIOR, Wilson. (2005). "Nietzsche y la disolución de la dualidad cultura/biología". En: AZEREDO, VÂNIA D. de (Org.). *Hablando de Nietzsche*. Sao Paulo, Editorial de Unijuí.
- GANERI, Jonardon & CARLISLE, Clare (2010) (eds.). *Philosophy as Therapeia*, Royal Institute of Philosophy Supplement, (66). Cambridge, Cambridge University Press.
- GERHARDT, Volker (2004). ""Schuld", "schlechtes Gewissen" und Verwandtes", en: O. HÖFFE (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen. Berlín, Akademie Verlag, pp. 81 - 95.
- GEUSS, Raymond (2001). "Nietzsche and Genealogy", en: J. RICHARDSON & B. LEITER (eds.), *Nietzsche*, New York, Oxford University Press, pp. 322 – 340.
- HADOT (1954). «Reflexions sur les limites du langage à propos du "Tractatus logico-philosophicus" de Wittgenstein», *Revue de métaphysique et de morale*, (64), Reeditado al español como: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia, 2007,

Pre-Textos.

- HATAB, Lawrence (2011). "Why would master morality surrender its power", en: S. MAY (ed), *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 193 - 213.
- HEIDEGGER (2013). "Nietzsche: el nihilismo europeo". *Nietzsche*. Barcelona, Editorial Ariel, Pp. 549 - 722.
- HILDEBRANDT, Kurt (1926). "Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Leben und Werk", *Abhandlungen aus der Neurologie, Psychiatrie, Psychologie und Ihren Grenzgebieten*, Heft 38. Berlin, Karger.
- HIMMELMANN, Beatrix (2000). "Der Traum von der großen Gesundheit. Gottfried Benns Auseinandersetzung mit Nietzsche", en: A. SCHIRMER & R. Schmidt, *Widersprüche: zur frühen Nietzsche-Rezeption*. Weimar, Böhlau, pp. 397-408.
- HORN, Anette (1994). "«Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?» Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches", en: *Acta Germanica*, (22), pp. 39 - 55.
- HOY, David C. (1994). "Nietzsche, Hume and the Genealogical Method", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, pp. 251- 268.
- HÖFFE, Otfried (2004) (ed.). *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen. Berlin, Akademie Verlag.
- JANAWAY, Christopher (2009). "Autonomy, Affect and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy", en: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York. Oxford University Press, pp. 51 - 68.
- INGRAM, Richard (2004). "Beyond the Body Beautiful: The Uses and Dangers of Nietzsche's Rethinking of Health and Illness", in: P. Twohig & V. Kalitzkus (eds.),

Interdisciplinary Perspectives on Health, Illness and Disease. Amsterdam/ New York, Rodopi, pp. 21 - 33.

- KITTSTEINER, H. D. (1996). Erinnern-Vergessen-Orientieren. Nietzsches Begriff des "umhüllenden Wahns" als geschichtsphilosophische Kategorie, en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, D. Borchmeyer (ed.). Suhrkamp. Francfort, pp. 48 - 88.
- KOFMAN, Sarah (1994). "Wagner's Ascetic Ideal According to Nietzsche", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, pp. 193 - 212.
- LEITER, Brian (2011). "Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom", in: S. MAY (ed.), *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 101 - 119.
- LEITER, Brian (2009). "Nietzsche's Theory of the Will", en: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York, Oxford University Press, pp. 107 - 126.
- LEÓN, Lourdes O. (2007). "El arte y los remedios para la salud en H.-G. Gadamer y F. Nietzsche.", en: F. ARENAS-DOLZ, L. GIANCRISTOFARO & P. STELLINO (eds.), *Nietzsche y la hermenéutica*, vol. II. Valencia, Nau Llibres – Edicions culturals valencianes, pp. 753 - 763.
- LUCRÉCIO (1940). *On the Nature of Things – De Rerum Natura*, trad. P. E. Matheson, en: W. J. OATES (ed.), *The Stoic and Epicurean Philosophers. The Complete Extant Writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius*. New York, Random House, pp. 69 - 219.

- MACINTYRE, Alasdair (1994). "Genealogies and Subversions", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, pp. 284 - 305.
- NEHAMAS, Alexander (1994). "The Genealogy of Genealogy: Interpretation in Nietzsche's Second Untimely Meditation and in On the Genealogy of Morals", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, 1994, pp. 269 - 305.
- NUSSBAUM, Martha (1994b). "Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London. University of California Press, 1994, pp. 139 - 167.
- PANAGIOTARAKOU, Eleni (2016). *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. Edited by Horst Hutter and Eli Friedland. *International Philosophical Quarterly* 56 (3). (*La Enseñanza Terapéutica de Nietzsche: Para los individuos y la cultura* (2013) de Horst Hutter y Eli Friedland (eds) *International Philosophical Quarterly*, Volume 56(3), Edición 223, septiembre de 2016, pp. 5 - 8.
- PFEUFFER, Sílvia (2008). "Die Entgrenzung Der Verantwortung: Nietzsche-Dostojewskij- Levinas", *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 56. Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- PFOTENHAUER, H. (1984). "Physiologie der kunst als kunst der physiologie?" en M. Montinari, W. Müller-Lauter, H. Wenzel, G. Abel & W. Stegmaier (Ed.), *Band 13 - 1984* (pp. 399 - 411). Berlín, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112418727-025>. P. 399 – 400.

- PASLEY, Malcolm (1978). "Nietzsche's Use of Medical Terms", en: M. PASLEY (ed.), *Nietzsche: Imagery and Thought – A Collection of Essays*. London, Methuen, pp. 123-158.
- PIPPIN, Robert (2009). "How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York, Oxford University Press, pp. 69 - 87.
- POELLNER, Peter (1995). *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press. POELLNER, Peter (2009), "Nietzschean Freedom", K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 151-179.
- REGINSTER, Bernard (2011). "The Genealogy of Guilt", en: S. MAY (ed.), *Nietzsche's on the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 56 - 77.
- RICHARDSON, John (1996). *Nietzsche's System*, New York/ Oxford, Oxford University Press. RICHARDSON, John & LEITER, Brian (2001) (eds.), *Nietzsche*. New York, Oxford University Press.
- RICHARDSON, John (2009). "Nietzsche's Freedoms", in: K. GEMES & S. MAY (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford/ New York, Oxford University Press, 2009, pp. 127-149.
- SALAQUARDA, Jörg (1989). "Nietzsches Metaphysik und ihre Vorbereitung durch Schopenhauer", en: G. ABEL & J. SALAQUARDA (eds.), *Krisis der Metaphysik*. Berlin/ New York, Walter de Gruyter, pp. 258 - 282.
- SCHACHT, Richard (1994). "Of Morals and Menschen", en: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of morals*. Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press, pp. 427 - 447.

- SCHRIFT, Alan D. (2001). "Rethinking the Subject: Or, How One Becomes-Other Than One Is", in: R. SCHACHT (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 47 - 62.
- SELLARS, J. (2003). 'Stoic practical philosophy in the imperial period' in R. SORABJI and R.W. SHARPLES (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100 BC-200 AD*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 94.1, pp. 115 - 140, 2007, y E. Buzar. (2011). *É, Stoic Spiritual Exercises*. North Carolina, Lulu.
- SIMON, Josef (1984). "Das Problem des Bewusstseins bei Nietzsche und der traditionelle Bewusstseinsbegriff", en: M. DJURIĆ & J. SIMON, *Nietzsche in der Diskussion, Zur Aktualität Nietzsches*, Band II. Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 17 - 33.
- SOOVÄLI, Jaanus (2012). "The Absence and the Other. Nietzsche and Derrida against Husserl", en: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *As the Spider Spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*. Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, pp. 161 - 178.
- STEGMAIER, Werner (2011a). "Fearless Findings. *Instinct and Language in Book V of the Gay Science*", en: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlin/ Boston, Walter de Gruyter, pp. 185 - 200.
- STEGMAIER, Werner (2010). "'Ohne Hegel kein Darwin, Kontextuelle Interpretation des Aphorismus 357 aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*", en: V. GERHARDT & R. RESCHKE (eds.), *Nietzsche, Darwin und die Kritik der Politischen Theologie, Nietzscheforschung*, 17. Berlin, Akademie Verlag, pp. 65 - 82.
- STEGMAIER, Werner (1995). "Philosophieren als Vermeiden einer Lehre – Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida", en: J.

Simon (org.), *Distanz im Verstehen*, Zeichen und Interpretationen II. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, pp. 214 - 239.

- STEGMAIER, Werner (2004a). "Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches 'Theorie' der Kultur Europas (III 11-22)", en: O. HÖFFE (ed.), *Zur Genealogie der Moral*, Klassiker Auslegen. Berlín. Akademie Verlag, pp. 149 -162.
- URPETH, Jim (2000). "«Health» and «Sickness» in religious affectivity: Nietzsche, Otto, Bataille", en: J. LIPPITT & J. URPETH (eds.), *Nietzsche and the Divine*. Manchester, Clinamen Press, pp. 226 - 251.
- VAN TONGEREN, Paul (2000). "The non-Greek element in Christianity. Contest and measure in Nietzsche's understanding of Christianity", en J. LIPPITT & J. URPETH (eds.), *Nietzsche and the Divine*. Manchester, Clinamen Press, pp. 96 - 114.
- VAN TONGEREN, Paul, SCHANK, Gerd & SIEMENS, Herman (2004) (eds.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Vol. 1. Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- VAN TONGEREN, Paul (2008a). "Nietzsche as 'Über-Politischer Denker'", in: H. SIEMENS & V. ROODT (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*. Berlin/ New York, Walter de Gruyter, pp. 69 - 83.
- VAN TONGEREN, Paul (2008b). "Vom 'Arzt der Cultur' zum 'Arzt und Kranken in einer Person'. Eine Hypothese zur Entwicklung Nietzsches als Philosoph der Kultur(en)", en: A. SOMMER (ed.), *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlín/ New York, Walter de Gruyter, pp. 11 - 29.
- WALLACE, R. Jay (2007). "Ressentiment, Value, and Self-Vindication: Making sense of Nietzsche's Slave Revolt", en: B. LEITER & N. SINHABADU (eds.), *Nietzsche and Morality*, Oxford, Oxford University Press, pp. 110 - 137.
- WOLF, Jean-Claude (2008). "Der Richter und Arzt der Kultur. Überlegungen zur Bedeutung fundamentaler Metaphern der Kulturkritik bei Nietzsche", en: A.

WILDERMUTH (ed.), *Nietzsche und Wagner. Geschichte und Aktualität eines Kulturkonflikts*. Zürich, Orell Füssli Verlag, pp. 214 - 252.

- WOTTLING (1995). *Nietzsche et le problème de la Civilization*. París, PUF.
- WOTLING, P. (2011). *What Language do drives speak? Nietzsche on Instinct and Language*, 63 – 79. <https://doi.org/10.1515/9783110246575.63>
- WOTLING, Patrick (2010b). “La tragédie et «nous». L’inflexion du livre V du Gai savoir”, in: C. PIAZZESI, G. CAMPIONI, P. WOTLING (eds.), *Lecture della Gaia scienza - Lectures du Gaisavoir. Atti del convegno GIRON (Reims, 12 - 13 marzo 2009)*. Pisa, ETS, pp. 99 - 114.
- WOTLING, Patrick (2011). “What Language Do Drives Speak?”, en: J. CONSTÂNCIO & M. BRANCO (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlín/ Boston, Walter de Gruyter, 2011, pp. 63 - 79.

Artículos

- ABEL, Günter (2001). “Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes”, en: *Nietzsche-Studien*, (30), pp. 1–43.
- ACHECO, Verónica (2011). “Nietzsche: A grande saude e o sentido trágico da vida”, en: *Cadernos Nietzsche*, (28), pp. 249 – 261.
- ALBRECH, J. (1979). “Friederich Nietzsche und das sprachliche Relativitätsprinzip”, en: *Nietzsche Studien*, (8), pp. 225 – 244.
- AL-CHUEYR PEREIRA MARTINS, Lilian (2000). “Hugo De Vries y la evolución: La Teoría de la mutación”, en: *Epistemología e historia de la Ciencia*, (11), pp. 259 – 266.
- ARALDI, C.L. (1998). “Para una caracterización del nihilismo en la obra tardía de

Nietzsche”, en: *Cadernos Nietzsche*, (5), p.p. 75 - 94.

- ARENAS, Rosa María (2001). “La historia de Nietzsche”, en: *A parte Reí*, (21), pp. 1 - 9. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/arenas.pdf>
- AURENQUE, Diana (2013^a). “Medizinische Philosophie: Schopenhauers und Nietzsches Gesundheitslehren”, en: *Ärzteblatt Baden-Württemberg* (ÄBW), (02), pp. 56 -58.
- AURENQUE, Diana (2016). “Nietzsche und die unzählige[n] Gesundheit des Leibes”, en: O. Friedrich, D. Aurenque, G. Assadi y S. Schleidgen, *Nietzsche, Foucault und die Medizin*. Transcript-Verlag, Bielefeld, pp. 23 - 37
- AVILA CRESPO. R. (1987). "Metafísica y nihilismo. Una reflexión sobre las contradicciones de nuestro tiempo", en: *Gazeta de Antropología*, (5) ,pp. 29 - 38.
- ÁVILA CRESPO, R. (1992). "Metafísica y transvaloración: la filosofía como búsqueda de la salud", en: *Revista de Filosofía*, (14), pp. 9 - 34.
- ÁVILA CRESPO, R. (1993). "La Ilustración y el problema del pasado. La reflexión de Nietzsche en torno a la memoria y al olvido", en: *Daímon*, (7), pp. 117 - 132.
- ÁVILA CRESPO, R. (1999). "Cuando el arte no puede ya sostener la vida. Ecce Nietzsche", en: *Revista de Libros de la Fundación Caja Madrid*, (30), pp. 30 - 32.
- AZEREDO, Verônica (2011). “Nietzsche: A Grande Saúde e o Sentido Trágico da Vida”, en: *Cadernos Nietzsche*, (28), pp. 249 - 261.
- BANICKI (2016). “Argumentos terapéuticos, ejercicios espirituales y cuidado de sí: Martha Nussbaum, Pierre Hadot y Michel Foucault sobre la filosofía antigua”, en: *Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo*. Traducción Daniel López Solort. No. 23, pp. 104 – 139, p. 133.
- BÉLAND, Martine (2012). “*Kulturkritik* et philosophie thérapeutique chez le jeune

Nietzsche”, en: *Philosophiques*, 40(1), Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 410. 248 – 252. <https://doi.org/10.7202/1018389ar>

- BERTINO, Andrea (2007). “Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise”, en: *Nietzsche-Studien*, (36), pp. 95 - 130.
- BLONDEL, Eric (1971). “Nietzsche: la vie et la métaphore”, en: *Revue Philosophique de la France Et de l'Etranger*, (161), pp. 315 - 345.
- BÖNING, Th. (1986). “Das Buch eines Musikers ist Eben nicht das Buch eines Augenmenschen. Metaphysik und Sprache beim frühen Nietzsche”, en: *Nietzsche Studien*, (15), pp. 79 – 85.
- BROBJER, Thomas (2010). “The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche’s Thinking”, en: *Nietzsche Studies*, (39), pp. 12 - 29.
- BRUSOTTI, Marco (2001). “Wille zur Macht, Ressentiment, Hypnose. 'Aktiv' und 'reaktiv' in Nietzsches Genealogie der Moral”, en: *Nietzsche-Studien*, (30), pp. 107-132.
- BRUSOTTI, Marco (2011). “Die Leidenschaft der Erkenntnis”. *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, Bd. 37, Berlín/ New York, Walter de Gruyter.
- CAMPIONI, Giuliano (2001). “«Todo enfermo es un canalla...»: Enfermedad y espíritu libre en las cartas de Nietzsche de 1875 a 1879”, en: *Estudios Nietzsche*, (1), pp. 33 - 47.
- CRAGNOLINI, M. (2010b). “Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana”, en: *Revista Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, (8), pp. 13 - 30.
- CASTRO MORENO, J.A. (2012). “La Biología como ciencia histórica: el caso de la evolución biológica”, en: *Bio-grafía: Escritos sobre la biología y su enseñanza*, 5(9), pp. 19 - 37.

- CLELAND. (2001). "Historical science, experimental science, and the scientific method". *Geology*. 29 (11), pp. 987–990. doi: [https://doi.org/10.1130/0091-7613\(2001\)029<0987:HSESAT>2.0.CO;2](https://doi.org/10.1130/0091-7613(2001)029<0987:HSESAT>2.0.CO;2)
- COKER, John (1997). "The Therapy of Nietzsche's, Free Spirit", en: *International Studies in Philosophy*, 29(3), pp. 64 - 88.
- CONSTÂNCIO, João (2010). "Darwin, Nietzsche e as Consequências do Darwinismo", en: *Cadernos Nietzsche*, (26), pp. 109 - 154.
- CONSTÂNCIO, João (2012b). "'A Sort of Schema of Ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom", en: *Nietzsche-Studien*, (41), pp. 127 - 162.
- D'IORIO, P. (1993). "La superstition des philosophes critiques", en: *Nietzsche Studien*, (22), pp. 257 – 294.
- EWALD. P. Hadot (1996). "Histoire du souci, propos recueillis par François Ewald", en: *Magazine Littéraire*, (345), pp. 18 - 23.
- FAUSTINO, Marta (2010b). "Auf der Suche nach der "großen Gesundheit". Französische Neuerscheinungen zum Thema Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches", en: *Nietzsche-Studien*, (39), pp. 639 - 646.
- FAUSTINO, Marta (2014). "Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde", en: *Estudios Nietzsche*, 5(2), pp. 257 - 286.
- FAUSTINO, Marta (2017). "Nietzsche's Therapy of Therapy", en: *Estudios Nietzsche*, (46), pp. 82 - 104.
- FAUSTINO, Marta (2016). "Nietzsche e as Terapias Helenistas: Estóicos e Epicuristas como Precursores do Cristianismo", en: *Philosophos*, 21(2), Dossiê Nietzsche, pp. 161 - 196.

- FISCHER, Eugen (2011). "How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy", en: *Metaphilosophy*, 42(1-2), pp. 49 - 82.
- FREY, Herbert (2015). "Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia", en: *Cuicuilco*, 22[64], pp. 271 - 290. Recuperado en 12 de abril de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592015000300014&lng=es&tlng=es).
- GEMES, Ken (2006). "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual", en: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, (80), pp. 321 - 338.
- GERHARDT, Volker (2005). "Ein Arzt der Kultur. Laudatio auf Durs Grünbein anlässlich der Verleihung des Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 27. August 2004", en: *Nietzscherforschung*, (12), pp. 13 - 21.
- GEUSS, Raymond (2005). "Genealogy as Critique", en: *Outside Ethics*, Princeton/Oxford. Princeton University Press, pp. 153 - 160.
- GÖDDE, Günter (2002). "Nietzsches Perspektivierung des Unbewußten", en: *Nietzsche-Studien*, (31), pp. 154 - 194.
- GÖDDE, Günter (2003). "Die antike Therapeutik als gemeinsamer Bezugspunkt für Nietzsche und Freud", en: *Nietzsche-Studien*, (32), pp. 206 - 225.
- HENKE, D. (1984). "Nietzsches Darwinismuskritik aus der Sicht gegenwärtiger Evolutionsforschung", en: *Nietzsche Studien* (13), pp. 189 - 210.
- HICK, Christian (2000). "Denken als Symptom – Symptome als Gedanken. Zur Kreisgestalt von Nietzsches ‚großer Gesundheit‘", en: *Nietzscherforschung*, 5(6), pp. 83 - 103.

- HUMPHREYS, J. (1996). "Lamarck and the general theory of evolution", en: *Journal of Biological Education*, 30(4), pp. 295 - 303.
- JANAWAY, Christopher (2006). "Nietzsche on Free Will, Autonomy and the Sovereign Individual", en: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, (80), pp. 339 - 357.
- JOVANOVSKI, Thomas (1991). "Critique of Walter Kaufmann's 'Nietzsche's attitude toward Socrates'", en: *Nietzsche Studien* (20), pp. 329 - 358.
- JIMÉNEZ MORENO, L. (1995). "Vitalismo científico y filosófico"; íd., Nietzsche: Antropología y Nihilismo; íd., "La axiología nietzscheana: «valorar es crear»", en: *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VIII, (13). Universidad Complutense, Madrid. Vgl, pp. 165 -180.
- KAUFMANN, Walter (1948). "Nietzsche's Admiration for Socrates", en: *Journal of the History of Ideas*, Vol. (9), 1948, pp. 472 - 491.
- LARGE, Duncan (2010). "A Note on the Term 'Umwertung'", en: *Journal of Nietzsche Studies*, (39), pp. 5 - 11.
- LETTERI, Mark (1990). "The Theme of Health in Nietzsche's Thought", en: *Man and World*, (23), pp. 405 - 417.
- LEWENS (2007). "My Darwin is better than yours", en: *The Philosophers' Magazine*, (38), 86 - 87.
- LLOYD, G. E. R. (2000). "Filosofía y medicina en la antigua Grecia: modelos de conocimiento y sus repercusiones", en: *Asclepio*, 52(1), pp. 111 – 126.
<https://doi.org/10.3989/asclepio.2000.v52.i1.191>
- LONG, Thomas (1990). "Nietzsche's Philosophy of Medicine", en: *Nietzsche-Studien*, (19), pp. 112 - 128.

- LORENZANO, P. (2001). "Sobre la unidad de las ciencias biológicas", en: *Signos Filosóficos*, (5), pp. 121 - 131.
- LOTTER, Konrad (2007). "Gesundheit als Ästhetische Kategorie. Zur Kritik der physiologischen Ästhetik Friedrich Nietzsches", en: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, 52(2), pp. 261 - 276.
- MARQUES, António (2002). "Observações sobre o método terapêutico de Wittgenstein e as consequências na sua concepção de filosofia", en: *Cadernos de Filosofia*, (12), pp. 40 - 49.
- MARTIN, Clancy (2006). "Nietzsche after Therapy", en: *International Studies in Philosophy*, 38(3), pp. 65 - 78.
- MENDELSON, Everett (1964). "The biological sciences in the nineteenth century: some problems and sources", en: *History of Science* (3), pp. 39 - 59.
- MÜLLER, Enrico (2009). "Von der 'Umwertung' zur Autogenealogie. Die Götzen-Dämmerung im Kontext des Spätwerks", en: *Nietzscherforschung*, (16), pp. 141 - 151.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1978). "Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Nietzsche", en: *Nietzsche Studien* (7), pp. 189 - 235.
- MÜLLER-LAUTER, W. (1974). "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", en: *Nietzsche Studien* (3), pp. 1 - 60.
- NATES, P. (1991). "En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad", en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 25(25), p. 261.
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9191110261B>

- NAUMANN, B. (1985). "Nietzsches Sprache aus der Natur, Ansätze zu einer Sprachtheorie in den frühen Schriften und ihre metaphorische Einlösung in *Also Sprach Zarathustra*", en: *Nietzsche Studien*, (14), pp. 129 – 147.
- PÉREZ, A. (1997). "Jacques Derrida. Espolones. Los estilos de Nietzsche" (fragmento), en: *Estudios de Filosofía*, (3), 53 - 60. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/estudiosdefilosofia/article/view/2672>
- PÜTZ, Peter (1995). "Krankheit als Stimulans des Lebens. Nietzsche auf dem Zauberberg", en: *Thomas-Mann-Studien*, (XI), pp. 249 - 264.
- RIDLEY, Aaron (2005). "Guilt Before God, or God Before Guilt? The Second Essay of Nietzsche's Genealogy", en: *Nietzsche Studies*, (29), pp. 35 - 45.
- RIDLEY, Aaron (1998). *Nietzsche's Conscience*, Ithaca/ New York, Cornell University Press. RIDLEY, Aaron (2005), "Guilt before God, or God before Guilt? The Second Essay of Nietzsche's Genealogy", en: *Nietzsche Studies*, (29), pp. 35 - 45.
- RISSE, Mathias (2001). "The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience", en: *European Journal of Philosophy*, (9), pp. 55 - 81.
- RISSE, Mathias (2005). "On God and Guilt: A Reply to Aaron Ridley", en: *The Journal of Nietzsche Studies*, (29), pp. 46-53.
- ROHDE, E. (1995). "El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos", en: *Psique*. Málaga: Ágora. (1891-94).
- SALAQUARDA, Jörg (1974). "Gesundheit und Krankheit bei Fr. Nietzsche", en: *Annali. Sezione Germanica. Studi Tedeschi*, XVII(2), pp. 73 - 108.
- SALAQUARDA, J. (1984). "*Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*" en: *Nietzsche Studien*, (13), pp. 18 ss.

- SALAQUARDA, J. (1978). "Nietzsche und Lange", en: *Nietzsche-Studien*, (7), pp. 236 - 253.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2009). "Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico", en: *Estudios Nietzsche* (9), pp. 105 – 112.
- MECA, Diego Sánchez (2000). "Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad", en: *Logos. Anales Del Seminario de Metafísica [Universidad Complutense de Madrid]* 33 (2), pp. 31-54.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (1). "Elisabeth Förster Nietzsche, «La enfermedad de Friedrich Nietzsche». Traducción, notas e informe bibliográfico sobre la enfermedad de F. Nietzsche", en: *Estudios Nietzsche*, (22), pp. 213 - 243.
<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi22.1561>
- SCHACHT, R. (1988). [Review of *Nietzsche: Life as Literature*, by A. Nehamas], en: *The Philosophical Review*, 97(2), pp. 266 – 270. <https://doi.org/10.2307/2185271>
- SCOLARI, P. (2022). "Enfermedad, sufrimiento, pensamiento. Nietzsche y la existencia humana", en: *Estudios Nietzsche*, (22), pp. 133 - 156.
<https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi22.14222>
- SCHUBERT, Axel (2004). "Die Genesung des Zarathustra – eine Epikrise", en: *Nietzscherforschung*, (11), pp. 255 - 277.
- SKOWRON, Michael (2008). "Nietzsches, Anti-Darwinismus", en: *Nietzsche-Studien*, (37), pp. 160-194.
- SOLIES, Dirk (2000). "Die Kunst – eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche", en: *Nietzscherforschung*, Band (5/6), pp. 151 - 162.

- SOOVÄLI, Jaanus (2009). "Was ist das souveräne Individuum?", en: *Nietzsche-Studien*, (38), pp. 477 - 485.
- STEGMAIER, Werner (2004b). "Philosophischer Idealismus und die ,Musik des Lebens. Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus". Nr. 372 der *Fröhlichen Wissenschaft*", en: *Nietzsche-Studien*, (33), pp. 90 -128.
- STEGMAIER, Werner (2008). "Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce homo*, Warum ich ein Schicksal bin¹)", en: *Nietzsche-Studien*, (37), pp. 62 - 114.
- STEGMAIER (1987). "Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution", en: *Nietzsche Studien*, (16), 264 - 287.
- STEGMAIER, Werner (1985). "Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit", en: *Nietzsche-Studien*, (14), 1985, pp. 69-95.
- STEGMAIER, Werner (1987). "Darwin, Darwinismus, Nietzsche, Zum Problem der Evolution", en: *Nietzsche-Studien*, (16), pp. 264 - 287.
- STEGMAIER, Werner (1992). "Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens: zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*", en: *Nietzsche-Studien*, (21), pp. 163-183.
- STIEGLER, Barbara (2003). "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la Biología", en: *Eidos*, (1). pp. 129 – 140.
- STINGELIN, Martin (2003). "*Nietzsche und die Biologie - Neue Quellenkritische Studien*", en: *Nietzsche-Studien*, (32), pp. 503 - 513.
- THURNHER, R. (1980). "Sprache und Welt bei F. Nietzsche", en: *Nietzsche Studien*, (9), pp. 38 – 60.

- VALADIER, Paul (1996). "Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche", en: *Laval théologique et philosophique*, 52(2), pp. 425 - 432.
- VEUILLE Y GAYON. (1992). "Darwin et l'après-Darwin, Histoire de l'hypothèse de sélection naturelle". Paris, Editions Kimé, p. 453. FF 250. ISBN 2-908212-14-5., *Journal of Evolutionary Biology*, Volume 6, Issue 1, 1 January 1993, Pages 143–145, <https://doi.org/10.1046/j.1420-9101.1993.6010143.x>
- VIESENTEINER, Jorge (2010). "Erlebnis (vivência): autobiografia ou autogenealogia? Sobre a «crítica da 'razão da minha vida'» em Nietzsche", en: *Estudos Nietzsche*, 1(2) , pp. 327 - 353.
- VIÑUELA VILLA, P. A. (2017). "Cuerpo, conciencia y voluntad en Nietzsche", en: *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, p.p. 163 – 172. <https://doi.org/10.6018/daimon/268731>
- WIELAND (1988). "La actualidad de la filosofía antigua", en: *Méthexis I*, Buenos Aires, pp. 3-16.
- WIENAND, Isabelle (2006). *Significations de la Mort de Dieu chez Nietzsche d'Humain, trop Humain à Ainsi parlait Zarathoustra*, Bern/ Berlín/ Bruxelles/ Frankfurt a. M./ New York/ Wien, Peter Lang.
- WISNEWSKI, J. Jeremy (2003). "Five Forms of Philosophical Therapy", en: *Philosophy Today*, 47(1), pp. 53 - 79.
- WOTLING, Patrick (2008b). "La Culture comme Problème. La Redetermination Nietzscheenne du Questionnement Philosophique", en: *Nietzsche-Studien*, (37), pp. 1 - 50.
- WOTLING, Patrick (2010a). "A Problemática da Civilização Contra a Problemática da Verdade. A Missão do Filósofo segundo Nietzsche", en: *Cadernos Nietzsche*, (26), pp. 13 - 34.

- ZUNJIC, S. (1987). “Begrifflichkeit und Metapher”, en *Nietzsche Studien*, (16), pp. 149 – 163.

Tesis

- BERRIOS GUAJARDO, Víctor (2015). *Retórica del cuerpo. Nietzsche y la escritura terapéutica*. Tesis para optar al título de doctor en filosofía. Universidad Complutense de Madrid.
- CANTO VERGARA, Rita (2015). *Filosofía y psicopatología: una aproximación crítica a los procesos enfermizos en la actualidad*. Tesis para optar al título de Doctorado en Filosofía. Universidad de Granada.
- FAUSTINO, Marta (2013). *Nietzsche e a grande saúde. para uma terapia da terapia*. Tesis para optar al título de Doctorado en filosofía. Universidad de Nova de Lisboa.
- GONZÁLEZ BISBAL, Sergio (2018). *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad*. Tesis para optar al título de Doctor en filología y filosofía. Universitat de les Illes Balears.
- IZQUIERDO SÁNCHEZ, Agustín (2002). *El concepto de cultura en Nietzsche*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid.