



# UNIVERSIDAD DE GRANADA

**Escuela Internacional de Posgrado**

**Máster Universitario en Filosofía Contemporánea**

**Trabajo de fin de máster**

Directora:  
Remedios Ávila Crespo

**Salud y pesimismo trágico**

**Un estudio de los escritos de Nietzsche del año 1886**

**Jorge Expósito Serrano**

Curso académico 2020 | 2021  
Convocatoria ordinaria

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD  
DEL TRABAJO FIN DE MÁSTER**

Considerando que la presentación de un trabajo hecho por otra persona o la copia de textos, fotos y gráficas sin citar su procedencia se considera plagio, el abajo firmante D. Jorge Expósito Serrano con DNI 77372546V, que presenta el Trabajo Fin de Máster con el título «Salud y pesimismo trágico. Un estudio de los escritos de Nietzsche del año 1886», declara la autoría y asume la originalidad de este trabajo, donde se han utilizado distintas fuentes que han sido todas citadas debidamente.

Y para que así conste firmo el presente documento en Granada a 10 de junio de 2021

El autor: Jorge Expósito Serrano

A Raquel y Vanessa,  
*l'alba dentro l'imbrunire.*

Hay quien ha sostenido que la rehabilitación solo es posible alterándose, pero olvidó que toda recaída es una desalteración, una vuelta al barro de la culpa. En efecto, somos lo más que somos porque nos alteramos, porque salimos del barro en busca de la felicidad y la conciencia y los pies limpios. Un recayente es entonces un desalterante, de donde se sigue que nadie se rehabilita sin alterarse. Pretender la rehabilitación alterándose es una triste redundancia: nuestra condición es la recaída y la desalteración, y a mí me parece que un recayente debería rehabilitarse de otra manera, que por lo demás ignoro.

Julio Cortázar, *Me caigo y me levanto*<sup>1</sup>.

---

1 En *La vuelta al día en ochenta mundos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, p. 39.

## Índice

Introducción: justificación, metodología y objetivos.....	1
1. Voluntad de poder, cuerpo y fisiología.....	6
1.1. La <i>seducción</i> del lenguaje.....	6
1.2. La voluntad según el cuerpo.....	10
1.2.1. La unidad de la voluntad como prejuicio.....	10
1.2.2. Voluntad y pluralidad del cuerpo.....	12
1.3. La vida como voluntad de poder: ontología de las fuerzas.....	16
1.4. Interpretar y evaluar: fisiología, psicología, genealogía.....	22
2. Síntoma y enfermedad.....	27
2.1. Pesimismo, romanticismo y decadencia.....	27
2.2. Wagner y Schopenhauer: malentendidos y desengaños.....	32
2.2.1. El romanticismo de Schopenhauer.....	33
2.2.1.1. Tres perspectivas sobre la tragedia: metafísica de lo bello, metafísica de artista y pesimismo dionisiaco.....	34
2.2.2. El romanticismo de Wagner.....	37
3. Autoterapia y convalecencia.....	42
3.1. El <i>gran desprendimiento</i> y el camino hacia uno mismo.....	42
3.2. <i>Enfermar a la manera de un espíritu libre</i> : la vida como experimento.....	45
3.2.1. Autoterapia antirromántica.....	50
4. Salud.....	55
4.1. La <i>gran salud</i> o la <i>εὐφορία</i> como condición del pesimista dionisiaco.....	55
4.1.1. Autodominio.....	57
4.1.2. Coraje.....	58
4.2. La embriaguez apolíneo-dionisiaca y el <i>gran estilo</i> .....	61
5. Conclusiones.....	66
5.1. Salud y terapia.....	66
5.2. Sobre la posibilidad de un pesimismo trágico.....	69
Fuentes.....	73
Bibliografía.....	74

## Introducción: justificación, metodología y objetivos

Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* – este fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro<sup>2</sup>.

El presente trabajo trata de este largo ejercicio en el que Nietzsche se considera maestro. Preguntarnos por él nos permitirá explorar la evolución intelectual de este filósofo, tomando como eje de referencia su propio tránsito desde un pesimismo romántico (*enfermo*) hasta un pesimismo dionisiaco (*sano*). Tal es nuestro objetivo general: comprender por qué Nietzsche entiende su filosofía como conquista de la salud.

El interés de esta cuestión es múltiple. Por un lado, la actualidad de Nietzsche es indiscutible, no solo por la profundidad y la relevancia de las problemáticas que abarca, sino porque la contemporaneidad filosófica (desde su muerte hasta nuestros días) no puede entenderse sin hacer referencia a su pensamiento —pensamiento que, además, desborda el ámbito de la filosofía—. Por otro lado, la dimensión terapéutica de la filosofía, que puede remontarse al menos hasta Platón, continúa suscitando el interés de filósofos primera línea (Hadot, Foucault, Nussbaum, etc.) y también de quien escribe estas líneas.

Este trabajo de fin de máster pretende, por tanto, adentrarse en el pensamiento de Nietzsche con esa *lentitud* que él mismo recomendaba insistentemente<sup>3</sup>. La centralidad de la cuestión de la *salud* nos permitirá además establecer una base sólida desde la que emprender posteriores investigaciones, dentro y fuera de la filosofía de Nietzsche. Asimismo, el tema elegido nos ofrece la

---

<sup>2</sup> *Ecce homo*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, «Por qué soy tan sabio», §1, pp. 31-2.

<sup>3</sup> Véase, por ejemplo, *Aurora*, Tecnos, Madrid, 2017, Prólogo, §5, pp. 48-9.

oportunidad de pensar nuestro presente y sus patologías a partir del diagnóstico crítico que Nietzsche hizo de su tiempo y del *desierto* que vendría tras él.

Para este propósito, estudiaremos los textos que Nietzsche escribe en el año 1886. Esta elección, lejos de ser arbitraria, obedece al convencimiento de que dicho año constituye un punto de inflexión decisivo en su pensamiento, de que en estos escritos se refleja una toma de conciencia respecto a lo que ha sido su vida y su filosofía hasta el momento y se apuntan los temas que ocuparán su obra posterior. Tal es nuestra hipótesis: que estos textos —especialmente los prólogos—, pueden entenderse como una autobiografía intelectual condensada, en la que nos dice de dónde viene y adónde va, qué ha dejado en el camino y qué ha ganado. Asimismo, como ha sostenido Marina Silenzi recientemente<sup>4</sup>, la lectura intertextual de estos prólogos nos permite reconstruir el concepto de salud y enfermedad que Nietzsche mantendrá hasta el final de su vida.

Signo de esta madurez es, por ejemplo, el hecho de que sea en este año cuando aparece el primer esbozo de ese proyecto que, como tal, nunca vería la luz: *La voluntad de poder*, la obra magna que debía condensar la filosofía de Nietzsche. Pero además, encontramos en Nietzsche una expresa voluntad de «desprenderse» de una etapa y hacerse entender<sup>5</sup>, o mejor, de prevenir posibles malentendidos en torno a su persona y su obra en conjunto, adelantando en cierto modo lo que haría años más tarde en *Ecce Homo*. Por esta razón, realiza el esfuerzo de conseguir los derechos de publicación de sus primeros libros (entonces en manos de Schmeitzner, con quien tiene diversas desavenencias) y decide publicar nuevas ediciones con su antiguo editor, E. W. Fritsch, redactando para ellas nuevos prólogos en los que hace un balance crítico (intelectual y biográfico) de su

---

4 Silenzi, M., «Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie», *Nietzsche-Studien*, vol. 49, no. 1, 2020, pp. 1-28. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2020-0001>

5 Vermal, J. L., «Prefacio» a *La gaya ciencia*, en Sánchez Meca, D. (ed.), *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*, Tecnos, Madrid, 2014, p. 707.

trayectoria desde el punto de vista privilegiado de quien es consciente de su posición actual y su proyecto filosófico futuro<sup>6</sup>.

Así, entre el verano y otoño de 1886 redactará el *Ensayo de autocrítica* que añadirá a la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia* (inicialmente publicada en 1872) y los prólogos a las segundas ediciones de las obras de su «periodo ilustrado»: los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano* (1876 y 1879), *Aurora* (1881), y *La gaya ciencia* (1882). Por otro lado, durante este año publica el quinto libro de *La gaya ciencia* y concluye la redacción de *Más allá del bien y del mal*, obras que enmarcan su escrito central, *Así habló Zaratustra*, —desarrollado en concepto lo que allí se encontraba como símbolo<sup>7</sup>— y que anteceden a *La genealogía de la moral* —obra que comienza a redactar ese mismo verano de 1886 y que concibe como desarrollo directo o aplicación de lo teorizado en *Más allá del bien y del mal*—. Por ello, estos libros —que constituyen toda una crítica a la modernidad y, en especial, a la moral— han resultado esenciales para entender todo lo que en los prólogos se encuentra condensado.

Además de los textos mencionados, la interpretación que aquí se presenta se apoya necesariamente en otras obras de Nietzsche —especialmente *Así habló Zaratustra* y algunos fragmentos póstumos de la época que tratamos—, así como en diversos estudios y artículos que han sido de inestimable ayuda —entre los que destacan los de Gilles Deleuze, Diego Sánchez Meca, Manuel Barrios y, sobre todo, Remedios Ávila, a quien también deseo agradecer sinceramente la dirección de este trabajo y su inestimable apoyo personal—.

Así pues, el objetivo principal de este trabajo es mostrar cómo estos textos, considerados conjuntamente, ofrecen un relato pormenorizado de la transición que va desde el pesimismo

---

6 Safranski, R., *Nietzsche. A philosophical biography*. Granta Books, Londres, 2002, pp. 283-4.

7 Sánchez Pascual, A., «Introducción», en Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 2019, p.12.



romántico de su juventud (influenciado por Schopenhauer y Wagner) hasta el pesimismo dionisiaco o trágico de su madurez. Además —y esto es fundamental—, nos proponemos subrayar que esta transición, desde la óptica psicológica y fisiológica que caracteriza la filosofía nietzscheana, debe entenderse como un proceso de curación, que va de la *enfermedad* a la *salud*.

De este modo, nuestro estudio pretende poner de manifiesto las líneas generales que dibujan la compleja evolución intelectual de Nietzsche, atendiendo fundamentalmente tanto a (1) la dimensión terapéutica de la filosofía que se encuentra en su obra, como a (2) la autocrítica que el propio filósofo plantea en la misma. Esto último nos llevará a tratar a lo largo de nuestro trabajo, entre otros temas, el de la identidad, mostrando la relación existente entre la conquista de la salud y la conquista de uno mismo (*llegar a ser lo que se es*).

El marco conceptual que nos permitirá llevar a cabo estos objetivos ocupa la primera parte de nuestra investigación. Comenzando por una reflexión en torno al lenguaje, nos adentraremos en la crítica de los conceptos de voluntad y sujeto como entidades unitarias, crítica que —siguiendo el «hilo conductor del cuerpo»— abre paso a una nueva consideración dinámica y plural de la realidad: la vida como voluntad de poder. Se revela igualmente crucial aquí el análisis del concepto de fuerza, ya que nuestro propósito es mostrar cómo la ontología fundamenta la concepción nietzscheana de la filosofía como arte de evaluar e interpretar la relación entre cuerpo y valor, entre voluntad de poder y cultura. En definitiva, se trata aquí de aclarar el sentido de la *fisiología*, ya que la distinción entre *salud* y *enfermedad* es el eje clave de nuestro estudio.

Aplicando este marco conceptual, en la segunda parte, nos ocuparemos del diagnóstico crítico del pesimismo romántico que Nietzsche realiza como *psicólogo* y *fisiólogo*, lo que nos internará en una discusión (en gran medida estética) con Schopenhauer y Wagner, a quienes considera románticos por excelencia. Esta discusión nos permitirá poner de manifiesto de qué

manera Nietzsche se desliga de algunas de sus tesis de juventud al tiempo que reivindica la validez de otras.

La tercera parte comprende el largo camino que media entre la salud y la enfermedad, y en ella explicaremos cómo Nietzsche se cura a sí mismo de la enfermedad del romanticismo. El protagonista indiscutible aquí es la figura del *espíritu libre*, caracterizado por su honestidad, su inmoralismo, su gaya ciencia y una rigurosa disciplina o ascética por la que su vida será entendida como ensayo o experimento, con los peligros que ello conlleva.

La parte final está dedicada al concepto de *gran salud*, concretamente, a mostrar que esta salud es el presupuesto fisiológico del pesimista dionisiaco y la condición que posibilita la transvaloración de todos los valores, pues sin ella no es posible la afirmación trágica del devenir (el *eterno retorno*), afirmación que requiere al menos dos virtudes: coraje y autodominio. Además, nos preguntaremos cómo se refleja esta salud en el artista dionisiaco (o del *gran estilo*) a través del concepto de embriaguez, lo cual nos llevará a reflexionar sobre la libertad, tanto en el ámbito estético como ético.

A modo de conclusión, examinaremos el concepto de salud y terapia que se deriva de lo anteriormente expuesto, y defenderemos la viabilidad de la propuesta de Nietzsche de un pesimismo trágico, refiriéndonos brevemente a Spinoza.

A la luz de estas consideraciones, creo, se hará evidente la importancia del tema que nos ocupa, dada su centralidad en la filosofía nietzscheana, así como la necesidad de un estudio exhaustivo de los textos de 1886, año crucial en su vida y su pensamiento. Además, creo que recorrer junto a Nietzsche este camino hacia la salud nos ofrecerá una interesante panorámica de sus ideas.

## 1. Voluntad de poder, cuerpo y fisiología

Mis objeciones contra la música de Wagner son objeciones fisiológicas: ¿para qué disfrazarlas todavía bajo fórmulas estéticas?<sup>8</sup>

### 1.1. La *seducción*<sup>9</sup> del lenguaje

Como punto de partida, conviene exponer una de las tesis fundamentales desarrolladas en *Más allá del bien y del mal*, que puede formularse de la siguiente manera: los prejuicios metafísicos de los filósofos tienen su origen en los prejuicios morales propios de un tipo de vida que —mediante la gramática y el lenguaje— proyecta sobre la realidad su forma de valorar.

No podemos dejar de subrayar aquí la importancia que, como presupuesto esencial, tienen las consideraciones de Nietzsche en torno a la génesis y naturaleza de lenguaje. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) Nietzsche había afirmado que entre las palabras y las cosas existía un abismo insalvable, en virtud de un doble proceso de metaforización por el cual se equiparan realidades de muy distinta categoría<sup>10</sup>. Este proceso consiste en la igualación (primera metáfora) entre un «impulso nervioso» —algo físico— y la sensación que provoca —la «imagen»—. La imagen es a su vez equiparada a un «sonido», a una palabra que la designa (segunda metáfora). Y no solo eso: además esta palabra se generaliza al hacer de ella un «concepto», usándose para englobar un conjunto de experiencias que, a pesar de su semejanza, son inevitablemente singulares, diferentes.

---

8 Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ed. cit., §368, p.882.

9 Como señala Sánchez Pascual en su traducción, en alemán «*Verführung*» (seducción) viene de «*Verführen*» (desencaminar, llevar por caminos errados). Anotamos por nuestra parte que en español ambos significados permanecen unidos en la etimología latina de la palabra, formada por el prefijo separativo *se-* y *ducere* (guiar, conducir) —del que también proviene «educar» (encaminar)—. Más allá de la curiosidad, este apunte etimológico nos ayuda a comprender el preciso sentido en que Nietzsche afirma que el lenguaje nos seduce.

10 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 26-7. (Véase también: Aspiuza, J. «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». *Estudios Nietzsche*, 12 (2012), pp. 13-24.)

Por otro lado, también consideraba Nietzsche en dicho escrito que el lenguaje surge de la necesidad de establecer «una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria»<sup>11</sup> que permita la vida en común, es decir, que el lenguaje sería una entre las muchas adaptaciones desarrolladas por el intelecto para la conservación de ese ser tan frágil que es el hombre, que necesita comunicarse con los demás (y consigo mismo) para sobrevivir.

Estas dos ideas —el origen metafórico del lenguaje y su relación con la conservación de un pueblo— son retomadas por Nietzsche en los escritos de 1886 y juegan un papel importante en la cuestión que nos ocupa. Notemos que de lo anterior se sigue la imposibilidad de una comunicación total o perfecta, pues las palabras y los conceptos son generalizaciones de experiencias siempre individuales y diferentes. No obstante, la comunicación tiene lugar, siendo más o menos efectiva según el grado de similitud de las experiencias a las que refieren las palabras, es decir, que para entendernos hace falta una vivencia *común* con el otro<sup>12</sup>, y nos entenderemos tanto mejor cuanto más semejantes sean nuestras sensaciones. Esto tiene dos implicaciones destacables. (1) Las vivencias más comunes, las que más se repiten en un mismo individuo y en sus semejantes, son por ello las que mejor se entienden, las que crean consenso y vinculan a la gente con mayor facilidad. De estas vivencias provendrán los *prejuicios populares* de los que hablaremos enseguida. (2) La comunicación es más efectiva entre quienes pertenecen a un mismo pueblo, pues se enfrentan a las mismas condiciones de supervivencia, esto es, deben afrontar las mismas necesidades y compartirán consecuentemente una forma de sentir y valorar, de jerarquizar los bienes y los males —lo importante, lo útil, lo necesario, etc. y lo que se debe evitar—. En otras palabras: se entienden mejor quienes comparten una *moral*.

---

11 *Loc. cit.*, p. 24.

12 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §268, pp. 288-90: «Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. Para entenderse unos a otros no basta ya con emplear las mismas palabras: hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas, hay que tener en definitiva, una experiencia *común* con el otro [...]».

Añadamos aún otra idea. Nietzsche conjetura que el hombre no tendría conciencia de no haberse visto forzado a crear un lenguaje que le permitiera asociarse con otros para suplir su natural indigencia<sup>13</sup>. Para ello parte del hecho de que la vida es posible sin conciencia —que es posible y que tiene lugar (tanto en el hombre como en otros animales) un sentir, querer, actuar, no consciente—. La conciencia debió entonces surgir bajo la presión de una necesidad determinada. Y teniendo en cuenta que para comunicarse un individuo tiene que previamente entenderse a sí mismo en alguna medida —«saber» lo que necesita, lo que siente, lo que piensa— la conciencia debe haber nacido subordinada a esa necesidad de comunicación, que, a su vez, obedece al instinto gregario. En consecuencia, de la variedad de experiencias que constantemente se producen en los individuos, las que llegan a hacerse conscientes son aquellas que pueden traducirse en palabras, expresarse en términos medios, comunes, comprensibles, en los que lo singular se ha sacrificado por la utilidad.

Esta vinculación entre la necesidad de comunicación y el pensamiento consciente a través del instinto gregario nos permite plantear una primera aproximación a la fisiología: el lenguaje y la gramática remiten a las necesidades de un tipo de vida concreto, el más común dentro de un pueblo, que comparte una determinada moral: «el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos»<sup>14</sup>. Y el «hechizo invisible» al que aquí se refiere Nietzsche es ese que empuja al pensamiento a discurrir por los cauces establecidos por el lenguaje y la gramática, haciendo, por ejemplo, que las lenguas que comparten funciones gramaticales idénticas den lugar a sistemas filosóficos equivalentes. De modo que el pensar que no repara en esta *seducción* remitirá inevitablemente a esa «antiquísima economía global del alma de la cual habrían brotado los conceptos»<sup>15</sup>, esto es, a unas condiciones fisiológicas y a la moral que surge de ellas.

---

13 *La gaya ciencia*, §354, pp. 868-9. Véase también Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos: vol. IV* (Sánchez Meca, D., ed.), Tecnos, Madrid, 2008, Otoño de 1885-Otoño de 1886, frgto. 2[95], p. 104.

14 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §20, p. 53.

15 *Ibid.*

En suma, esta forma de pensar popular o «*vulgar*»<sup>16</sup> está caracterizada por el olvido inconsciente de la naturaleza metafórica del lenguaje o del carácter ficticio de los conceptos lógicos, prejuicio por el cual da por sentado que existe una correspondencia absoluta entre el lenguaje y la realidad, que esta funciona como funcionan nuestros conceptos y que, por ende, podemos comprenderla:

*Nosotros* somos lo únicos que hemos inventado las causas, la sucesión, la reciprocidad, la relatividad, la coacción, el número, la ley, la libertad, el motivo, la finalidad; y siempre que a este mundo de signos lo introducimos ficticiamente y lo entremezclamos, como si fuera un «en sí», en las cosas, continuamos actuando de igual manera que hemos actuado siempre, a saber, de manera *mitológica*.<sup>17</sup>

Por estas razones considera Nietzsche que la gramática es la metafísica del pueblo, que nos *seduce* o engaña, y que la filosofía dogmática se ha construido generalizando o exagerando estas supersticiones<sup>18</sup>. Y, por eso, una *filosofía del futuro* debe tener como preludeo el desvelamiento de estos prejuicios y como presupuesto el *perspectivismo*, esto es, reconocer «que el mundo del que podemos ser conscientes es solo un mundo de superficies, de signos», que nace de una «gran y radical corrupción, falsificación, superficialización y generalización»<sup>19</sup>. Notemos que esta filosofía del futuro ni reniega místicamente del lenguaje ni busca una realidad más allá de la propia perspectiva. Ambas alternativas carecen de sentido, pues toda vida se basa en apreciaciones y apariencias superficiales a las que el hombre, en principio<sup>20</sup>, no puede renunciar (como son los juicios sintéticos a priori o ficciones lógicas como la identidad<sup>21</sup>). Se trata entonces de admitir la no-verdad como condición de la vida, y liberarnos consecuentemente de la seducción de las palabras

---

16 *Op. cit.*, §268, p. 290.

17 *Op. cit.*, §21, p. 55.

18 *Cf. op. cit.*, Prólogo, p.24.

19 *La gaya ciencia*, ed. cit., §354, p. 869.

20 Pero quizá el superhombre sí pueda vivir sin estas ficciones. Sobre esta cuestión véase Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada, 1986, pp. 282-3

21 A este respecto, puede verse: *La gaya ciencia*, ed. cit., §374, p.888, o *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§4, 11, 16 o 34, pp. 31, 39-42, 46-7 y 74-77.

(¡no de las palabras mismas!<sup>22</sup>): desvelar de qué manera la *fe* en ellas se traduce en prejuicios metafísicos y explorar lo que queda cuando estos prejuicios se disipan.

Desde este esquema nos proponemos a continuación entender la crítica del concepto de voluntad que Nietzsche realiza y la concepción alternativa que propone.

## 1.2. La voluntad según el cuerpo

### 1.2.1. La unidad de la voluntad como prejuicio

La creencia en la unidad de la voluntad, junto a la creencia en la que arraiga —la unidad e identidad del yo— son casos paradigmáticos de los prejuicios metafísicos a los que nos venimos refiriendo, que obedecen en última instancia a un prejuicio moral que se perpetúa gracias al lenguaje.

En Schopenhauer encuentra Nietzsche este prejuicio en su máxima expresión, ya que para este la voluntad —el hecho de que «yo quiero»— es lo mejor conocido para el hombre, una certeza inmediata que tenemos por ser un cuerpo. Pues, según Schopenhauer, el cuerpo no solo es un objeto entre objetos, que conocemos como *representación*, sino también un objeto inmediatamente conocido, vivido a través de las dos afecciones básicas de la voluntad, el placer y el dolor<sup>23</sup>. Además, llega a afirmar que entre la volición y la acción no hay una relación de causalidad, sino que el acto de querer y la acción del cuerpo son lo mismo, aunque desde puntos de vista diferentes (*voluntad y representación*, respectivamente)<sup>24</sup>. Y es tal la certeza que confiere a esta identidad entre cuerpo y voluntad que la denomina «la verdad por antonomasia», y parte de ella para afirmar, por analogía, que el mundo es *voluntad*<sup>25</sup>.

---

22 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §34, pp. 74-77: «¿Es que no está permitido ser ya un poco irónico con el sujeto, así como con el predicado y el complemento? ¿No le sería lícito al filósofo elevarse por encima de la credulidad en la gramática? Todo nuestro respeto por las gobernantas: ¿mas no sería hora de que la filosofía apostatase de la *fe* en las gobernantas?» (la cursiva es nuestra).

23 Cf. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, §18, pp. 151 y ss.

24 *Loc. cit.*, p.153.

25 Cf. *op. cit.*, §19, pp. 155 y ss.

También Nietzsche toma el cuerpo como punto de partida en su análisis de la voluntad, pero desde una posición opuesta y crítica con la de Schopenhauer, según la cual el cuerpo es un campo de fuerzas, una pluralidad de instintos, afectos y pulsiones que se superponen y luchan por dominar.

Frente a Schopenhauer (y, en general, frente a «los filósofos»), Nietzsche niega el carácter simple y originario de la voluntad, o mejor, pone de manifiesto que esta simplicidad, unidad o inmediatez es una apariencia: la volición, como el cuerpo, es algo plural, *complicado*, «que solo como palabra forma unidad, y justo en la *unidad* verbal se esconde el prejuicio popular que se ha adueñado de la exigua cautela de los filósofos»<sup>26</sup>. Bajo esta unidad verbal ficticia («yo quiero») se engloban una serie de estados y procesos distintos que remiten al cuerpo, entre los cuales hay, en primer lugar, una pluralidad de sentimientos: el sentimiento del estado actual que se quiere cambiar, del nuevo estado al que se tiende, el sentimiento de la tensión y el dinamismo propio del querer... Además, la voluntad es indisociable de un pensamiento o valoración que dicta lo que es necesario, lo que «se quiere». Pero, sobre todo, la voluntad es un *afecto*, el mandar de una fuerza que vence la resistencia de otras fuerzas que obedecen. Y, precisamente, en tanto experimentamos el mandar y el obedecer, —en tanto conocemos los sentimientos de resistencia y coacción que junto al placer del obrar siguen a la voluntad— creemos erróneamente que ambas cosas se atribuyen a una misma entidad —a un yo idéntico que actúa como sujeto, cuya volición es causa de la acción y esta un efecto necesario de aquella— o que ambas son, con Schopenhauer, una misma cosa desde perspectivas distintas.

Para Nietzsche este último razonamiento es erróneo al menos por dos razones. Por un lado, se asume (siguiendo un hábito gramatical) que debe haber un sujeto unitario que permanece inmutable y del cual se predica el querer y el obrar. Pero esto no es más que una interpretación, un añadido al proceso que acabamos de describir, que no forma parte de él<sup>27</sup>. Por otro lado, «causa» y

<sup>26</sup> *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §19, p.49.

<sup>27</sup> *Cf. Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §17, pp. 48-9.



«efecto» son conceptos puros, ficciones convencionales mediante las cuales entendemos el mundo pero que no le pertenecen esencialmente, y, en consecuencia, no lo explican por sí mismas<sup>28</sup>. Pero aquí causa y efecto se han introducido de manera *mitológica* en ese supuesto sujeto unitario y se ha asumido que residen en él mismo, es decir, que el yo es *causa sui* —lo cual para Nietzsche es un absurdo lógico<sup>29</sup>—.

Este modo de pensar —que toma la voluntad como una certeza inmediata, que afirma su unidad y la relaciona causalmente con la acción— obedece en última instancia a un prejuicio moral. Considerarse uno mismo *causa sui* afirmando la «libertad de la voluntad» es propio de un tipo de vida que quiere ser responsable único de sus acciones, ya sea para reclamar su mérito o para cargar con toda su culpa, descargando de ella a Dios, al azar, a los antepasados o a la sociedad. Inversamente, quien cree en la «voluntad no libre» lo hace desde una profunda debilidad, en tanto siente que toda su acción es fruto de la coacción o la necesidad, que es incapaz de guiarla en cualquier sentido, y por ello no puede (no *quiere*) asumir responsabilidad alguna<sup>30</sup>. En suma, hablar de una voluntad libre o no libre, partiendo de los mencionados prejuicios, carece de sentido: la voluntad es fuerte o débil, según pertenezca a una fuerza que manda u obedece. Profundizaremos en esta tesis más adelante.

### 1.2.2. Voluntad y pluralidad del cuerpo

Ahora bien, si no somos ese sujeto que permanece idéntico a sí mismo, que quiere y obra en consecuencia, de manera unitaria, ¿cómo entender *qué* somos desde una perspectiva más honesta, que reconozca sus límites y evite caer en prejuicios metafísicos? La propuesta de Nietzsche consiste

---

28 *Op. cit.*, §21, pp. 53-6.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

en comprender la aparente unidad del yo a partir de la multiplicidad del cuerpo, que es el «fenómeno más rico, más claro, más aprehensible»<sup>31</sup>.

Renunciar a esa vieja superstición que Nietzsche denomina «atomismo psíquico» —esta creencia en un yo o alma unitaria, indivisible, eterna (análoga al átomo substancial desde el que actúan las fuerzas físicas según postula innecesariamente el atomismo materialista)—, no implica, sin embargo, caer en la tentación naturalista o positivista de eliminar el yo, el alma, el espíritu o todo aquello que no sea mera materia<sup>32</sup>. Antes bien, la salida por la que opta Nietzsche es la de desligar estos conceptos del prejuicio metafísico (y moral) de una entidad sustancial idéntica a la que se referirían, y entenderlos como instrumentos del cuerpo, como un reflejo esta pluralidad en devenir que somos.

En *Así habló Zaratustra* encontramos una respuesta especialmente clara a la cuestión que planteamos al comienzo de este epígrafe, por lo que conviene que nos detengamos a exponerla. Allí se argumenta que la creencia en un mundo más allá de este y en un alma que pudiera sustraerse al cuerpo (que perteneciera a esos trasmundos y no a la *tierra*) tiene su origen en el desprecio del cuerpo: en el prejuicio moral que consiste en valorar el sufrimiento como una objeción contra el mundo tal y como es, y creer por ello que *debe* haber otro mundo mejor que justifique este<sup>33</sup>. No siendo entonces necesario postular un origen no terreno para el alma, Zaratustra enseña a continuación que somos cuerpo íntegramente, y que «alma» es tan solo una palabra para designar algo en el cuerpo<sup>34</sup>. El cuerpo es definido aquí como «una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor», es decir, un conjunto de fuerzas (instintos, afectos,

---

31 Cf. *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño de 1885-Otoño de 1886, frgto. 2[91], pp. 103 y Verano de 1886-Otoño de 1887, frgto. 5[56], p.161.

32 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §12, pp.42-3.

33 Cf. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Alianza Editorial, Madrid, 2018, «De los transmudanos», pp.74-77

34 *Loc. cit.*, «De los despreciadores del cuerpo», p.78. Véase también: Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 279-84.

pulsiones) en movimiento y continua lucha, de entre las cuales unas se imponen sobre las demás. En sentido estricto, el cuerpo no es una unidad, sino más bien una pluralidad unificada: lo que lo constituye es la relación particular que existe entre ciertas fuerzas. El cuerpo se identifica además con el sí-mismo o *Selbst*, el principio indiferenciado que cada uno es, al que pertenecen y sirven como instrumentos el *espíritu* —el yo, el alma— (nuestros pensamientos) y el *sentido* (nuestros sentimientos y sensaciones). Así, entre el yo consciente y el sí-mismo, entre alma y cuerpo, no hay oposición o heterogeneidad, sino una relación de subordinación y continuidad, en la que el yo — como ficción útil para la vida, como un desarrollo más de la vida orgánica— nos permite ordenar nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos para crecer: tanto el placer y el dolor que siente el yo como sus valoraciones o pensamientos son una creación del sí-mismo, una expresión de su voluntad<sup>35</sup>.

Pero esta voluntad no tiene que ver con la libertad o la responsabilidad moral de un sujeto unitario. Al atomismo psíquico y a la unidad de la voluntad, Nietzsche opone esta consideración del cuerpo o el sí-mismo como «estructura social de muchas almas», lo cual nos permite entender la voluntad como algo *complicado*: el afecto de dominio que se da entre unas que mandan y otras que obedecen dentro de ese conjunto de fuerzas en constante movimiento que somos<sup>36</sup>. De igual forma que no hay un yo idéntico, separado del cuerpo y al cual se refieran nuestros pensamientos o experiencias, tampoco la voluntad puede entenderse como una realidad unitaria o algo «en-sí» que pertenezca a un yo<sup>37</sup>. La voluntad es un fenómeno plural: un *pathos* o afección de las fuerzas, que afectan y son afectadas por otras fuerzas.

---

35 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De los despreciadores del cuerpo», p. 80: «El sí-mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad».

36 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §19, p.52.

37 *Cf. Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño de 1885-Primavera de 1886, frgto. 1 [62], p. 55 :«"Voluntad" — una falsa cosificación».

Antes de profundizar en este concepto de fuerza, apuntemos otra idea sobre la voluntad: que es *voluntad de poder*. Sobre el modelo del cuerpo al que acabamos de referirnos, Nietzsche considera que lo que el sí-mismo quiere es «ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor», y esta «voluntad fundamental del espíritu»<sup>38</sup> se manifiesta como una tendencia al crecimiento, a *incorporar* a sí mismo lo ajeno. ¿Cómo? Simplificando lo complejo, asemejando las experiencias nuevas a lo ya conocido, creando nuevas configuraciones, atendiendo a algunos aspectos de la realidad e ignorando otros, etc.<sup>39</sup> El espíritu actúa así como un «estómago»<sup>40</sup>, que *digiere* el mundo para que pueda ser asimilado por el sí-mismo, que quiere *crecer*. Y si el sí-mismo o el cuerpo es una pluralidad de fuerzas en relación, el crecimiento se experimentará como «*sentimiento de la fuerza multiplicada*»: un cuerpo cuya fuerza afecta a (y es afectada por) más fuerzas es un cuerpo que *puede más*, que extiende su dominio sobre las fuerzas que lo rodean al incorporarlas a la complicada relación de mando-obediencia que él es, no eliminándolas sino imponiéndoles un sentido propio, subyugándolas. Crecer equivale, por tanto, a *dominar*. Y esta intensificación del poder va acompañada del placer característico del volente: el placer de la fuerza capaz de mandar y vencer las resistencias, así como el de las *subalmas* que, dentro de la estructura social de afectos que es el cuerpo, sirven a esa fuerza y se entregan a algo superior, más fuerte<sup>41</sup>. Pero placer y dolor son solo sensaciones derivadas de esta forma de afecto más básica que es la voluntad de poder. Toda sensibilidad es desde este punto de vista una manifestación de la voluntad

---

38 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §230, pp. 220-23. Para evitar confusiones, debemos advertir que en este párrafo «ese algo imperioso que el pueblo llama "el espíritu"» es el *sí-mismo*, mientras que Nietzsche utiliza en el mismo texto, sin comillas, *espíritu* en el sentido específico que le hemos dado antes: el sí-mismo es lo que quiere dominar y crecer, y para ello «compara, subyuga, conquista, destruye» sirviéndose del espíritu (*Geist*) y del sentido (*Sinn*). Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De los despreciadores del cuerpo», p.79.

39 Más abajo entenderemos este proceso como *interpretación*.

40 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §230, pp. 220-23. Véase también *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De las tablas nuevas y las viejas», §16, pp. 336-7.

41 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §19, p.52. y *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la superación de sí mismo» p.199.

de poder, entendida como afectividad, poder de afectar y ser afectada una fuerza, de entrar en relación con otras<sup>42</sup>.

Resumiendo, a la pregunta *qué somos* podemos responder: somos un cuerpo, una multiplicidad de voluntades de poder, una formación de dominio que se da entre una pluralidad de fuerzas relacionadas.

### 1.3. La vida como voluntad de poder: ontología de las fuerzas

A partir de esta concepción del cuerpo que venimos exponiendo, Nietzsche desarrolla el concepto de fuerza y lo extiende al mundo, planteando la hipótesis de que todo lo que existe —la *vida*, que abarca tanto lo orgánico como lo inorgánico— debe entenderse también como voluntad de poder<sup>43</sup>. Realiza así una analogía similar a la que planteaba Schopenhauer: si este consideraba que el doble conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo (como voluntad y como representación) nos permite suponer que el resto de objetos (conocidos por nosotros solo como representación) deben también ser en su esencia más íntima voluntad<sup>44</sup>, ahora Nietzsche, partiendo de que la única realidad que nos está dada es la de nuestro cuerpo, plantea la posibilidad de concebir el mundo como «algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos»<sup>45</sup>, es decir: como una pluralidad de fuerzas dotadas de una voluntad de poder.

Contra lo que pudiera parecer, esto no significa partir de la certeza inmediata del cuerpo (como propone Schopenhauer), pues no existe tal certeza: para Nietzsche, como hemos visto, lo que se hace consciente —todo pensamiento, sentimiento, etc.— es una simplificación de una compleja lucha de fuerzas. Seguir «el hilo conductor del cuerpo» quiere decir precisamente ver «el mundo

---

42 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1998, pp. 90-1.

43 Cf. Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 279-88.

44 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §19, p.157.

45 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §36, pp. 77-9.

desde dentro»<sup>46</sup>, partiendo de que lo que conocemos son *solo* manifestaciones de la multiplicidad de fuerzas que subyacen a él, al igual que solo se nos presentan a la conciencia los síntomas de una determinada relación de dominio entre los afectos que conforman nuestro cuerpo<sup>47</sup>.

No obstante debemos también advertir contra interpretaciones metafísicas (substancialistas) de la voluntad de poder, ya que esta hipótesis no supone una esencia oculta de las cosas, un «en-sí» o un «ser verdadero». Al contrario, concebir la vida como voluntad de poder es ser coherente con el perspectivismo y afirmar que todo acontecer es ya apariencia, *interpretación*. Como indica Vermal, el mundo como voluntad de poder es «un mundo radicalmente no substancial», en el que no cabe hablar de «cosas en sí» o «entes», pues el concepto mismo «cosa» o «unidad» es una ficción, una interpretación de una voluntad que se impone<sup>48</sup>. En su lugar, una interpretación más adecuada — pero al fin y al cabo, una interpretación<sup>49</sup>— es la que comprende todo lo existente en términos de fuerzas y configuraciones de poder, tal y como explicamos a continuación.

Deleuze ha estudiado detenidamente<sup>50</sup> de qué manera entiende Nietzsche el cuerpo como una pluralidad de fuerzas *distintas*, irreductibles, que no pueden subsumirse en una fuerza resultante de su adición, como se haría, por ejemplo, al aplicar las leyes de Newton en un problema de física elemental. Con este modelo, la ontología de las fuerzas nietzscheana se opone tanto al mecanicismo como al atomismo. Que las fuerzas nunca se anulen mutuamente, sino que mantengan siempre su diferencia y pluralidad a pesar de la relación de mando-obediencia que entre ellas se da, implica

46 Cf. Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid, 2005, pp. 124-5.

47 Cf. *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Verano de 1886-Otoño de 1887, frgto. 5[56], p.161: «Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad. El fenómeno del cuerpo es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: anteponerlo metódicamente, sin decidir nada sobre su significado último». Véase también el frgto. 1[61], p. 53.

48 Vermal, J. L., «Introducción» en Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., pp. 16-8. Véase también *op. cit.*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, frgts. 2[148] y [149], pp. 122-3.

49 Sin profundizar en esta cuestión, indicaremos al menos que Nietzsche insiste constantemente en la insuficiencia de la física a la hora de comprender en qué consisten las fuerzas: las describe, las mide, pero no las *explica*. Frente a la interpretación científica/mecanicista, la hipótesis de la voluntad de poder da cuenta de la causalidad y acepta su propio estatus de interpretación (y por ello solo le es lícita a los más fuertes, los que no tienen necesidad de certezas). Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§14 y 22, pp.44-5, 56-7; o bien *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., frgts. 2[69] y 5[16], pp. 94-5 y 152.

50 Cf. *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., pp. 60 y ss.

negar (contra el mecanicismo) la posibilidad de un equilibrio estático, un estado de reposo absoluto: todo equilibrio es inestable, una configuración provisional que oculta una lucha interna —luego la realidad es esencialmente dinámica, *devenir*—. Pero esta concepción de las fuerzas implica también (contra el atomismo) negar la existencia de átomos o unidades materiales, sólidas, acabadas, permanentes, inmóviles<sup>51</sup>. Las unidades neutras movidas por fuerzas que postula el atomismo materialista son una cosificación, ficciones que hemos proyectado sobre el mundo para poder medirlo y comprenderlo, extrapolarlo esa unidad del concepto de sujeto del atomismo psíquico sobre el que ya hemos discutido. Eliminado este prejuicio quedan solo fuerzas, *quanta* (cantidades) *dinámicas de poder en relación de tensión*, definidas en cada momento por el efecto que producen y el efecto al que resisten, o sea, por su relación esencial (de *afectividad*) con los otros *quanta* que pugnan por imponerse<sup>52</sup>.

La irreductibilidad de las fuerzas según su diferencia de cantidad —el hecho de que no pueda establecerse una equivalencia entre ellas, un equilibrio en el que la diferencia se anule, sino que siempre haya una *dominante* (que *puede más*) y otra *dominada*— nos lleva a considerarlas también como cualitativamente distintas. La cualidad, como señala sutilmente Deleuze, reside justo en esa diferencia irreductible de cantidad, en aquello que es totalmente inigualable en el encuentro de dos fuerzas distintas<sup>53</sup>. La cualidad es pues inseparable de la cantidad, en tanto la fuerza se define siempre en relación a otras fuerzas, según su afección (recordemos: la voluntad de poder es un *pathos*).

---

51 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§12, 17, pp. 42-4 y 48-9.

52 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera 1888, frgto. 14[79], p.534: «Si no nos hubiéramos tomado a nosotros mismos por unas unidades, no habríamos formado jamás el concepto de «cosa». [...] Si eliminamos estos ingredientes: entonces no quedan ya cosas, sino *quanta* dinámicos en una relación de tensión con todos los otros *quanta* dinámicos: cuya esencia consiste en su relación con todos los otros *quanta*, en su «producir efectos» sobre éstos mismos — la voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un *pathos*, es el hecho más elemental, solo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...».

53 Cf. *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., pp. 64-6.

Desde el punto de vista de la cualidad, las fuerzas son *activas* o *reactivas*<sup>54</sup>. El sentido de las fuerzas activas es su autodespliegue, *ir hasta el final de lo que pueden*, crecer. Para ello subyugan, imponen formas, ordenan, transmutan: son fuerzas esencialmente *plásticas*, cuyo poder fundamental es el poder de transformar (el poder dionisiaco). Son las fuerzas activas las que encarnan un sí-mismo, las que dominan o movilizan (activan) al resto de fuerzas, imponiéndoles una dirección determinada, un *sentido*. De ahí que Nietzsche las llame también *nobles*, en tanto gobiernan o dirigen un cuerpo.

En cambio, las fuerzas que solo ejercen su poder al ser activadas son fuerzas reactivas, fuerzas que por sí mismas no son capaces de actividad propia, sino que necesitan ser dominadas para ejercer su poder —de ahí que sean *esclavas*: les corresponde servir a lo superior, a lo noble—. Lo propio de las fuerzas reactivas es entonces su conservación y la del cuerpo al que pertenecen. Bajo el mando de lo activo se encargan de las regulaciones que mantienen la vida en un cuerpo, de lo mecánico y lo utilitario (por ejemplo: la memoria, el hábito, la reproducción, la nutrición).

Esta incapacidad de actividad propia que caracteriza lo reactivo debe entenderse como *debilidad*, pero sin que esto implique que lo *débil* no pueda nada o que no pueda triunfar sobre lo *fuerte* (activo) —como de hecho ocurre: es el caso del triunfo de la moral de esclavos, del ideal ascético, de la mala conciencia—, pues independientemente de su cualidad, toda fuerza tiende al poder, a hacerse dominante. Ahora bien, las fuerzas reactivas no se hacen dominantes componiendo una fuerza mayor a la fuerza activa, sino separándola de lo que puede, impidiendo que despliegue su poder, *robándoselo*<sup>55</sup>. En este sentido, una fuerza activa separada de lo que puede, impotente, *deviene reactiva* e incluso se vuelve contra sí misma: invierte su poder en su propia disgregación.

---

54 Recogemos la interpretación de Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., especialmente pp. 61-4 y 84-7. Para un resumen de la lectura de Deleuze de la voluntad de poder y la salud, puede verse además: Lawton, P., «Nietzsche's Convalescence», *Philosophy Research Archives* 13 (1987), pp. 151-179.

55 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la superación de sí mismo» p.199: «Por caminos tortuosos se desliza lo más débil hasta el castillo y hasta el corazón del más poderoso – y le roba el poder». Véase también: *Humano, demasiado humano I*, en *Obras completas: Vol. III*, ed. cit., Prólogo, §6 y 7, p. 73 ( el «enigma de la separación»).



Subrayamos entonces que toda fuerza, activa o reactiva, es una manifestación de la voluntad de poder. Notemos que venimos diciendo «manifestación» o «expresión» porque no queremos confundir fuerza y voluntad, aunque sean inseparables. Como apunta Deleuze, *la fuerza es quien puede, la voluntad de poder es quien quiere*: la voluntad de poder no es algo que se predique de la fuerza —un añadido prescindible— ni algo idéntico a ella, sino un complemento interno, aquello por lo cual la fuerza entra en relación con otras fuerzas (relación por la que reciben su cualidad según su irreductible diferencia de cantidad)<sup>56</sup>. Aclaremos además que el poder no es algo que la voluntad quiere, sino lo que quiere *en* la voluntad, lo que la constituye, su naturaleza misma.

Consecuentemente, no debemos tampoco confundir las cualidades de la fuerza, activa o reactiva, con las de la voluntad de poder, *afirmativa* o *negativa*, a pesar de la afinidad que existe entre ambas. Un cuerpo en el que las fuerzas activas dominan sobre las reactivas es expresión de una *voluntad de poder afirmativa*, en tanto esas fuerzas lo hacen superarse sí mismo, para lo cual crea y destruye, impone orden y forma al caos que lo constituye y lo rodea. Esto equivale a afirmar la vida, pues lo que caracteriza la vida es el crecimiento y la expansión, no la autoconservación, que es tan solo una consecuencia indirecta de la voluntad de poder. Es más: lo propio de una voluntad de poder afirmativa —la que reina en la naturaleza— es la abundancia y el derroche, hasta el punto de sacrificar por ello la propia conservación<sup>57</sup>. El arte y el amor —y no la técnica y la violencia— son por tanto las formas más elevadas que toma esta voluntad: la afirmación por excelencia de un poder que se desborda a causa de su sobreabundancia (*Überfluss*), que quiere crear por encima de sí mismo<sup>58</sup>. Por estas razones, y como haremos explícito a lo largo de este trabajo, una voluntad de poder afirmativa es propia de un cuerpo *sano*.

---

56 No siendo esencial para nuestro tema esta cuestión (la voluntad de poder como elemento *genético y diferencial* de la fuerza), remitimos de nuevo a Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, ed. cit., pp.73-81.

57 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §13, p.44 y *La gaya ciencia*, ed. cit., §349, p.865.

58 Sobre esta problemática, véase el estupendo estudio de Manuel Barrios, *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, especialmente pp. 53-72. Véase también: *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera 1888, frgto.14 [120] p.559.

En cambio, un cuerpo *enfermo* o *decadente* es aquel en el que las fuerzas reactivas triunfan sobre las activas: la manifestación de una *voluntad de poder negativa*, que niega la vida, que se opone o no impulsa su crecimiento, una voluntad que no-quiere-ya, que es incapaz de crear, de superarse. La crítica del romanticismo que más adelante abordaremos nos permitirá analizar con detalle algunos de los muchos y muy diversos síntomas que delatan una voluntad de poder negativa; el desprecio del cuerpo al que nos hemos referido es un ejemplo.

Con esto llegamos a una última cuestión fundamental, y es que Nietzsche identifica vida y voluntad de poder a través del concepto de valor<sup>59</sup>. Ya hemos apuntado que la voluntad de poder se manifiesta como una tendencia al crecimiento que Nietzsche reconoce en todo lo vivo, pero esta tendencia de autosuperación está siempre orientada hacia una meta<sup>60</sup>, algo que se quiere y para lo cual se recurre a ciertos medios. Por ello, Nietzsche considera que la vida se opone a la indiferencia: vivir es evaluar, preferir, querer-ser-diferente<sup>61</sup>, y aquello que se valora en cualquier actividad de forma explícita o implícita —lo que se considera útil, bueno, deseable, difícil, necesario, etc. (y lo que no)— nos revela algo del tipo de vida que se esfuerza por conseguirlo, en tanto remite a una determinada voluntad de poder, a una determinada relación de mando-obediencia. En todo juicio de valor habla una voluntad de poder: *afirmativa* allí donde lo vivo quiere la superación de sí mismo (*Selbstüberwindung*), donde se arriesga por crecer, dándose un mandato que él mismo obedece; y *negativa*, allí donde carece de la fuerza suficiente para dictar sus propios valores y se limita a obedecer<sup>62</sup>.

---

59 Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 291-6.

60 Contra toda teleología, advertimos que esto no significa que haya fines en sí mismos en la naturaleza.

61 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §9, pp. 36-7.

62 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la superación de sí mismo», p.198-201.

#### 1.4. Interpretar y evaluar: fisiología, psicología, genealogía

Ya habíamos apuntado, como primera aproximación a la fisiología, que el lenguaje y la gramática remiten a las necesidades de un tipo de vida concreto, el más común dentro de un pueblo, que comparte una determinada forma de sentir y valorar (una moral). Ahora, la consideración de la vida como voluntad de poder nos permite dar un paso más en la comprensión de la fisiología, al poner en relación cuerpo y valor.

Como hemos expuesto, la hipótesis de la voluntad de poder nos presenta un mundo heraclíteo, en el que no hay «cosas en sí» o «seres verdaderos», o mejor, en el que la unidad de todo acontecer es una apariencia momentánea que hemos cosificado mediante el lenguaje y bajo la que subyace el juego de una multiplicidad de fuerzas en perpetua lucha y devenir, juego del que nosotros mismos formamos parte, es decir: un mundo en el que ni siquiera hay (a la manera kantiana, por ejemplo) un sujeto unitario cuyo entendimiento sea incapaz de acceder a la «esencia de las cosas». Esto es lo que quiere decir Nietzsche con esta sentencia que tan menudo (e interesadamente) encontramos descontextualizada: «no hay hechos, solo interpretaciones»<sup>63</sup>. Pues afirmar que la vida es voluntad de poder implica afirmar de forma simultánea e indisoluble (1) el carácter *interpretante* o perspectivista de toda existencia (vivir es valorar) y (2) el carácter *interpretativo* de todo acontecer (no hay hechos no interpretados)<sup>64</sup>. Lo que constituye cualquier acontecimiento es su *sentido* (la relación de fuerzas) y su *valor* (el tipo de voluntad de poder que domina). Pero sentido y valor dependen de quién interpreta, y quien interpreta es también la voluntad de poder, es decir, que el interpretar no puede ser otra cosa que un *pathos*, una forma de

---

63 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Final de 1886-Primavera de 1887, frgto. 7[60], p.222. Notemos que esta frase no fue publicada en vida por Nietzsche. La que sí publicó fue la que aparece en *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §108, p.125: «No existen fenómenos morales, sino solo una interpretación moral de los fenómenos...»

64 Cf. (1) *La gaya ciencia*, ed. cit., §374, p. 888 y (2) *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño de 1885-Primavera de 1886, frgto. 1 [115], p. 60.

afectar por la cual una voluntad de poder se adueña de una determinada configuración de fuerzas, la delimita y asimila, la ordena e *incorpora* a la relación de mando-obediencia que es<sup>65</sup>.

No habiendo una realidad en sí, tampoco podemos suponer una verdad entendida como adecuación entre sujeto y objeto o un significado que pertenezca esencialmente a los fenómenos. La verdad será siempre una *perspectiva*, no algo opuesto a la falsedad, sino una forma específica de error, una ficción útil para la vida que remite al intérprete que la necesita. Lo mismo ocurre con todo pensamiento o valoración en general, que deben ser entendidos como *síntomas*, una manifestación tanto de las fuerzas que en un instante dominan como de aquellas que resisten. La consciencia, tal y como la hemos caracterizado, es tan solo una superficie en la que los pensamientos parecen seguirse unos a otros de manera natural, lógica, pero esta conexión no es más que el reflejo del dinamismo propio de las fuerzas, de un cambio de la configuración de poder: «por debajo de cada pensamiento se esconde un afecto»<sup>66</sup>. Por ello puede Nietzsche decir que un pensamiento no viene cuando «yo» quiero, sino cuando «él» quiere, pues la consciencia, lejos de ser algo antitético a lo instintivo, es una expresión de los afectos, que actúa guiada por «exigencias fisiológicas» —o lo que es lo mismo, por valoraciones—, ya sea para conservar una determinada especie de vida (y este es el caso más común) o para hacerla crecer<sup>67</sup>.

Debemos destacar que Nietzsche establece así entre cuerpo y valor una relación de enorme importancia, tanto para el método como para el contenido de su filosofía:

Cuáles son los grupos de sensaciones que se despiertan rápidamente dentro de un alma, que toman la palabra, que dan órdenes: eso es lo que decide sobre la jerarquía entera de sus valores, eso es lo que en última instancia determina su tabla de bienes. Las valoraciones de un hombre delatan algo de la *estructura* de su alma y nos dicen en qué ve esta sus condiciones de vida, sus auténticas necesidades.<sup>68</sup>

---

65 Cf. *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño de 1885-Otoño de 1886, frgto.2 [151] y Sánchez Meca, D., «Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico». *Estudios Nietzsche*, 9 (2009), pp. 117 y ss.

66 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño de 1885-Primavera de 1886, frgto. 1[61] p. 53.

67 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§3, 4 y 17 pp. 30-1, 48.

68 *Op. cit.*, §268, pp. 289-90.

Entender la filosofía como el difícil arte de *interpretar* y *evaluar* esta relación entre cuerpo (voluntad de poder) y valor es lo que la define como *fisiología*, *psicología* y *genealogía*.

Que los valores tengan su origen en el cuerpo implica que, por extensión, todos los ámbitos de la cultura —el conocimiento, el arte, la moral, la religión— deben ser también leídos como un lenguaje cifrado del cuerpo, el «producto de la acción interpretativa y valorativa propia de una determinada configuración de instintos y de afectos descriptible en términos de fisiología», es decir, como síntomas de salud o de enfermedad<sup>69</sup>.

Pues bien: en tanto todo valor remite a un cuerpo concreto o a un *tipo* (el que busca la verdad, el que quiere tranquilidad, etc.), el filósofo del futuro debe ser psicólogo: preguntar *quién* interpreta. Debemos entender la *psicología* como una forma de inferencia o «*deducción retrospectiva*»<sup>70</sup> que va de la obra al autor, de la acción a quien la realiza, del ideal a quien le es *necesario*, de cada modo de pensar y valorar hacia la *necesidad* que subyace y que manda.

El psicólogo no se preguntará, por ejemplo, cómo son posibles los juicios sintéticos a priori sino quién necesita creer en su validez<sup>71</sup>. Y, en general, —contra la *inocencia* o *candidez* de los pensadores que creen en la posibilidad de un conocimiento o una moral o un arte desinteresados, contra la *superstición* de los lógicos, contra la falta de *honestidad* de los filósofos que disfrazan sus prejuicios bajo una dialéctica *fría* y *pura*— puede Nietzsche afirmar que toda filosofía ha sido «la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas», es decir, que no es un neutro «instinto de conocimiento» lo que ha impulsado a los filósofos a erigir sus teorías, sino su *moral*, entendiendo moral como «*semiótica de los afectos*», un conjunto de juicios de valor que

---

69 Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., pp. 147-8.

70 *La gaya ciencia*, ed. cit., §370, p.885. El término que utiliza Nietzsche aquí es *Rückschluss* («conclusión»), que J. L. Vermal ha traducido más literalmente por «deducción retrospectiva». Intuimos que con ello se quiere evitar una posible confusión: la psicología no debe entenderse como un método lógico deductivo (*Deduktion*), sino que se asemeja más a un arte de interpretar o «adivinar enigmas». Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la visión y el enigma», ed. cit., p. 261: «y allí donde podéis *adivinar* (*errathen*), odiáis el *deducir* (*erschliessen*)».

71 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §11, pp. 39-42.

son *signos* de una determinada relación de dominio entre fuerzas<sup>72</sup>. En un filósofo no habría nada impersonal o desinteresado, por lo que más que cuestionar la validez de sus teorías, conviene preguntar antes *quién es él*, es decir, a qué moral quiere conducirnos y qué pretende con ella.

Opera así Nietzsche un giro en la filosofía crítica que supone reconocer la psicología como «señora de las ciencias», la vía que nos conduce a los problemas fundamentales: a los prejuicios morales que se han introducido subrepticamente en todas las esferas de la cultura, haciendo de ella una cultura enferma, decadente<sup>73</sup>. Pero para ello se debe insistir en la raíz fisiológica de la psicología, que la define como «*morfología y teoría de la evolución de la voluntad de poder*»<sup>74</sup>, pues la pregunta clave «¿quién?» solo se responde definitivamente estableciendo cuál es el sentido de las fuerzas (activo o reactivo) que dominan en un cuerpo y qué tipo de voluntad de poder (afirmativa o negativa) se expresa en él (su valor).

Este planteamiento, considerado desde una perspectiva genética e histórica, nos conduce directamente a la *genealogía*, que estudia la procedencia y la evolución de los valores para evaluarlos. Estimar la nobleza o bajeza de un valor implica preguntar: ¿de dónde viene, de qué tipo de voluntad de poder procede, qué vida favorece o debilita? ¿Y cómo se impone o declina un valor, por qué azares, debido a qué configuración de fuerzas, a qué procesos históricos? Subrayemos en este punto que la relación entre cuerpo y valor que venimos tratando es bidireccional: los valores proceden del cuerpo, pero al mismo tiempo los valores ya presentes en una cultura son *incorporados* por sus individuos, propiciando su salud o —en el caso de la cultura europea— reproduciendo la enfermedad. Por ello insistirá Foucault en que el genealogista debe «mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo»<sup>75</sup>.

---

72 *Op. cit.*, §§6, 187, pp. 33 y 145.

73 *Op. cit.*, §23, pp. 57-9.

74 *Ibid.*

75 Foucault, M., «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979, p.15

En este punto podemos dar por concluida nuestra primera parte, ya que hemos construido un marco conceptual suficiente para abordar nuestro tema y desarrollar nuestra hipótesis principal. Pero antes debemos advertir que esta retroalimentación que se da entre cuerpo y cultura no implica determinismo. Podría pensarse que individuos enfermos producirán una cultura decadente y que las siguientes generaciones interiorizarán y reproducirán viciosamente la enfermedad. Esto puede ocurrir, pero no necesariamente, ya que el hombre mismo no está determinado por naturaleza: es *el animal aún no fijado*. El ser humano es *criatura*, pues es «materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos» pero también es *creador*, en tanto todo ello puede y tiene que ser «configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado»<sup>76</sup>. La fisiología de Nietzsche no debe entenderse entonces como biologicismo, pues el ser humano, aunque limitado por las fuerzas que efectivamente lo constituyen, tiene la capacidad de reorientarlas *hacia valores más sanos*. Ejemplo de ello es la propia evolución vital e intelectual de Nietzsche, que nos permitirá mostrar cómo es posible un devenir activo de las fuerzas mediante la praxis ética o estética<sup>77</sup>. Tal es, en resumidas cuentas, la hipótesis que queremos probar, analizando desde el marco general que hemos planteado un fenómeno concreto: el pesimismo romántico y su superación por un pesimismo trágico.

---

76 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §225, p. 212.

77 Cf. Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 304-5.

## 2. Síntoma y enfermedad

Descontado, pues, que soy un *décadent*, soy también su antítesis. Mi prueba de ello es, entre otras cosas, que siempre he elegido instintivamente los remedios *justos* contra los estados malos; en cambio, el *décadent* en sí elige siempre los medios que lo perjudican<sup>78</sup>.

### 2.1. Pesimismo, romanticismo y decadencia

La expresión más clara del pesimismo criticado por Nietzsche la encontramos en Arthur Schopenhauer. Frente al optimismo —que sostiene entre otras cosas que este es el mejor de los mundos posibles—, el pesimismo es la tesis metafísica según la cual el mundo es algo cuya inexistencia es preferible a su existencia, algo que no *debería* ser como *es*<sup>79</sup>. Esta preferencia surge de una intuición fundamental, un punto de partida incuestionable<sup>80</sup> para el filósofo de Danzig: que el mundo es esencialmente malo, pues la existencia del dolor y la muerte no puede ser justificada de ninguna manera<sup>81</sup>. Y, puesto que la vida es un negocio que «no cubre los costes», concluye que es mejor no haber nacido<sup>82</sup>.

Que el sufrimiento es esencial a la vida es algo que Nietzsche nunca dejó de reconocer por sí mismo. Siguiendo en parte a Schopenhauer, ya en *El nacimiento de la tragedia* el «eterno dolor primordial» es elevado a «fundamento único del mundo», del Uno primordial; y nosotros, *estirpe miserable de un día*, no somos más que meras apariencias que ese Uno engendra para redimirse<sup>83</sup>. De aquí proviene esa *horrorosa sabiduría* que Sileno, el compañero de Dionisos, revela al rey

---

78 *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», ed. cit., §2, p. 32.

79 Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación II. Complementos*, «De la nihilidad y el sufrimiento de la vida», Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 631.

80 Aunque se trata de un punto de partida, este queda coherentemente insertado en el sistema filosófico de Schopenhauer, en el que no creo necesario profundizar más aquí. Para ello, véase Ávila, R., «Pesimismo y filosofía en A. Schopenhauer». *Pensamiento*, 45, n.º 177 (1989), pp. 57-75.

81 Cf. *El mundo como voluntad y representación II.*, ed. cit., p. 632.

82 *Loc. cit.*, p. 642.

83 *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, cap. 4, p. 59.



Midas: «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»<sup>84</sup>.

A la altura de 1886, incluso tras abandonar esta «metafísica de artista», Nietzsche seguirá manteniendo la tesis pesimista de que el sufrimiento es esencial a la existencia<sup>85</sup>. Ahora bien, podemos diferenciar dos tipos de pesimismo según la actitud que se adopte frente al dolor: pesimismo romántico y pesimismo trágico o dionisiaco. La evolución desde el primero hacia el segundo es algo que Nietzsche subraya insistentemente en los escritos que nos ocupan, especialmente en el *Ensayo de autocrítica* y en el párrafo 370 de *La gaya ciencia*, titulado «¿Qué es romanticismo?». En este último nos adentramos a continuación.

Con el término *romanticismo* nos referimos comúnmente tanto al periodo histórico que podríamos acotar de forma aproximada entre 1780 y 1830 como al movimiento cultural que se desarrolló en Europa durante aquellos años, que puede caracterizarse muy sucintamente por cierto individualismo, el ansia de libertad, la afirmación de lo instintivo/irracional, la búsqueda de lo inconmensurable y lo infinito o la exaltación nostálgica del pueblo<sup>86</sup>. Pero además, cabe identificar un *pathos* romántico que trasciende estos límites temporales y se distingue por la angustia, la melancolía, el descontrol de las pasiones, el deseo siempre insatisfecho, la sensibilidad excesiva, la vivencia de la contradicción y, en última instancia, un anhelo de evasión y de disolución<sup>87</sup>.

Este *pathos* se acerca más al modo en que Nietzsche utiliza el término, pues el criterio desde el cual Nietzsche define al romántico es fisiológico, aunque para desenmascararlo se valga de consideraciones psicológicas.

Retomemos la cuestión del dolor. Ya se ha dicho que el sufrimiento es esencial a la vida, luego afecta tanto al cuerpo sano como al enfermo; pero no del mismo modo ni por la misma razón.

---

84 *Op. cit.*, cap. 3, p. 54.

85 Véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §225, pp. 211-3.

86 Ávila, R., *Identidad y tragedia*, Crítica, Barcelona, 1999, pp. 47 y ss.

87 De Paz, A., *La revolución romántica*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 56, 96.

El primero (que más adelante identificaremos con el *hombre dionisiaco*) sufre a causa de una exuberancia vital, que lo empuja hacia todo lo terrible y problemático de la existencia. Pero precisamente por poseer un exceso de fuerzas activas es capaz de sobreponerse a su dolor, no negándolo, sino insertándolo dentro de una comprensión trágica de la existencia o incluso transformándolo en algo bello a través de un arte dionisiaco —tanto el conocimiento como el arte surgen como respuesta frente al sufrimiento—. Por el contrario, el débil sufre a causa de un empobrecimiento vital que le impide soportar la existencia. Por ello —y esto es lo que define al tipo romántico en oposición al fuerte—, busca en el conocimiento y en el arte «narcóticos» que alivien su dolor, adormeciendo su razón o sus sentidos<sup>88</sup>.

A la vista de esta caracterización no resulta anacrónico que Nietzsche considere como ejemplos de románticos tanto al epicúreo como al cristiano: el primero se tranquiliza por medio de la lógica —necesita hacer inteligible la existencia, racionalizarla para soportar el mal y el dolor<sup>89</sup>—, mientras el segundo lo hace creyendo en un Dios salvador que dé sentido y justifique su sufrimiento.

Como vemos, aunque la pregunta que titula el párrafo §370 de *La gaya ciencia* sea «¿Qué es romanticismo?», esta se responde estableciendo *quién* es el romántico, qué necesidad manda en su forma de pensar y valorar, qué dice su obra de él. Pero la psicología por sí sola, sin la fisiología, resulta insuficiente para evaluar un fenómeno. Por ello incide aquí Nietzsche en que el criterio último desde el cual debemos evaluar, por ejemplo, los valores estéticos no puede ser meramente la antítesis *ser/devenir* —si la obra nace del deseo del artista de eternizar lo existente o bien del deseo

---

88 *La gaya ciencia*, ed. cit., §370, pp. 884-5.

89 Recuérdese a este respecto la concepción terapéutica de la filosofía epicúrea —«Vano es el discurso por el que no es curado ningún sufrimiento (*pathos*) humano» (citado por: Hoyos, I., «Breve historia de la filosofía como terapia en el estoicismo», en Sáez, L., (ed.), *El malestar de occidente*, Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017, p. 179)— o también el *tetrapharmakon* propuesto para la cura del alma: no hay que temer a dios, la muerte no debe preocuparnos, el bien es fácil de alcanzar y el mal es soportable (cf. Epicuro, «Carta a Meneceo», en García Gual, C. (ed.), *Filosofía para la felicidad*, Errata Naturae, Madrid, 2013, pp. 66-76).

de destruirlo—, sino que el criterio debe ser la *vida*, es decir, el tipo de voluntad de poder que se expresa en ellos: si la obra nace de la enfermedad o de la salud del artista, si son las fuerzas reactivas o las fuerzas activas las que han vuelto creadoras. La razón de esto es que el primer criterio (ser/devenir) por sí solo resulta ambiguo. Pues, por un lado, el deseo de destrucción (de *devenir*, de cambio) puede proceder de una fuerza desbordante —la voluntad afirmativa de un artista sano, dionisiaco—, pero también puede ser síntoma de un artista enfermo, cuya debilidad lo empuja a la venganza, a destruir todo lo que le hace sufrir. Y, por otro lado, la voluntad de eternizar, de *ser*, puede proceder tanto del agradecimiento y del amor hacia lo existente, como del deseo de venganza propio del pesimista romántico, que pretende imprimir en todas las cosas la imagen de su sufrimiento personal, su idiosincrasia.

En la misma línea —pero ahora más centrado en el ámbito del conocimiento— podemos insertar el deseo de un «*médico* filosófico» que Nietzsche expresa en el párrafo segundo del nuevo prólogo a *La gaya ciencia*. En él encontramos de nuevo la distinción entre aquellos individuos que filosofan impulsados por su riqueza y su fuerza y aquellos que lo hacen empujados por su debilidad y sus carencias, que buscan tranquilidad o extrañamiento de sí. Es en estos últimos —en los pensadores enfermos, como los románticos— en los que se centra aquí. Como psicólogo (y como alguien que ha estado enfermo), Nietzsche dice encontrarse en una posición privilegiada para adivinar hacia dónde son *conducidos* los pensadores que sufren precisamente en tanto que sufren, hacia dónde *seduce* inconscientemente el cuerpo enfermo y sus necesidades al espíritu, y estos lugares son «el sol, la tranquilidad, la suavidad, la paciencia, el remedio, el alivio en algún sentido»<sup>90</sup>. Desde esta experiencia, plantea una tesis más general:

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 conoce un *finale*, un estadio último de algún tipo, todo anhelo preponderantemente estético o religioso hacia un aparte, un más allá, un fuera de, un por

---

90 *La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo §2, p. 719.

encima de, permite preguntar si no ha sido la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo [...] si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora solo una interpretación del cuerpo, un *malentendido del cuerpo*.<sup>91</sup>

A partir de esta tesis, Nietzsche afirma que los juicios de valor —en especial, los que atañen al valor de la existencia misma (si tiene sentido, si es mejor no haber nacido, etc.)— deben tomarse en primer lugar como síntomas del cuerpo, de su enfermedad o de su salud. Es por esto que hace falta un *médico* filósofo que lea estos síntomas y tenga el coraje de desvelar que la filosofía no se ha ocupado de la verdad, sino de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida...<sup>92</sup>. Esta es la labor genealógica que Nietzsche emprenderá en sus últimos años, sosteniendo que los valores dominantes, los que han conformado nuestra filosofía y en general nuestra cultura, son fruto de una enfermedad, de una constitución fisiológica débil que se vuelve contra la vida. Esta enfermedad es la «*décadence*», su lógica interna, el *nihilismo*, y su último síntoma, el *romanticismo*.

Conviene precisar que la decadencia (la muerte, la descomposición) es parte de la vida al igual que el crecimiento y no puede ser eliminada<sup>93</sup>. Lo que hay que combatir, en cambio, es el contagio de lo sano por lo enfermo, el dominio de lo reactivo sobre lo activo, el que los valores débiles se hagan dominantes. Es en este último sentido en el que considera Nietzsche que la *décadence* es la enfermedad que ha dominado nuestra cultura, como causa remota del nihilismo<sup>94</sup>. Por nihilismo, como fenómeno general, entendemos la ausencia de fundamento o pérdida de validez de los valores supremos, una ausencia que se hace explícita en los últimos siglos (como «muerte de Dios») pero que estaría presente en nuestra cultura desde la metafísica platónica, que es una interpretación moral del mundo mediante la cual se atribuye al devenir un sentido o finalidad (el Bien) que reside fuera de él (con lo que se *desvaloriza*), pues se juzga que el mundo tal y como es,

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 Cf. Ávila, R., «Una forma divina de pensar. Nietzsche y el problema de la nada», *Convivium*, 19 (2006), pp. 65-84 (especialmente pp. 79 y ss.).

94 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera 1888, frgto.14 [86], p. 537: «el nihilismo no es una causa, sino sólo la lógica de la *décadence*»

no *debería* ser<sup>95</sup>. También son formas del nihilismo el cristianismo, los ideales democráticos o el positivismo, todos ellos síntomas de una constitución fisiológica débil, una «parálisis» o «enfermedad de la voluntad»<sup>96</sup>, es decir, la incapacidad de querer y de mandar, de darse una ley a sí mismos o de crear valores. Dentro de este desarrollo histórico del nihilismo como lógica interna de la *décadence*, el pesimismo romántico del que Wagner y Schopenhauer son los máximos representantes, sería el «último *gran* acontecimiento en el destino de nuestra cultura»<sup>97</sup>. Pero antes de explicar esta cuestión, adelantemos que no acaba aquí la historia del nihilismo, pues también el pensamiento de Nietzsche se declara nihilista, aunque no ya como signo de debilidad, sino de fortaleza, como una forma *divina* de pensar, creadora y destructora, pues

coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese *valor* no le corresponde ni le correspondió *ninguna* realidad, sino que es solo un síntoma de fuerza por parte de *quien instituye el valor*, una simplificación con el *fin* de la *vida*<sup>98</sup>.

## 2.2. Wagner y Schopenhauer: malentendidos y desengaños

El ya comentado párrafo 370 de *La gaya ciencia* comienza con un breve pero importante balance biográfico e intelectual. Nietzsche nos recuerda cómo en su juventud puso grandes esperanzas en el pesimismo filosófico y en la música alemana debido a la malinterpretación de estos fenómenos: en el primero creía ver el auténtico lujo de la cultura alemana, una riqueza desbordante; en el segundo, un resurgir de lo dionisiaco. Y estas malinterpretaciones se debían a un error común: haber ignorado su carácter esencial, su romanticismo. En esta sección examinaremos qué es lo que hace *esencialmente románticos* a Schopenhauer y a Wagner, cómo se expresa este romanticismo en sus concepciones de la tragedia y la música (respectivamente) y cómo Nietzsche se desliga de ellas

---

95 Cf. Vallejo, A. «De Nietzsche a Heidegger. Platón y el problema del nihilismo», en Sáez, L. *et. al* (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 105-48 (especialmente pp. 111 y ss.).

96 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §208, pp. 183-7.

97 *La gaya ciencia*, ed. cit., §370, p. 885.

98 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño 1887, frgto. 9 [35], p. 242.

gracias a una comprensión madura de lo romántico y lo dionisiaco en clave psicológica y fisiológica.

### 2.2.1. El romanticismo de Schopenhauer

Antes señalábamos que Nietzsche mantiene intacta a lo largo de los años la convicción schopenhaueriana de que el sufrimiento es esencial a la existencia. Sin embargo, no podemos decir lo mismo respecto a la valoración que Schopenhauer derivaba de este hecho: que la vida no merece nuestro apego. Nietzsche no puede estar de acuerdo con esta valoración, porque no es lícito realizar juicios de valor sobre la vida: habría que estar «fuera» de ella para valorarla<sup>99</sup>. Pero lo relevante aquí no es tanto la respuesta, sino la pregunta. Para nuestro psicólogo, la pregunta misma por el valor de la vida es ya un síntoma de debilidad<sup>100</sup>, pues tras ella se encuentra escondido un reparo contra la vida, la necesidad de dar razón del sufrimiento, la incapacidad de soportar la vida *tal cual es* sin ampararse en un sentido que la justifique.

Recordemos que se ha caracterizado al romántico como alguien cuya debilidad le lleva a buscar en el conocimiento y en el arte narcóticos para su sufrimiento. Luego, si consideramos que la filosofía schopenhaueriana es una respuesta al problema del dolor<sup>101</sup>, vemos por qué es *esencialmente* un romántico: por considerarlo un problema, algo que plantea una objeción moral contra la existencia<sup>102</sup>.

---

99 Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza editorial, Madrid, 1998, «El problema de Sócrates», §2, p. 44: «los juicios de valor sobre la vida, en favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, en sí tales juicios son estupideces. [...] *el valor de la vida no puede ser tasado*. No por un viviente, porque éste es parte, es más, incluso objeto de litigio, y no juez; no por un muerto, por una razón distinta».

100 Cf. *La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo §2, p. 719.

101 Así lo consideraba el propio Schopenhauer: «La vida es una cosa precaria y yo me he propuesto consagrar la mía a reflexionar sobre ella». Citado por Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 151.

102 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De los predicadores de la muerte», p. 96: «Si encuentran un enfermo, o un anciano o un cadáver, en seguida dicen: «¡La vida está refutada!». Pero solo están refutados ellos, y sus ojos, que no ven más que *un solo* rostro de la existencia».

El romanticismo de Schopenhauer, en tanto esencial, se dejaría ver en todo su pensamiento, aunque quizá donde más patente se haga este diagnóstico es en las vías que indica para liberarnos del sufrimiento: la estética, la ética y la ascética. En este trabajo solo trataremos, a modo de ejemplo, la primera, y, concretamente, la tragedia.

### **2.2.1.1. Tres perspectivas sobre la tragedia: metafísica de lo bello, metafísica de artista y pesimismo dionisiaco**

Según Schopenhauer, mediante la contemplación desinteresada que tiene lugar en la experiencia estética podemos escapar momentáneamente del sufrimiento, pues olvidamos nuestra individualidad y las necesidades que van unidas a ella<sup>103</sup>. Además, considera el arte como un género de conocimiento cualitativamente distinto al conocimiento ordinario: en la experiencia estética somos capaces de *intuir* —sin la mediación de los sentidos y el entendimiento— la esencia de la realidad (la voluntad objetivada en ideas)<sup>104</sup>.

Desde esta «metafísica de lo bello», Schopenhauer valora la tragedia como la más alta de las artes poéticas, porque nos permite contemplar nuestra propia esencia y con ella «la culpa de la existencia misma»<sup>105</sup>. Esto quiere decir que, al confrontarnos con «el aspecto terrible de la vida [...] el indecible dolor, las calamidades de la humanidad, el triunfo de la maldad, el sarcástico dominio del azar y el irremediable fracaso de lo justo y lo inocente», la tragedia nos enseña que el mundo y la vida «no pueden dar una satisfacción auténtica, y, por tanto, *no son dignos* de nuestro apego: en esto consiste el espíritu trágico —, ese espíritu lleva, según esto, a la *resignación*»<sup>106</sup>.

---

103 Cf. *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §34, pp. 232 y ss.

104 Véase Remedios Ávila, «Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer». *Anales del seminario de metafísica*, 19 (1984), pp. 149-68.

105 *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §51, p. 309.

106 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §6, p. 34.

Nietzsche transcribe en el *Ensayo de autocrítica* esta última cita de Schopenhauer<sup>107</sup> para evidenciar la distancia que existe entre sus respectivas concepciones del arte y la tragedia. Pues pese a los defectos románticos que Nietzsche encuentra en su primera obra, no puede dejar de reconocer como un logro irrenunciable el haber abordado por primera vez la tarea de «ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la de la vida»<sup>108</sup>. Y desde la óptica de la vida, la tragedia se revela como un síntoma de la salud desbordante del heleno primitivo<sup>109</sup>. Este es pesimista —pues ha comprendido lo espantoso y lo absurdo del ser—, pero gracias a su fortaleza es capaz de someter esta horrorosa verdad mediante representaciones artísticas con las que puede vivir<sup>110</sup>. La tragedia, por tanto, no nos conduce, como cree Schopenhauer, a la negación de la vida (la resignación), porque en ella, en tanto máxima expresión de lo dionisiaco, se nos revela que «incluso lo feo y lo disarmónico son un juego artístico que la voluntad juega consigo misma, en la eterna plenitud de su placer»<sup>111</sup>. En esta revelación radica el «consuelo metafísico» del arte trágico.

Ahora bien, si hemos acusado a Schopenhauer de romántico por su necesidad de encontrar un sentido para el sufrimiento, nos vemos obligados ahora a hacer lo mismo con el joven Nietzsche. Y así lo reconoce años después él mismo en el *Ensayo de Autocrítica*, donde esta metafísica de artista es tachada de «arbitraria, ociosa y fantasmagórica»<sup>112</sup>, y aquel consuelo metafísico, que encontraba una justificación estética (aunque no moral) de la existencia en un más allá trasmundano (el Uno primordial)<sup>113</sup>, es destacado y rechazado como uno de los elementos netamente románticos que «echaron a perder» su primera obra<sup>114</sup>.

---

107 Cf. *El mundo como voluntad y representación II*, ed. cit., p. 484.

108 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §2, p. 24.

109 Cf. *loc. cit.*, §4, p. 30.

110 *Op. cit.*, cap. 7, p. 81.

111 *Op. cit.*, cap. 24, p. 198.

112 *Op. cit.*, «Ensayo de autocrítica», §5, p. 32.

113 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De los trasmundanos», p. 73: «En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo [...]».

114 Cf. *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., cap. 7, p. 37.



Para el Nietzsche maduro —tras la «inversión del platonismo»—, el arte ya no debe convencernos de que «el eterno placer de la existencia» está detrás de las apariencias<sup>115</sup>, pues no hay nada más allá de la apariencia: no hay un mundo suprasensible, sino que el único «mundo verdadero» es este, el *más acá* de lo sensible y lo aparente. Así, el arte, como creación y configuración de lo sensible, resulta ser «la más propia y más profunda voluntad de apariencia»<sup>116</sup> y, como tal, la afirmación más rotunda de la vida, pues «toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error»<sup>117</sup>.

Precisamente en esta voluntad de apariencia —que Nietzsche valora por encima de la «voluntad de verdad»— reside la «profundidad» de los griegos, en saber «detenerse con valentía en la superficie, en los pliegues, en la piel, admirar la apariencia, creer en las formas, en los tonos, en las palabras»<sup>118</sup>. Esta superficialidad de los griegos es síntoma de salud —pues afirmar la apariencia es afirmar la vida—, y se expresa en el arte dionisiaco, que, tanto en su forma trágica como cómica, constituye el «consuelo» intramundano al que nos invita Nietzsche en su madurez.

Así, para terminar de esbozar la posición de Nietzsche en torno a la tragedia, debemos aclarar el sentido de este «consuelo» (que es, más bien, la ausencia de consuelo). En lugar del consuelo metafísico, Nietzsche exhorta<sup>119</sup> ahora a los románticos a que siguiendo a Zaratustra aprendan el arte del «consuelo» intramundano, que no es otro que *reír*.

Abandonadas la seriedad y la gravedad de la metafísica y sus trasmundos, quedan la risa cómica y la risa trágica del que es capaz de afirmar el sentido de la tierra<sup>120</sup>, del hombre dionisiaco<sup>121</sup>. La primera, la *risa cómica*, es una respuesta afirmativa ante lo absurdo, ante las

---

115 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., cap. 17, p. 147.

116 Heidegger, M., *Nietzsche I*. Destino, Barcelona, 2000, p. 203.

117 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §5, p. 33.

118 *La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo, §4, pp. 720-1.

119 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §7, p. 37.

120 Véase *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la virtud que hace regalos», §2, pp. 143-4.

121 Cf. Luis E. de Santiago, *Arte y poder*, Editorial Trotta, Madrid, 2004, pp. 529-50.

contradicciones del devenir y, sobre todo, ante la ausencia de fundamento y de sentido que siguen a la muerte de Dios. Esta risa se opone a la *náusea*, la incapacidad de obrar propia de las constituciones débiles; es la alegría y la ligereza del que ha superado la idea más terrible: el eterno retorno. La segunda, la *risa trágica*, surge de contemplar los aspectos más terribles de la vida como parte de un espectáculo totalmente amoral, inocente. Es la risa que reconoce y afirma nuestros límites, la del hombre dionisiaco cuya fortaleza le permite tomar distancia respecto de su propio sufrimiento y, riendo, situarse por encima de él: «Quien asciende a las montañas más altas se ríe de todas las tragedias, de las del teatro y de las de la vida»<sup>122</sup>.

En resumen, la tragedia ni nos lleva a la resignación, como cree Schopenhauer, ni nos ofrece un consuelo, como creía el joven Nietzsche; la tragedia, desde una perspectiva opuesta al pesimismo romántico, aparece como la máxima expresión de lo dionisiaco, «el arte supremo en el decir sí a la vida», un tónico que sirve como estimulante para la vida<sup>123</sup>.

### 2.2.2. El romanticismo de Wagner

Como es bien sabido, la filosofía de Schopenhauer influyó poderosamente en Wagner y en Nietzsche, y en ella encontraron un lugar de encuentro clave para su amistad y comunión intelectual<sup>124</sup>.

Tomemos pues como punto de partida la estética de Schopenhauer, para quien la música se diferencia radicalmente de las demás artes, ya que no conduce a la intuición de las ideas en las que se objetiva la voluntad, sino que es ella misma una objetivación inmediata de la voluntad<sup>125</sup>.

---

122 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «Del leer y el escribir», p. 89.

123 *Ecce homo*, «El nacimiento de la tragedia», ed. cit., §4, p. 90. Véase también: Ávila, R., *Las pasiones trágicas*, Editorial Trotta, Madrid, 2018, pp. 144-8.

124 Véase, por ejemplo Dietrich Fischer-Dieskau, *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y el apóstata*, Altalena editores, Madrid, 1982, pp. 28-34.

125 Cf. *El mundo como voluntad y representación I*, ed. cit., §52, p. 313.

Wagner suscribe esta idea, por ejemplo, en su escrito de 1870 titulado *Beethoven*, donde defiende que «la música no representa las Ideas contenidas en los fenómenos del mundo, sino que, al contrario, es ella misma una idea del mundo»<sup>126</sup>.

Sobre la misma base, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche afirma que la esencia metafísica del mundo se expresa a través de la música dionisiaca, que, frente a la música apolínea, no tiene un carácter conceptual o figurativo (no representa ideas o sentimientos), sino que *simboliza* el dolor y la contradicción del Uno primordial<sup>127</sup> mediante «la violencia estremecedora del sonido, la corriente unitaria de la melodía y el mundo completamente incomparable de la armonía»<sup>128</sup>.

Esta música sería la fuerza generadora de la que nace la tragedia (¡y no al revés!), y tan solo habría tenido lugar en la Antigua Grecia (en los ditirambos) y, siglos después, en Wagner (especialmente en *Tristán e Isolda*). Pero, ¿por qué precisamente en Wagner? La principal razón es que, así como la voluntad engendra los fenómenos para redimirse, en la música de Wagner, los elementos apolíneos (personajes, discursos poéticos, etc.) aparecen como manifestaciones del espíritu de la música, que es el elemento dionisiaco del que nacen y en el que se disuelven en un continuo devenir<sup>129</sup>.

Sánchez Meca distingue tres clases de procedimientos mediante los que se expresaría esta idea<sup>130</sup>. En primer lugar, la armonía, como pluralidad de sonidos que nacen y se funden en una unidad, simboliza la voluntad y su dolor originario gracias a la constante inestabilidad tonal, la independencia e imprevisibilidad de los motivos melódicos y el fenómeno de la disonancia. Esto permite, en segundo lugar, crear la corriente unitaria de la melodía a la que antes hacíamos referencia, donde los distintos *leitmotifs* aparecen y desaparecen transformándose unos en otros.

---

126 De Santiago, ed. cit., p. 75.

127 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., cap. 5, p. 65.

128 *Op. cit.*, cap. 2, p. 51.

129 Sánchez Meca, D., «Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta», en *Nietzsche y lo trágico*, ed. E. Fernández García, Editorial Trotta, Madrid, 2012, p. 192.

130 *Loc. cit.*, pp. 193-5.

Por último, Wagner, prescinde de la regularidad tradicional del ritmo (elemento netamente apolíneo) y enlaza e incluso superpone compases distintos para producir esa indeterminación y desequilibrio propios de lo dionisiaco.

Nos preguntamos ahora qué llevó a Nietzsche a cambiar radicalmente su valoración respecto a la música de Wagner, teniendo en cuenta que esta (en lo esencial) siguió siendo la misma tras la publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Y es que a la altura de 1886, Nietzsche considera que el error más grave de su primera obra —peor incluso que el haberse dejado llevar por fórmulas schopenhauerianas— radica en haber puesto esperanzas en el resurgir de la música dionisiaca en la «modernísima» música de Wagner. Ahora ha aprendido a ver la música alemana como lo que es:

romanticismo de los pies a la cabeza, la menos griega de todas las formas posibles de arte: además una destrozadora de nervios de primer rango, [...] en su doble condición de narcótico que embriaga y, a la vez, *obnubila*<sup>131</sup>.

¿A qué obedece este cambio? Ya hemos señalado (a raíz de la discusión sobre Schopenhauer y la tragedia) el papel que juega la crítica antimetafísica de Nietzsche en su distanciamiento respecto a sus tesis estéticas de juventud —crítica que se aplicaría igualmente a Wagner, por su pretensión de simbolizar algo más allá de este mundo—. Asimismo, podemos añadir otra serie de objeciones de carácter fisiológico y psicológico, pues la ruptura con Wagner (más allá de lo personal) parte de una comprensión más madura y original de la cultura griega «como búsqueda de la medida y el triunfo afirmativo del dominio de la voluntad sobre el caos del mundo», en oposición al ansia romántica de disolución del sujeto en lo dionisiaco<sup>132</sup>. Es decir: Nietzsche se da cuenta de que esa música que había tomado por dionisiaca es fruto de la enfermedad, de un artista decadente, «de unos instintos que se disuelven de modo anárquico»<sup>133</sup>.

---

131 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §6, p. 35.

132 Sánchez Meca, «Nietzsche-Wagner...», ed. cit., p. 196.

133 *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., «Ensayo de autocrítica», §1, p. 26-7.

El ideal nietzscheano de *salud* (como veremos al final este trabajo) implica fortaleza, no solo para afirmar la vida tal y como es (*coraje*), sino además, para hacerse dueño del caos que nos constituye (*autodominio*), es decir, para dar un sentido e imponer una ley, un orden, a las tendencias contrapuestas que constituyen la vida<sup>134</sup>. Por ello, el arte sano (del *gran estilo*) surge como *transfiguración*, como consecuencia de una sobreabundancia de fuerzas que permite someter los distintos impulsos y sublimarlos en formas bellas que, a su vez, sirven como *tónico* para aumentar la fuerza, para elevar la vida; en suma, se trata del dominio de una voluntad de poder afirmativa.

Es la ausencia de este carácter transfigurador la razón principal por la que la música de Wagner es un *arte enfermo* —un arte que proviene de un decadente y promueve la decadencia—, ya que se limita a ser un mero reflejo de la desmesura y, además, pretende redimir al espectador, ser un narcótico, «que embriaga y, a la vez, obnubila». Esta ambivalencia se expresa en la característica alternancia entre la violencia y la tranquilidad, entre la exaltación y el aturdimiento de los sentidos; es decir, entre los excesos que pretenden compensar una carencia y los remedios que pretenden<sup>135</sup> aliviar un dolor.

Por último, además de estos, podemos señalar otros síntomas de debilidad, que se expresan tanto en la forma como en el fondo de la obra wagneriana y que emparentan a su autor con los románticos franceses de la década de 1840<sup>136</sup>. En cuanto a la forma, Nietzsche critica la teatralización excesiva, el efectismo y la mezcla de todas artes en el drama musical, recursos destinados a fascinar y confundir los sentidos, a complacer a las masas. En otras palabras: no es un *arte para artistas*<sup>137</sup>, que fortalece, sino uno para los débiles de voluntad, que necesitan ser *mandados*, que se contentan con un arte que les impone una determinada forma de sentir (y no la

---

134 Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., pp. 66 y 168.

135 Vale la pena advertir que el arte romántico no cumple una auténtica función terapéutica, sino que, renunciando a toda pretensión ordenadora, se limita a reproducir y aumentar la debilidad. Cf. Sánchez Meca, *op. cit.*, p. 75.

136 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §256, pp. 264-5 y también *La gaya ciencia*, ed. cit., §368, pp. 882 y ss.

137 Cf. *La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo, §4, p.721.

mejor). En cuanto al fondo, es la caída en ideales ascéticos y cristianos (el desasimiento, la resignación, la redención, etc.) lo que reprocha Nietzsche a Wagner, especialmente en *Parsifal*.

### 3. Autoterapia y convalecencia

*Corazón sujeto, espíritu libre.* - Cuando sujetamos con dureza nuestro corazón y lo encarcelamos, podemos dar muchas libertades a nuestro espíritu: ya lo he dicho *una vez*. Pero no se me cree, suponiendo que no se lo sepa ya...<sup>138</sup>

Hasta el momento nos hemos ocupado del diagnóstico de la enfermedad del romanticismo y de la crítica de este que Nietzsche realiza adoptando el punto de vista de la salud, es decir, tras haberlo superado. Pero entre la enfermedad y la salud media un largo camino, una curación difícil —que requiere una voluntad fuerte y un buen ánimo— y una convalecencia llena de peligros —como la soledad, la desorientación o la recaída—. Nos preguntamos ahora por este camino que Nietzsche transita, y cuyo testimonio también encontramos mayormente en los prólogos del año 1886.

#### 3.1. El *gran desprendimiento* y el camino hacia uno mismo

El camino hacia la salud comienza por el reconocimiento de la enfermedad y, aún más importante, por el acopio de fuerzas para superarla. En el caso de Nietzsche, para entender este primer momento de su curación (este *gran desprendimiento* que en seguida caracterizaremos) debemos remontarnos a la génesis de su primera obra «ilustrada», *Humano, demasiado humano*, que en *Ecce homo* es descrita como el «monumento» tanto de «una crisis» como de «una rigurosa cría de un *ego*»<sup>139</sup>. A continuación, indagamos en el sentido de estas palabras, con el fin de reconstruir su gran desprendimiento.

La crisis tiene que ver con el alejamiento de las ideas de Schopenhauer y Wagner; alejamiento que, a pesar de aparecer públicamente de forma repentina (en 1878, con *Humano*,

---

138 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §87, pp. 120-1.

139 *Ecce homo*, ed. cit., «Humano, demasiado humano», §§1 y 5, pp. 100 y 106.

*demasiado humano*), venía fraguándose desde hacía años<sup>140</sup>. Nietzsche reconoce esta hipocresía (si se nos permite usar la expresión en un sentido meramente descriptivo) al comienzo del prólogo a la nueva edición de *Humano, demasiado humano*. Pero no solo encontramos en dicho prólogo el reconocimiento de este autoengaño, sino también su porqué: si no se atrevió a seguir su propio camino, fue por «deber»; por el respeto, la gratitud e incluso la veneración que el discípulo tiene hacia sus maestros<sup>141</sup>.

Pues bien: de lo que se desprende uno en el gran desprendimiento es de estas ataduras. Este acontecimiento se manifiesta como una «erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación»<sup>142</sup>, por la cual ese deber discipular deja paso a un mandato más fuerte: el de superar todo aquello que ya no pertenece a uno mismo, incluso aunque se desconozca por completo lo que uno es. Y a pesar de que la coincidencia de una certeza y una incertidumbre como estas se experimente de forma traumática, el gran desprendimiento supone también cierta alegría, pues constituye una primera victoria, un acontecimiento decisivo con el que se inicia la búsqueda de la salud.

En el caso de Nietzsche, podemos ubicar su gran desprendimiento durante el primer Festival de Bayreuth<sup>143</sup>, dada la descripción que hace de estos sucesos en el capítulo dedicado a *Humano, demasiado humano* en *Ecce homo*<sup>144</sup>. En Bayreuth se dio cuenta de que las diferencias que existían

---

140 En 1886 dirá Nietzsche que, cuando publica *Schopenhauer como educador*: «[...] me encontraba ya, en cuanto a mi propia personalidad, en un escepticismo y disolución morales, esto es, tanto en la crítica como en la profundización de todo pesimismo habido hasta ahora —, y ya no creía «en nada», como dice el pueblo, tampoco en Schopenhauer» (*Humano, demasiado humano II*, en *Obras completas: Vol. III*, ed. cit., Prólogo, §1, p. 275). Además, como señala Fischer-Dieskau (*Nietzsche y Wagner*, ed. cit., pp.148-9), los fragmentos póstumos confirman su distancia respecto a Wagner al menos desde 1874, a pesar de que siguiera colaborando con él. Véase también Joan B. Llinares, «Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)», en Urdanibia, J. (ed.) *Los antihegelianos, Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 183.

141 Cf. *Humano, demasiado humano I*, ed. cit., Prólogo, §3, p. 71.

142 *Ibid.*

143 Festival que llega hasta nuestros días, y que se inauguró en agosto de 1876 como resultado del ambicioso proyecto de Wagner de construir un teatro adecuado para la representación de sus monumentales óperas, especialmente, la tetralogía del *El Anillo del Nibelungo*. Véase, por ejemplo: Fischer-Dieskau, *Nietzsche y Wagner*, ed. cit., pp. 155 y ss.

144 Cf. *Ecce homo*, «Humano, demasiado humano», ed. cit., §4, p. 105: «Entonces mi instinto se decidió implacablemente a que no continuasen aquel ceder ante otros, aquel confundirme a mí mismo con otros. [...] — todo me parecía preferible a aquel indigno «desinterés» en el que había caído primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que más tarde había permanecido aferrado por pereza, por lo que se llama «sentimiento del deber»».



entre entre él mismo y todo lo que el festival representaba eran insalvables. No pudo ya ignorar que Wagner había puesto su arte al servicio de ideales «alemanes» —entre los que no faltaban los ideales ascéticos cristianos o el antisemitismo—, como una nueva mitología que debía aportar a las masas la unificación espiritual que necesitaba el recién unificado *Reich*.

Esta profunda sensación de extrañeza respecto a Wagner fue entendida por Nietzsche como signo de que su proyecto filosófico y vital había dejado de pertenecerle, de manera que se le hizo evidente la necesidad de reflexionar sobre su tarea y hablar por sí mismo<sup>145</sup>. Inmediatamente, tras abandonar Bayreuth, comenzó a redactar las notas de las que surgiría *Humano, demasiado humano*, obra que constata un claro distanciamiento respecto a Wagner y Schopenhauer: en ella pone bajo sospecha todo *ideal* y muestra, como psicólogo, que bajo él no hay más que cosas humanas; es decir, que la metafísica, la religión, la moral y el arte no hablan de la esencia de la realidad, de aquello que está más allá de los fenómenos —pues no hay nada más allá—, sino que son un conjunto de ilusiones que obedecen a intereses humanos<sup>146</sup>.

A partir de lo aquí expuesto, creo que podemos por fin entender el carácter bifronte de *Humano, demasiado humano* y su relevancia en el curso de nuestra investigación: es tanto el «monumento de una crisis» —un cambio profundo, tan necesario como incierto— como el monumento de una «rigurosa cría de un *ego*» —no solo porque Nietzsche desarrolle sin ataduras sus propias intuiciones, poniendo fin a todo idealismo, sino también porque marca el inicio de un estricto (*riguroso*) «autotratamiento antirromántico»<sup>147</sup>, que lo conducirá hacia un pesimismo trágico.

---

145 Cf. *loc. cit.*, §3, p. 103-4.

146 Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Alianza Editorial, Madrid, 1981, pp. 52-3.

147 *Humano, demasiado humano II*, ed. cit., Prólogo, §2, p. 276.

Pero antes de abordar los detalles de dicho tratamiento, debemos aclarar cómo es posible algo tan peculiar: ¿quién es capaz de curarse a sí mismo?, ¿cómo se encuentra una salud que se desconoce?, ¿cómo favorecer el dominio de las fuerzas activas?

### **3.2. Enfermar a la manera de un espíritu libre: la vida como experimento**

Con el gran desprendimiento se inicia un periodo errático, en el que la curiosidad y la sospecha empujan a la aventura, a la búsqueda de un camino propio. Este individuo solitario, liberado de sus ataduras pero aún sin una meta concreta, es el *espíritu libre*, y nuestro propósito ahora es caracterizarlo y mostrar de qué manera conquistará la salud.

En primer lugar, lo que caracteriza al espíritu libre —su virtud— es su honestidad (*Redlichkeit*), entendida como un rechazo de todo lo que le resulta inverosímil, esto es, todo lo ideal, en lo que no puede creer tras haber descubierto su carácter ilusorio<sup>148</sup>. Pero no se trata simplemente de impugnar esos valores inverosímiles, sino de cuestionarlos, sospechar de ellos: si no tienen un fundamento trascendental, ¿qué significan Dios, la verdad, la virtud, la justicia o el amor al prójimo? Y más importante: ¿a quién sirven?

Esta sospecha psicológica conducirá al espíritu libre a poner de manifiesto los prejuicios que han conformado nuestra cultura, descubriendo que el fundamental —del que nacen los prejuicios metafísicos— es la creencia en un orden moral del mundo; creencia que la naturaleza y la historia no dejan de demostrar falsa e injustificada<sup>149</sup>. De esta contradicción entre lo que *es* y lo que *debe ser* —entre la radical amoralidad del mundo y su presupuesto e ilusorio orden moral—, surge la invención de un mundo verdadero que sí *es* como *debe ser*, y frente a él, este mundo nuestro, el

---

148 Fink, *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., p. 62.

149 Cf. *Aurora*, ed. cit., Prólogo, §3, pp. 42-6.

aparente, queda devaluado. Se instaura así el prejuicio que habrían heredado todos los filósofos desde Platón, según el cual la verdad tiene más valor que la apariencia<sup>150</sup>.

No quiere decir esto que la verdad no tenga ningún valor. Pero debemos distinguir al menos entre dos sentidos de verdad.

Por un lado, está la verdad metafísica, que se opone al error o la apariencia. La creencia en la validez absoluta de esta verdad (es decir, el olvido inconsciente de su condición perspectivista) proviene de un tipo de voluntad de poder que Nietzsche cuestiona extensamente en los escritos de 1886: la *voluntad de verdad*, una tendencia o pretensión injustificada de hacer inteligible todo lo que existe, lo cual obedece al miedo —en tanto necesidad de encontrar seguridad en todo lo extraño— y, en definitiva, a la debilidad —en tanto incapacidad de vivir sin certezas absolutas—. Así, querer la verdad a toda costa conlleva, paradójicamente, el mayor autoengaño, y no solo eso, sino que además es una tendencia reactiva, que se vuelve contra la vida, pues la vida es lo que tiene que superarse a sí mismo: se basa en la apariencia, en la capacidad de crear nuevas *perspectivas* que estimulen el crecimiento<sup>151</sup>.

Esta voluntad que quiere conservar una perspectiva fija y eterna a cualquier precio domina tanto en el cristiano como en el hombre teórico o veraz, a los que Nietzsche opone el hombre del conocimiento o espíritu libre, que busca la verdad en un sentido distinto. No solo en tanto es capaz de reconocer el carácter perspectivista de la existencia, tomando como verdaderas las interpretaciones más estimulantes para la vida; el espíritu libre, debido a su «desenfrenada honestidad» e incluso a cierta crueldad contra sí mismo, posee una tendencia a «tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical»<sup>152</sup>, una curiosidad que lo hace aventurarse a lo prohibido, como síntoma de una voluntad de poder que quiere superarse, soportar cada vez más cantidad de

---

150 Véase, por ejemplo, *La gaya ciencia*, ed. cit., §344, pp. 859-60.

151 Cf. *ibid.*

152 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§59 y 230, pp. 107-8 y 220-3

verdad<sup>153</sup>. Pero dejemos esta verdad (*de la que podríamos perecer*) para nuestra posterior discusión de la salud.

Contra este prejuicio moral que señalábamos, según el cual la verdad vale más que la apariencia, Nietzsche objeta (como vimos en la primera parte de este trabajo) que la vida no sería posible sin la no-verdad, es más, que los juicios más engañosos (entre los que se encuentran, por ejemplo, los juicios sintéticos a priori) son los más indispensables desde la óptica de la vida: conceptos como *causa*, *necesidad*, *ley*, *libertad* o *sujeto* no dejan de ser ficciones lógicas y gramaticales, que no podemos atribuir a una realidad «en-sí», sino que son puestas por nosotros en las cosas porque nos son útiles.

Precisamente esto es lo que encuentra el espíritu libre al sospechar de la moral: que todo juicio de valor expresa la perspectiva de quien valora —la perspectiva de una determinada voluntad de poder— y que, por ello, supone una «necesaria injusticia» —el inevitable dominio de una voluntad (cualquiera) sobre otras—. El espíritu libre aprende, por tanto, a ser psicólogo, a ver los valores como condiciones imprescindibles para la vida y como síntomas de la voluntad de poder. Este es el problema que debe enfrentar, el *problema de la jerarquía*: ver dónde una voluntad de poder negativa, queriendo dominar y conservarse, ha impuesto sus valores reactivamente por encima de los valores sanos, los que estimulan el crecimiento y la expansión de la vida<sup>154</sup>.

La relación entre la voluntad de poder y el espíritu libre nos lleva al segundo rasgo más característico de este: la consideración de la vida como un *ensayo* o *experimento* que entraña ciertos riesgos<sup>155</sup>. Fink destaca que la liberación del espíritu respecto a la moral y a la metafísica conlleva una reconversión del hombre y de su actitud fundamental: al hacerse consciente de que lo ideal es tan solo *humano*, el hombre se descubre a sí mismo y su libertad para darse una meta<sup>156</sup>. Pero

---

153 Cf. *op. cit.*, §§39 y 227, pp. 80-1 y 214.

154 *Humano, demasiado humano I*, ed. cit., Prólogo, §6, p. 73.

155 Cf. *loc. cit.*, §4, p. 72.

156 Fink, *La filosofía de Nietzsche*, ed. cit., pp. 62-9.

debemos incidir en el riesgo que conlleva esta liberación, pues en ese nuevo infinito que se abre ante el espíritu libre también están incluidas «demasiadas posibilidades de interpretación no divinas», muchas «tonterías», que pueden hacer de él un nihilista reactivo, alguien que no crea sus propios valores sino que se resigna ante el sinsentido, que ha perdido toda esperanza y para el que, consecuentemente, todo es en vano o en broma<sup>157</sup>.

Pero en el mejor de los casos, comprender que los valores son creaciones que sirven a una voluntad determinada permite a ese espíritu hacerse responsable de sí mismo (libre), por lo que busca (o incluso crea), prueba, y selecciona aquellos valores que estimulan su crecimiento, y rechaza (destruye) aquellos que lo debilitan. De ahí que Nietzsche afirme que el espíritu libre está movido por una «voluntad de salud»<sup>158</sup>: el placer que produce el sentimiento de poder sobre uno mismo —el placer de sentir la propia fuerza aumentada y orientarla al crecimiento<sup>159</sup>— guía al espíritu libre en su conquista de la salud, como una recompensa que obtiene cada vez que da un paso en la dirección apropiada.

Pero no solo está movido por el placer. También el dolor puede ser un estimulante para la vida, siempre que se tenga la fortaleza suficiente para soportarlo<sup>160</sup>. Como Mitchell subraya, el dolor del espíritu libre tiene que ver tanto con la opresión que le causan los viejos ideales morales y metafísicos, como con el aislamiento y la incompreensión en la que se encuentra al explorar un camino propio<sup>161</sup>. Pero es justo ese dolor el que lo obliga a buscar la causa que lo provoca, para lo

---

157 *La gaya ciencia*, ed. cit., §374, p. 888. Véase también *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «Del árbol de la montaña», p.94: «Pero el peligro del noble no es volverse bueno, sino insolente, burlón, destructor. Ay, yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día [...] En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos».

158 *Humano, demasiado humano I*, ed. cit., Prólogo, §4, p. 72.

159 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §230, pp. 220-3.

160 Cf. *Ecce homo*, ed. cit., «Por qué soy tan sabio», §2, p. 32: «Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aun menos sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más vivir».

161 Mitchell, D. «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces». *British Journal for the History of Philosophy* 21, n.º 5 (2013), 954-7.

cual examina sus propios prejuicios, aquellos que lo constituyen más íntimamente. Se revela desde esta perspectiva el aspecto positivo del dolor, no solo como un mal necesario para la liberación del espíritu sino como motor en el proceso de curación<sup>162</sup>.

Además, la valoración positiva del sufrimiento resulta clave para entender la profunda crítica que Nietzsche plantea a la moral de la compasión, como una moral que alimenta lo peor del hombre, que aumenta su debilidad. Esta moral, al proponerse eliminar o aliviar el sufrimiento de la vida (tarea, por lo demás, imposible) priva al hombre de ese elemento selectivo propio del dolor, entendido como estimulante y prueba de la fortaleza de quien quiere superarse, pues la autocreación de sí requiere la «dureza del martillo»: para *llegar a ser lo que uno es*, hay que soportar la disciplina que implica imponerse una ley difícil y seguirla<sup>163</sup>. Y es que Nietzsche considera que el ser humano solo se eleva (crece) cuando tiene que vencer resistencias; «obedecer durante mucho tiempo y en *una única* dirección»: de aquí proviene todo aquello por lo que merece la pena vivir (por ejemplo, la virtud, el arte, la música, el baile, la razón, la espiritualidad)<sup>164</sup>. De ahí que rechace la compasión predicada por la moral de esclavos, la compasión por todo lo que sufre, y a ella oponga una compasión muy distinta: la compasión de los señores ante el hombre que decae, que se hace pequeño, débil.

Se entiende así que Nietzsche no deje de insistir en estos textos en la gratitud del convaleciente hacia la enfermedad. El espíritu libre —a medio camino entre enfermedad y salud— comienza a experimentar la alegría de la curación, de la fuerza que se restablece tras la impotencia, de volver a tomar posesión de sí mismo y aproximarse hacia nuevas metas<sup>165</sup>. Desde esta

---

162 Véase, por ejemplo, *La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo, §3, p. 720: «Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Solo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha*, [...] ese dolor prolongado, lento, [...] nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última».

163 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §225, pp. 212-3.

164 *Op.cit.*, §188, p. 147.

165 *Cf. La gaya ciencia*, ed. cit., Prólogo, §1, p. 717.

«embriaguez» cobran sentido los sufrimientos pasados. La soledad, la incompreensión, los caminos errados, el tiempo «perdido», etc., son transformados en algo valioso por ese arte de la transfiguración que es la filosofía<sup>166</sup>.

Recapitulando, el espíritu libre es principalmente un *immoralista* —pues su honestidad lo obliga a cuestionar la moral, el fundamento— y un *aventurero*, alguien dispuesto a ensayar consigo mismo. Con esto respondemos a la pregunta que antes planteábamos. ¿Quién puede sanarse, ser a la vez médico y enfermo? Aquel que es capaz de experimentar consigo mismo y con los valores, de seleccionarlos. Pero aún queda por responder cómo Nietzsche pone en práctica esta idea para liberarse del romanticismo.

### 3.2.1. Autoterapia antirromántica

Recordemos que el romántico es alguien débil que busca en el arte y el conocimiento narcóticos, que alivian su dolor pero al coste de adormecer su razón y sus sentidos, es decir, de debilitarlo aún más. Ahora, si de lo que se trata es de acabar con la enfermedad (y no solo con sus síntomas), lo que hace falta es todo lo contrario: un *phármakon*, en su doble condición de remedio —que conduce con el tiempo a la curación— y de veneno —que incordia, que altera la comodidad de la enfermedad—. En el caso de Nietzsche, este *phármakon* estará compuesto por una peculiar combinación de ascetismo y optimismo.

El ascetismo al que nos referimos no tiene una finalidad moral (como el ideal ascético cristiano), sino que es un medio, una forma de disciplina o conjunto de prácticas destinadas a fortalecer al convaleciente, a procurarle las condiciones óptimas en las que ejercer su poder<sup>167</sup>. Se

---

166 Cf. *Ecce homo*, ed. cit., «Por qué soy tan inteligente», §9, p. 66: «El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos *lo que se es*. Desde este punto de vista tienen su sentido y valor propios incluso los *desaciertos* de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los retrasos, la «modestias», la seriedad dilapidada más allá de *la tarea*».

167 Cf. *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, Tercer tratado, §§7 y 8, pp. 138-45.

trata, por ejemplo, de buscar la independencia, de poder pensar en sí mismo, de alejarse de todo lo que podría descentrar inútilmente al filósofo (como los negocios, la actualidad política o las polémicas universitarias en las que se había visto envuelto en sus días de catedrático). En suma, el espíritu libre quiere redirigir sus fuerzas hacia sí mismo, rechazando todo lo que lo podría debilitarlo.

Este ascetismo consiste, por ejemplo, en no ceder inmediatamente ante la necesidad de acallar el dolor, no porque el dolor dignifique —de nuevo, no tiene nada de moral este ascetismo propio del filósofo—, sino para poder transfigurarlos en algo valioso, para reorientarlo al fortalecimiento de sí mismo. En esta línea encontramos la estricta prohibición que se impone Nietzsche de toda música romántica<sup>168</sup>. Como ya dijimos, esta música proviene de artistas decadentes y reproduce la decadencia, pues consuela debilitando al oyente, haciendo que se abandone al caos instintivo que lo constituye en lugar de imponerse a él e imprimir una dirección a esas fuerzas. De manera que el convaleciente, al privarse de semejantes consuelos, se fortalece, ya que consigue retener esas fuerzas que la música romántica disolvería y, llegado el momento, darles un uso, es decir, desplegar su poder.

El ascetismo del espíritu libre puede encuadrarse dentro una estética de la existencia o arte de vivir que tiene como base una concepción naturalista de la pasión y la virtud, que entiende que debe existir una continuidad entre ambas: la virtud, en el mejor de los casos, debe ser una *espiritualización de la pasión*, esto es, la dirección activa de un afecto pasivo, la configuración de esa inclinación o impulso de manera tal que se armonicen las fuerzas que nos constituyen<sup>169</sup>.

*Nuestras virtudes* —como se señala en la sección así titulada de *Más allá del bien y del mal*—

---

168 *Humano, demasiado humano II*, ed. cit., Prólogo, §3, p. 278: «Comencé por *prohibirme* escrupulosamente y por principio toda música romántica, este arte ambiguo, fanfarrón y sofocante, que le quita al espíritu rigor y vivacidad y hace proliferar todo tipo de turbia nostalgia, de hinchada avidez. «Cave musicam» es aún hoy mi consejo a todo aquellos que son lo bastante hombres como para estimar la limpieza en las cosas del espíritu; esa música enerva, reblandece, afemina, su «eterno femenino» nos arrastra — ¡hacia abajo!...»

169 Cf. Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 305 y ss.



deben ser buscadas en *nuestros laberintos*<sup>170</sup>, o sea, ser coherentes con nosotros mismos, con nuestra capacidad, con esa complejidad de fuerzas e inclinaciones que somos. La virtud debe ser, por tanto, algo propio, y cualquier moral incondicional, que se prescriba para todo el mundo por igual, será una *contranaturalidad*, una imposición dañina, por la que se disipan las mejores virtudes<sup>171</sup>. Inversamente, la grandeza, la aristocracia, la salud, consisten en ser uno mismo «señor de sus virtudes», aunque ello implique contravenir la moral impuesta y ser considerado inmoral, *malvado*<sup>172</sup>.

La honestidad misma, que es la virtud por excelencia del espíritu libre, provendría de «la espiritualización y profundización de la *crueledad*» que ha dado lugar a toda nuestra «cultura superior»: tanto en la tragedia griega (compasión y miedo), como en el cristianismo (autonegación) o en el conocimiento (de aquello que sería mejor no saber) hay un elemento de sufrimiento autoinfligido que nos produce un gozo amplísimo, un elemento de crueldad originario del animal salvaje que fuimos, que se ha «divinizado» a costa de sublimar esa crueldad<sup>173</sup>. De ahí que Nietzsche incida constantemente en una aparente paradoja: el espíritu libre es *inmoralista por moralidad*, pues la misma voluntad que atraviesa Occidente —de Platón al positivismo pasando por el cristianismo— y que hizo de la verdad el supremo valor (equiparándola al Bien y a Dios), se vuelve en el espíritu libre contra ese mismo prejuicio moral: su piedad (*Frömmigkeit*), su conciencia, en suma, su radical honestidad lo lleva a «*la superación, por sí misma, de la moral*», a cuestionar su fundamento, el valor de los valores, empezando por el valor de la verdad<sup>174</sup>. La

---

170 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §214, pp. 199-200.

171 *Op. cit.* §221, pp. 205-6 o también §228, p. 217.

172 *Cf. op. cit.*, §212, pp.194-6.

173 *Op. cit.*, §229 pp. 218-20. Sobre la divinización o espiritualización de la crueldad y la «dura» tesis según la cual hay un enorme placer en hacer sufrir al otro o a uno mismo véase: *La genealogía de la moral*, ed. cit., Tratado segundo, §6, pp. 86-7.

174 *Aurora*, ed. cit., Prólogo, §4, pp. 46-8 y *La gaya ciencia*, ed. cit., §344, p.860: «incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos *nuestro* fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero que pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, -si dios mismo se muestra como nuestra mentira más larga?-».

honestidad del inmoralista es la virtud «más joven de todas»<sup>175</sup>, la última que ha engendrado la historia del nihilismo europeo.

No obstante, el conocimiento del espíritu libre, aun teniendo una ascendencia común al conocimiento metafísico o científico, se diferencia de ellos. Este será un saber libre de prejuicios y de resentimiento, una *ciencia jovial* o *gaya* en la que se toma distancia del propio sufrimiento<sup>176</sup>. En esto consiste el *optimismo* del que habla Nietzsche en el prólogo a *Humano, demasiado humano* (y con el que se opone directamente a Schopenhauer): en invertir «la anticientífica tendencia fundamental de todo pesimismo romántico a exagerar, a interpretar experiencias personales singulares como juicios universales, más aún, como condenas del mundo»<sup>177</sup>. Es decir: frente al pesimista romántico —que solo ve los aspectos negativos de la existencia y por ello concluye que es algo que no *debería* ser, que no merece la pena— el espíritu libre, considerando las cosas en su necesidad y los valores en la perspectiva de quien valora, posee un conocimiento más adecuado del mundo y de la moral, liberado de todo sesgo reactivo<sup>178</sup>. Pues la *gaya ciencia* del espíritu libre no nace de ningún tipo de indignación moral o enemistad, ni tampoco de la necesidad de reducir a leyes todos los ámbitos de la realidad; nace de la afirmación, del amor a la vida, que no es otra cosa que amor a la superficie, a la apariencia y al error que nos permiten vivir<sup>179</sup>. Se trata, en suma, de un conocimiento que prefiere el signo de interrogación y lo incierto sobre lo incondicional, sobre cualquier «nada segura».

Como recogemos más adelante, esta jovialidad posibilitará finalmente la visión no culpable de la existencia característica del pesimista dionisiaco. Pero antes de volverse creador, el filósofo

---

175 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De los trasmundanos», p.76.

176 Cf. Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., pp. 134 y ss.

177 *Humano, demasiado humano II*, ed. cit., Prólogo, §5, p. 278.

178 Cf. *loc. cit.*, §4, 72: «Ya sin las cadenas del amor y del odio, se vive sin sí y sin no [...] De hecho, en adelante al espíritu libre le conciernen solo las cosas —y cuántas cosas!— que ya no le afligen...»

179 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§10, 24, 25 y 154, pp. 37, 60-3 y 135.

debe «recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre»<sup>180</sup>, es decir, *ensayar* o *experimentar* con su propia vida. No debemos olvidar que en este punto la salud del espíritu libre es aún aparente, fruto de la lógica experimental en la que inserta su existencia. La serenidad, la alegría, el equilibrio, la gratitud hacia la vida, son valores que se autoimpone «un doliente y un abstinentes» que quiere dejar de serlo, que necesita mantener un buen humor en medio de su enfermedad, una buena disposición hacia la salud<sup>181</sup>. Finalmente, esta adopción de valores opuestos a la seriedad y la gravedad características del romántico, junto al rechazo de todo consuelo y juicio que derive del sufrimiento, llevará a Nietzsche a conquistar una salud ya no aparente, sino plena y segura: la *gran salud*.

---

180 *Op. cit.*, §211, pp. 192-3.

181 *Humano, demasiado humano II*, ed. cit., Prólogo, §5, p. 275.

## 4. Salud

[...] 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 que lo que ha sido cualquier salud hasta ahora[...]<sup>182</sup>

No es casualidad que el libro quinto de *La gaya ciencia* termine con un hermoso aforismo titulado «*La gran salud*» (§382), pues marca el fin de la convalecencia de Nietzsche y anuncia así una inflexión en su pensamiento<sup>183</sup>, caracterizada por el pleno desarrollo de sus filosofemas fundamentales: la muerte de dios (el nihilismo), el eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre. Para finalizar nuestro trabajo, nos preguntamos qué caracteriza dicha salud y por qué es el «presupuesto fisiológico» que subyace a la filosofía madura de Nietzsche<sup>184</sup>.

### 4.1. La gran salud o la *εὐφορία* como condición del pesimista dionisiaco

Una última peculiaridad del proceso de curación que hemos tratado es que no termina en la vuelta a un estado previo a la enfermedad, sino en la conquista de una nueva salud, propia de un hombre nuevo: el pesimista dionisiaco.

Recordemos que el cuerpo es una pluralidad de fuerzas en relación, fuerzas de distinto signo que tienden a hacerse dominantes. Así, en el plano fisiológico, la gran salud es un exceso de fuerzas plásticas, activas, que mandan sobre las fuerzas reactivas. La gran salud supone mantener a raya la enfermedad que quiere apoderarse del cuerpo, curarse constantemente, prevalecer sobre lo débil.

---

182 *La gaya ciencia*, ed. cit., §382, p.893.

183 Cf. *op. cit.*, Prólogo §1, p. 717: «Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retoma, 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».

184 Cf. *Ecce homo*, ed. cit., «Así habló Zaratustra», §2, p. 118.

Pero, notemos, esta cura constante que es la gran salud no equivale a eliminar lo enfermo, sino a dominarlo, mantenerlo sujeto a sus funciones, no permitir que contagie las fuerzas sanas del cuerpo. En suma —y en coherencia con la concepción de la vida como voluntad de poder, perpetua lucha de fuerzas en movimiento—, no se trata de una salud estática sino dinámica: no es un *estar* sano, sino un *mantenerse* sano, pues la gran salud no solo se tiene, sino que debe ser conquistada una y otra vez, ya que constantemente se arriesga, se entrega<sup>185</sup>.

Por tanto, es propia de una voluntad de poder afirmativa, que despliega su poder y lleva la vida al crecimiento, y se expresa fundamentalmente como el poder de dominarnos ante el miedo y el poder de dominar el caos que somos y nos rodea sometiéndolo a una ley, imponiéndole forma como artistas de la vida y del *gran estilo*. Dicho en palabras de Nietzsche, esta sobreabundancia de fuerzas o plenitud vital que es la gran salud se manifiesta como una «*madura* libertad del espíritu que es tanto gobierno de sí como disciplina del corazón»<sup>186</sup>, es decir, como una mayor capacidad de mandar(se), que se expresa fundamentalmente como *autodominio* y *coraje*.

A continuación, siguiendo estas dos virtudes por separado comprenderemos su íntima conexión como expresiones concretas de la gran salud o la *fortaleza*, y la manera en que esta es la condición fisiológica que presupone un pesimismo dionisiaco. Pero antes, a modo de guía, quisiera destacar la enorme proximidad que existe entre la gran salud y el concepto griego de εὐφορία<sup>187</sup> (*euforia*), que significa *capacidad de soportar* (φέρειν) *bien* (εὖ) *el dolor*, y, en general, *vigor*;

---

185 *La gaya ciencia*, ed. cit., §382, p. 893.

186 *Humano, demasiado humano I*, ed. cit., Prólogo §4, p. 72. Notemos que la voz alemana «*Herzhaftigkeit*» y su equivalente española «coraje» significan etimológicamente «fuerza del corazón» (tomando sus raíces del alemán «*Herz*» y del latín «*cor*»). La excelente traducción de Sánchez Pascual muestra cómo Nietzsche aprovecha esta cercanía, igualando «tener valor» a «tener corazón», por ejemplo, en *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «Del hombre superior», §4, p. 453: «¿Tenéis valor, oh hermanos míos? ¿Sois gente de corazón [*herzhaft*]? A las almas frías, a las acémilas, a los ciegos, a los borrachos, a esos yo no los llamo gente de corazón. Corazón tiene el que conoce el miedo, pero domeña el miedo [...]».

187 Véase, por ejemplo: *Liddell & Scott, s.v.*, «εὐφορία», accedido el 30 de abril, 2021

<https://logeion.uchicago.edu/%CE%B5%E1%BD%90%CF%86%CE%BF%CF%81%CE%AF%CE%B1>

*actividad y salud del cuerpo, así como abundancia productiva o fertilidad e incluso ligereza en la danza*<sup>188</sup>.

#### 4.1.1. Autodominio

El dominio de las fuerzas activas sobre las reactivas supone que estas últimas son puestas al servicio de las primeras: lo activo se apropia de aquello que lo resiste, no negándolo, sino imponiéndole una dirección. Configurar hacia la intensificación de la vida las fuerzas que se encuentran en conflicto en uno mismo es a lo que nos referimos con los términos «gobierno de sí» o «autodominio» (*Selbstbeherrschung*). Si el débil está a la merced de sus instintos, sus pasiones, sus afecciones, etc., el fuerte es señor de estos, los domina, no oponiéndose a ellos o intentando extirparlos, sino sometiéndolos a su voluntad<sup>189</sup>.

Como autodominio, la gran salud es equivalente a libertad, pues para Nietzsche el hombre que ha llegado a ser libre —la libertad, como la gran salud, no se *tiene* sino que se *conquista*— es aquel que puede mandarse y obedecerse. La libertad se mide por la cantidad de instintos y fuerzas contradictorias que uno es capaz de ordenar, la cantidad de resistencias que uno vence (como un «guerrero») para superarse a sí mismo<sup>190</sup>.

El autodominio es lo que permite la consideración de la vida como obra de arte. El fuerte es capaz de crearse a sí mismo según un gusto, esto es, imponer un sentido propio a su vida que no derive de ningún resentimiento, sino de una voluntad afirmativa que ordena e inserta todo lo que lo constituye —sus grandezas y sus debilidades, su placer y su dolor— siguiendo un plan artístico,

---

188 Recuérdese que Zaratustra —encarnación del tipo dionisiaco, cuyo presupuesto fisiológico es la gran salud— es un «bailarín» y un «ligero». Véase, por ejemplo, «Del leer y el escribir» o también «Del espíritu de la pesadez» en *Así habló Zaratustra*, ed. cit., pp. 88-90 y 315-21.

189 Cf. Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., pp. 258 y ss. Esto no significa que sea posible el control absoluto de las pasiones. Volveremos sobre esta cuestión en las conclusiones.

190 Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., «Incursiones de un intempestivo», §38, pp. 121-2.

hasta convertirse a sí mismo en algo bello de contemplar<sup>191</sup>. La satisfacción con uno mismo y, por tanto, el agradecimiento incluso a lo negativo solo es posible imprimiendo *un estilo* al propio carácter, poniendo algo de arte en nuestros sentimientos, haciendo *ensayos*<sup>192</sup>, etc. También la espiritualización de las pasiones como búsqueda de *nuestras virtudes* (a la que nos hemos referido antes) forma parte de esta estética de la existencia.

Pero el potencial artístico-creador que deriva del autodominio va más allá de la conquista de la propia identidad y conduce a la transformación de la cultura. El espíritu libre no puede ya vivir con los valores vigentes, pero tampoco sin valores, por lo que orienta su fuerza a la creación de los valores sanos que necesita y a la destrucción de los valores enfermos<sup>193</sup>. Así, la esperanza de una cultura no nihilista descansa en la labor de transvaloración de estos espíritus fuertes (a quienes Nietzsche se dirige explícitamente en estos textos): la superación de las viejas tablas de valor (y del hombre que las necesita) por valores afirmativos, que no desprecien la vida<sup>194</sup>.

Dicho esto, surge naturalmente la siguiente cuestión: ¿desde dónde se opera la transvaloración? ¿qué criterio permite seleccionar los nuevos valores? Responderemos esta pregunta explicando en qué consiste el coraje o valor (*Mut*) que la gran salud implica.

#### 4.1.2. Coraje

Nietzsche establece una relación directa entre fuerza (salud), coraje y veracidad, tríada a la que opone debilidad (enfermedad), cobardía e idealismo.

El débil, dominado por fuerzas reactivas, es incapaz de afirmación alguna y todo lo activo le produce sufrimiento. De este sufrimiento deriva una objeción moral contra la vida —es algo que *no debería ser*— y la niega: huye hacia lo ideal buscando algo seguro, inmutable, «verdadero», que

---

191 Cf. *La gaya ciencia*, ed. cit., §290, p. 834-5. Véase también: Ávila, R., *Identidad y tragedia*, ed. cit., pp. 276 y ss.

192 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §31, p.71.

193 *Op. cit.*, §382, p. 893-4.

194 Cf. *La genealogía de la moral*, ed. cit., Primer tratado, §24, p. 123.

justifique la vida. Aquí radica su cobardía y su «mentira»: prefiere una *nada* segura antes que afrontar la realidad tal cual es. También forma parte de este idealismo el creer que la verdad hace felices y virtuosos a los hombres, cuando lo contrario podría ser el caso: que la verdad puede volvernos infelices y malvados<sup>195</sup>.

El fuerte, sin embargo, se enfrenta a la verdad, y su fortaleza se mide precisamente por la cantidad de verdad que puede soportar sin perecer. Recordemos que el espíritu libre ha aprendido a distanciarse de su sufrimiento y a ver la apariencia como condición imprescindible de la vida. Este conocimiento libre de prejuicios morales y de resentimiento le permite entender que el mundo es plural y cambiante, *devenir*, y que ese devenir es *inocente*, es decir, que la vida es un fenómeno amoral, *estético*, en el que la creación y la destrucción se suceden como en un juego, sin culpa ni finalidad. El coraje del hombre dionisiaco —fruto de su fuerza— reside en poder mantenerse en la apariencia (el conocimiento *perspectivístico* de que los valores y los conceptos son ilusiones necesarias), y, sobre todo, en afirmar la vida incluso en sus aspectos más duros y problemáticos<sup>196</sup>.

Esta afirmación nace de la sabiduría trágica de que no hay que sustraer nada de lo que existe. Una voluntad de poder que se afirma y quiere crecer dice sí al placer del crear y con ello afirma también el placer del destruir. Así, todo lo que en el débil suscita su venganza contra la vida aparece para el hombre dionisiaco no solo como necesario, sino como deseable: querer superarse a sí mismo es querer también el sufrimiento que conlleva.

De manera que solo quien ha comprendido la inocencia del devenir —situándose *más allá del bien y del mal*— es capaz del *amor fati*, no solo de soportar lo necesario, sino de amarlo: «no

---

195 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §39, p. 80-1.

196 Cf. *Ecce homo*, ed. cit., «El nacimiento de la tragedia», §2, p. 88: «nada es superfluo [...]. Para captar esto se necesita *coraje*, y como condición de él, un exceso de *fuerza*: pues nos acercamos a la verdad exactamente en la medida en que al coraje le es *lícito* osar ir hacia delante, exactamente en la medida de la fuerza. El conocimiento, el decir sí a la realidad, es para el fuerte una necesidad, así como son para el débil, bajo la inspiración de su debilidad, la cobardía y la *huida* frente a la realidad – el «ideal»... El débil no es dueño de conocer: los *décadents* tienen *necesidad* de la mentira, ella es una de sus condiciones de conservación»



querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad»<sup>197</sup>. Y amar el destino supone *redimir* el azar, que la voluntad creadora del fuerte dé sentido a todos los fragmentos del pasado orientándolos hacia una meta futura y terrena<sup>198</sup>. Solo así pueden conciliarse la condición finita del hombre y la eternidad del tiempo: el pasado deja de ser una carga contra la que la voluntad nada puede y hacia la que sentiría resentimiento, y el futuro recobra su sentido como proyecto en el que establecer metas que pueden ser superadas<sup>199</sup>. El hombre dionisiaco quiere *hacia atrás* y *hacia delante*.

Se intuye ya que solo aquel que ha alcanzado la gran salud es capaz de afirmar el eterno retorno, el centro de gravedad en torno al cual se hace posible la transvaloración. De nuevo, el coraje se revela fundamental. En primer lugar, porque ser responsable de uno mismo y superarse continuamente implica asumir riesgos cada vez mayores, y ninguna meta está asegurada<sup>200</sup>. El mismo Nietzsche era consciente, por ejemplo, de que nada garantiza el éxito de su proyecto de transvaloración, pues es posible que la moral europea arrastre incluso a los más nobles hacia la decadencia<sup>201</sup>.

Y en segundo lugar, hace falta coraje porque con el eterno retorno volverá todo dolor padecido y por padecer. Pero junto al dolor, volverá también el placer —que es más profundo que el sufrimiento, que «pide eternidad»— y decir sí a un solo placer es querer también todo el dolor que ha conducido hasta él, pues «todas las cosas están encadenadas»<sup>202</sup>. De este modo el hombre dionisiaco es capaz de domeñar el miedo que inevitablemente provoca ese «pensamiento abismal», que podría hundirnos en la desesperación o la parálisis al confrontarnos con todos los aspectos

---

197 *Op. cit.*, ed. cit., «Por qué soy tan inteligente», §10, p. 71.

198 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la redención», pp. 235-41.

199 Cf. Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., p. 296-7. Para una exposición detallada sobre estas cuestiones, véase Ávila, R., *Nietzsche y la redención del azar*, ed. cit., p. 335 y ss.

200 Cf. *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la superación de sí mismo», p. 199: «Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo [...] lo máximo se entrega y por amor al poder expone la vida. Esta es la entrega de lo máximo, el ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte».

201 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §203, pp. 169-72.

202 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «La canción del noctámbulo» §§10 y 11, pp. 503-5.

negativos de la existencia repetidos eternamente: «el valor es el mejor matador, el valor que ataca: este mata la muerte misma, pues dice: "¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*"»<sup>203</sup>

El eterno retorno es la fórmula suprema de afirmación que caracteriza al pesimista dionisiaco, que destierra la interpretación dualista del mundo y hace posible superar el nihilismo que conlleva, es decir, que la gran salud, la condición fisiológica del pesimista trágico, es al mismo tiempo condición de la transvaloración de todos los valores. Pues, para concluir, debemos subrayar que con el eterno retorno Nietzsche se diferencia radicalmente del pesimismo romántico, ya que partiendo de un mismo hecho, de la ausencia de sentido —«del modo de pensar más negador del mundo entre los modos posibles de pensar»<sup>204</sup>— llega al ideal opuesto, al ideal de un hombre que no se resigna ante el devenir, sino que ama lo necesario, que quiere volver a vivirlo todo «*tal como ha sido y es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente da capo!*»<sup>205</sup>. La afirmación trágica que representa el eterno retorno es la máxima expresión de ese pesimismo por el que apuesta Nietzsche: un «pesimismo *más allá del bien y del mal*», «*honesto*» —no lastrado por prejuicios morales—, un «pesimismo *bonae voluntatis*», «*valiente*» —nacido de una voluntad buena, sana, lo suficientemente fuerte como para *querer*—. En suma, Nietzsche hace así del nihilismo más extremo «un modo de pensamiento divino»<sup>206</sup>: la negación deja paso a la afirmación, la enfermedad, a la salud.

#### 4.2. La embriaguez apolíneo-dionisiaca y el *gran estilo*

No queremos concluir este trabajo sin volver la vista de la ética a la estética, subrayando su mutua relación al caracterizar a ese otro *tipo* que junto al pesimista trágico encarna la salud: el artista del gran estilo.

---

203 *Op. cit.*, «De la visión y el enigma», §1, p. 263.

204 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §56 pp. 102-3.

205 *Ibid.*

206 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Otoño 1887, frgto. 9 [35] y [41], pp. 242-3.

Podemos establecer un paralelismo claro: la gran salud es al pesimista trágico lo que la embriaguez al artista: su presupuesto fisiológico<sup>207</sup>. La embriaguez (*Rausch*) es un concepto que Nietzsche ya había tratado en *El nacimiento de la tragedia*, y que retoma en sus últimos años, cobrando ahora todo su sentido al formularlo desde la óptica fisiológica que aporta la consideración de la vida como voluntad de poder. En los escritos de 1886 podemos encontrar las tesis fundamentales que desarrollará con más detalle después, sobre todo en *El crepúsculo de los ídolos*<sup>208</sup> (redactado en 1888, publicado en 1889). La embriaguez es allí definida como un elevado sentimiento de poder, de intensificación de las fuerzas, la necesidad interna de hacer de las cosas un reflejo de la propia plenitud y perfección; y el arte, consecuentemente, es «este tener-que-transformar las cosas en algo perfecto»<sup>209</sup>. Se trata, de nuevo, de la expresión de una voluntad de poder afirmativa, que quiere crecer y crear.

Ahora bien: la embriaguez no es ya tan solo expresión de lo dionisiaco, como lo era en *El nacimiento de la tragedia*<sup>210</sup> —y como parecen interpretar filósofos como Menke, emparentando al Nietzsche maduro con las estéticas románticas «de lo oscuro», que entienden la actividad artística como un mero dejar que las fuerzas se descarguen ciegamente, sin el control de las facultades del sujeto<sup>211</sup>—. Por el contrario, Nietzsche considera en su madurez que existen distintos «tipos de embriaguez», y en la mejor forma de arte intervienen conjuntamente la apolínea y la dionisiaca. El estado estético se manifiesta tanto en la expresión de los afectos (del *cuerpo*, del *sí mismo*) —cuya intensificación corresponde a la embriaguez dionisiaca— como en la «excitación del ojo»<sup>212</sup>, la embriaguez apolínea por la cual el *yo* adquiere «la fuerza de ver visiones». Esto último debe ser

207 Cf. *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., «Incursiones de un intempestivo», §8, p.96.

208 Especialmente en *loc. cit.*, §§8-11, pp. 96-9

209 *Loc. cit.*, §9, p. 97.

210 Aunque en la tragedia se "unen", Nietzsche diferencia entre el arte de la bella apariencia, del *sueño*, inspirado por Apolo, y el arte de la embriaguez, inspirado por Dioniso, es decir: la embriaguez es exclusivamente dionisiaca. Cf. *El nacimiento de la tragedia*, ed. cit., §1, pp. 41 y ss. O también «La visión dionisiaca del mundo» en *loc. cit.* pp. 244-7.

211 Cf. Menke, Ch., *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, Comares, Granada, 2020, pp. 88-9

212 *El crepúsculo de los ídolos*, ed. cit., «Incursiones de un intempestivo», §10, p.98.

entendido como un cambio en el modo de ver el mundo, una intensificación y un refinamiento de la percepción, mediante las cuales el artista ve *más y mejor*, es decir, distingue matices de forma precisa y es capaz de una perspectiva más abarcante, más rica<sup>213</sup>. Como consecuencia de esta intensificación y refinamiento, se adquiere la capacidad de *idealizar*, de extraer lo esencial y proyectarlo en nuevas imágenes o representaciones artísticas como hacen el pintor, el escultor o el poeta épico. Pero es la intensificación de los afectos del artista —la embriaguez dionisiaca— la que le confiere la *fuerza* para materializar en una *forma* esas visiones apolíneas, para embellecer la realidad mediante su transfiguración. Un embellecimiento que, a su vez, redundará en un aumento del sentimiento fuerza:

el «embellecimiento» [*Verschönerung*] es [...] una consecuencia necesaria del aumento de fuerza [...] expresión de una voluntad *victoriosa*, de una coordinación intensificada, de una armonización de todas las apetencias fuertes, de una fuerza de gravedad infaliblemente perpendicular / la simplificación lógica y geométrica es una consecuencia del aumento de fuerza: inversamente, la *percepción* de semejante simplificación aumenta de nuevo el sentimiento de fuerza... Cima de la evolución: el gran estilo.<sup>214</sup>

Notemos, por tanto, que el gran estilo implica una relación de complementariedad y retroalimentación entre ambas especies de embriaguez. La praxis artística no puede atribuirse *tan solo* a fuerzas oscuras, inconscientes, sino que los estados fisiológicos estéticos son estados «de extrema agudeza, lucidez y comunicabilidad»<sup>215</sup>, en los que el autodomínio del artista juega un papel imprescindible: el de simplificar, ordenar, dar forma, imponer una ley. La embriaguez dionisiaca no basta para el buen arte: sin la embriaguez apolínea, no sería más que una descarga desordenada, un arrebato ciego en el que las fuerzas del cuerpo se disipan —este es el caso del arte *décadent*—. Y viceversa: un arte que nace únicamente de la embriaguez apolínea, será un arte demasiado racionalista, frío, descafeinado, sin *pasión*. Insistiendo en la dualidad de la embriaguez artística entendemos mejor lo que falta en el arte romántico: falta Apolo, ritmo, voluntad de mesura.

213 Cf. de Santiago, L. E., *Arte y poder*, ed. cit., p. 591.

214 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera de 1888, frgto. 14 [117] p.555.

215 Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., p. 325.

Es esta carencia la que Nietzsche saca a relucir cuando a Wagner y a la música alemana opone el ideal del *sur*, del *mediterráneo*, del cual encuentra indicios en Mozart y, sobre todo, en Bizet<sup>216</sup>: una música ligera, jovial, burlona, luminosa, superficial, que habla al cuerpo, que invita a danzar.

Resumiendo, el gran estilo, que podemos encontrar en artistas como Goethe<sup>217</sup>, es la máxima expresión del arte como voluntad de poder, el triunfo de una voluntad afirmativa del artista capaz de orientar el exceso de fuerza que lo constituye hacia la creación, reflejando así su propia plenitud. Frente al artista decadente que se abandona al caos pulsional de sus instintos, el artista del gran estilo posee la fuerza suficiente para «dominar el caos que es y convertirlo en forma»<sup>218</sup>.

Subrayemos, por último, cómo en esta concepción del artista encontramos un concepto de libertad análogo al que Nietzsche define para el pesimista dionisiaco. La libertad del artista es radicalmente distinta del «sentimiento de dejarse-ir», pues no equivale al arbitrio o al capricho, sino que, al contrario, «el artista obedece de modo muy riguroso y sutil mil leyes diferentes», aunque estas leyes no puedan ser reducidas a conceptos, a una fórmula "matemática"<sup>219</sup>. La belleza, como la salud, es una conquista, una victoria del artista sobre sí mismo, y para alcanzarla debe ordenar y configurar su inspiración de la forma más precisa posible, lo cual requiere dureza y disciplina. Así, la libertad del artista consiste en ser capaz de dominar sus propias fuerzas, en ser señor de sí mismo como el pesimista trágico es señor de sus virtudes, armonizando lo necesario —lo que es «destino», lo que ha sido dado, lo que él es, sus fuerzas, sus medios, sus experiencias— con lo posible —lo que es «azar», las metas que puede darse, lo que aún no está fijado en él mismo—:

[los artistas saben que] justo cuando no hacen ya nada voluntariamente sino todo necesariamente es cuando llega a su cumbre su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer,

---

216 Cf. *La gaya ciencia*, ed. cit., §368, pp. 882-3 o *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§240, 255 y 256, pp. 235-6, 259-67. Para un desarrollo de esta interesante cuestión, véase el sensacional estudio de De Santiago, L. E., *Arte y poder*, ed. cit., pp. 150-82.

217 Véase por ejemplo: Sánchez Meca, D. «De Goethe a Nietzsche: classicismo, romanticismo, dionisismo». En Oñate y Zubía, T. et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005, pp. 569-79.

218 *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera 1888, frgto. 14 [61], p. 526.

219 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §188, pp. 146-7.

disponer, configurar creadoramente, -en suma, que entonces es cuando la necesidad y la «libertad de la voluntad» son en ellos una sola cosa.<sup>220</sup>

En conclusión, la libertad —ética o estética— tiene como precondition la fortaleza —el autodomínio y el coraje (pues también el artista debe asumir el riesgo y el sufrimiento)—. Y es por eso que a los débiles, a los enfermos de la voluntad, les dice Zaratustra: «¡Haced siempre lo que queráis, - pero sed primero de aquellos que *pueden querer!*!»<sup>221</sup>.

---

220 *Op. cit.*, §213, p. 197.

221 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la virtud empequeñecedora», p. 284.

## 5. Conclusiones

Un ser típicamente enfermo no puede sanar, aun menos sanarse él mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir un enérgico *estimulante* para vivir, para más-vivir<sup>222</sup>.

### 5.1. Salud y terapia

Para concluir, conviene preguntarnos qué concepto de salud y terapia se deriva de lo anterior.

En primer lugar, debemos señalar que la concepción nietzscheana de la salud y la enfermedad está más cerca de los antiguos griegos que de los enfoques modernos: no existe un estado *normal* que se ve alterado puntualmente por lo *anormal*, no hay una diferencia esencial entre lo sano y lo enfermo<sup>223</sup>, sino que ambos conviven en lucha en cualquier cuerpo. Es más, podemos decir que existe cierta continuidad entre ambas, que la salud no es tanto lo opuesto a la enfermedad como el poder de transfigurarla, de utilizarla como estímulo para aumentar nuestra fortaleza. Sin embargo, esto no quiere decir que la salud se experimente como un angustioso conflicto continuo: aunque la salud se mida por «la cantidad de enfermedad que uno pueda asumir y superar», también equivale a cierto bienestar —«el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu»—<sup>224</sup>. Es decir, que la salud, aun teniendo un componente agónico, no implica agonía: experimentar la lucha como un sufrimiento, angustia o malestar, tal como la siente el romántico, es síntoma de enfermedad.

De este concepto de salud —nunca total, acabada, estática, sino siempre dinámica y en continua tensión— se sigue lo que queríamos insinuar con el magnífico texto de Cortázar que abre nuestro trabajo: que «nuestra condición es la recaída y desalteración» y que «nadie se rehabilita sin alterarse». Esa relación de fuerzas que somos está siempre expuesta a la disolución, a la *anarquía*, a la recaída inevitable; pero, al mismo tiempo, dice Cortázar, «en lo mas recaído hay siempre algo

---

222 *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», ed. cit., §2, p. 32.

223 Cf. *Fragmentos póstumos: vol. IV*, ed. cit., Primavera 1888, frgto. 14 [65], p.528.

224 *Op. cit.*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, frgto. 2 [97], pp. 104-5.

que pugna por rehabilitarse»<sup>225</sup>: una «voluntad de salud», según Nietzsche. Ahora bien: que sea esa voluntad la que domine, la que consiga fortalecerse hasta imponer su ley sobre las fuerzas reactivas, no es lo normal sino lo raro, una conquista que no es posible sin cierta terapéutica, entendida como disciplina de la voluntad o ascética. Desde este punto de vista, *curarse* es necesariamente *pro-curarse* la salud, hacer un esfuerzo por sobreponerse a la enfermedad, por cambiar de estado, esto es, «alterarse». Por ello considera Nietzsche que sanar, volverse más sano, es una «sabiduría de vida, *administrarse* la salud misma solo en pequeñas dosis durante largo tiempo»<sup>226</sup>.

No obstante, debemos insistir una última vez en que esta forma de entender la salud y la terapia no puede igualarse a un ingenuo *querer es poder*, pues este esfuerzo por sanar no es necesariamente victorioso: el azar y el destino, como en un juego de dados, pueden siempre dificultar la curación e incluso hacernos perder la partida. Esta es una de las razones por las que no cabe prescribir una receta universal para alcanzar la salud. La dificultad de las enfermedades del espíritu reside en parte en su absoluta singularidad, en el hecho de que no hay una enfermedad o salud en sí, sino tantas saludes y enfermedades como cuerpos: la salud de cada uno depende tanto de sus circunstancias como de sus fuerzas, sus experiencias, sus metas e ideales<sup>227</sup>. Y esto implica que la salud de unos puede ser la enfermedad de otros, que lo que a uno le sirve de cura, a otro le perjudica<sup>228</sup>.

Esta particularidad ha llevado a Marta Faustino a diferenciar la concepción nietzscheana de filosofía como terapia de la de otros autores como los estoicos o los epicúreos, argumentando que, en general, estos últimos intentan eliminar o reducir el sufrimiento apelando a la racionalidad,

---

225 Cortázar, *La vuelta al día en ochenta mundos*, ed. cit., p. 39.

226 *Humano, demasiado humano I*, ed. cit., Prólogo, §5, pp. 72-3. La cursiva es mía.

227 *La gaya ciencia*, ed. cit., §120, p. 800.

228 Véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §30, p. 70: «Lo que sirve de alimento o de tónico a una especie superior de hombres tiene que ser casi un veneno para una especie muy diferente de aquella e inferior. Las virtudes del hombre vulgar significarían tal vez vicios u debilidades en un filósofo».



mientras que el propósito de la terapia de Nietzsche es más bien prescindir de todo consuelo<sup>229</sup>. En la misma línea, Aurelia Armstrong subraya que la efectividad de la terapia no se mide en Nietzsche por su capacidad para aliviar el dolor<sup>230</sup>, y, por ello, no busca la independencia del mundo exterior sino que, al contrario, la afirmación de la vida implica estar abierto, salir de uno mismo, afectar y ser afectado por otras fuerzas para poder crecer.

Aunque a partir de lo expuesto en este trabajo podemos coincidir con ambas, creo que habría que matizar la posición de Faustino, que insiste en el carácter eminentemente social o cultural de la terapia nietzscheana, subrayando que no se dirige a los individuos particulares<sup>231</sup>. Si bien es cierto que Nietzsche pretende en última instancia la curación del nihilismo europeo, también hay que tener en cuenta que, primero, hacen falta espíritus libres, sanos, que ensayen en sí mismos esa curación<sup>232</sup>, y solo así sería posible el surgimiento de una aristocracia espiritual capaz de crear una cultura que a la larga *cultive* a un tipo de hombre no decadente.

Para Nietzsche es un problema fundamental el que los medios de educación y selección (*Züchtung*) de un pueblo, la religión y la moral, hayan estado en manos de los esclavos, que, no siendo capaces de establecer una meta superior para el hombre, han hecho de él un «*engendro sublime*», conservando y fomentando lo peor de él, lo débil<sup>233</sup>: mucho «delirio y error» han sido *incorporados* al hombre, haciendo de la historia de la humanidad algo absurdo y sin sentido, falto de metas<sup>234</sup>. Aún así, el futuro de la humanidad está abierto y depende, consecuentemente, de la existencia de espíritus libres, de nuevos filósofos *creadores* y *legisladores*, lo suficientemente duros como para promover valores más sanos, que desplacen progresivamente a los que han dominado

---

229 Faustino, M., «Nietzsche's Therapy of Therapy», *Nietzsche-Studien*, vol. 46, no. 1 (2017), pp. 82-104.

230 Armstrong, A. «The passions, power, and practical philosophy: Spinoza and Nietzsche contra the stoics», *Journal of Nietzsche Studies*, 44, 1 (2013), p. 21.

231 Faustino, M., ed. cit., p. 102

232 Cf. Sánchez Meca, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, ed. cit., pp. 254-5

233 *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§61 y 62, pp. 108-13.

234 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la virtud que hace regalos», 2, p. 144.

hasta ahora<sup>235</sup>. De manera que Nietzsche sí que se dirige primero a los individuos, aunque no para prescribirles un tratamiento concreto, sino para que cada cual busque su propio camino hacia su propia salud. Zaratustra expresa estas ideas de la siguiente manera:

Médico, ayúdate a ti mismo, así ayudas también a tu enfermo. Sea tu mejor ayuda que él vea con sus ojos a quien se sana a sí mismo. Mil senderos existen que aún no han sido nunca recorridos; mil formas de salud y mil ocultas islas de la vida. [...] Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido y de él, el superhombre<sup>236</sup>.

Coherentemente, en los prólogos que hemos estudiado, Nietzsche se dirige de manera explícita a los mismos que aquí se dirige Zaratustra: a los *buenos europeos*, a los más sanos, a los más espirituales, a los que aún están «en peligro de romanticismo»<sup>237</sup>. Son estos individuos raros, escasos, los que un día conformarán «un pueblo», una aristocracia espiritual (no socioeconómica o política, sino cultural), y de ese pueblo y sus valores quizá pueda surgir un tipo no nihilista. En suma, Nietzsche manifiesta en estos textos la esperanza de que su *vivencia*, la historia de su propia curación, sirva de ejemplo, no tanto al señalar *el camino*<sup>238</sup> hacia la salud sino la posibilidad de encontrar uno.

## 5.2. Sobre la posibilidad de un pesimismo trágico

Quisiera terminar previniendo un posible equívoco que podría derivarse de las consideraciones anteriores, estableciendo para ello algunos lazos entre Nietzsche y Spinoza.

---

235 Cf. *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., §§203 y 211 pp. 169-172 y 193.

236 *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «De la virtud que hace regalos», 2, pp. 144-5.

237 Por ejemplo: *Humano, demasiado humano II*, ed. cit., Prólogo, §§2 y 6, pp. 276 y 279: «¿acaso a 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?...» «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? [...] Hoy me gustaría creer lo contrario[...].»

También Marina Silenzi subraya cómo estos prólogos van más allá de lo biográfico, mostrando un «modelo» de curación para los espíritus que deben liberarse. Cf. «Philosophy Of Health. Nietzsche's Humanism On Health And On The Aesthetic Acts Of The Human Being», *InCircolo*, 10 (2020), p.145.

238 Véase *Así habló Zaratustra*, ed. cit., «Del espíritu de la pesadez», p. 321: «"Este es *mi* camino, ¿dónde está el vuestro?", así respondía yo a quienes me preguntaban "por el camino". ¡*El* camino, en efecto, no existe!».

No podemos subestimar el carácter trágico de la filosofía de Nietzsche y la magnitud de la tarea del pesimista dionisiaco. Pero, ¿es posible tomarlo en serio? Nosotros, testigos de las mayores barbaries, nosotros, que sufrimos intensamente nuestras penas particulares, ¿podemos *amar* —y no solo soportar— todo tal y como ha sido y será hasta querer su eterna repetición? ¿No exige Nietzsche del hombre lo que sería propio de un dios o de un loco, recayendo así en el más puro romanticismo?

Frente a esta sospecha, quisiera argumentar que la propuesta de Nietzsche, muy cercana al naturalismo de Spinoza, no tiene nada de quimérico, aunque sí implique un claro heroísmo.

En ningún momento ignora Nietzsche la fragilidad de nuestra existencia, el peligro que entraña la superación de uno mismo y la imposibilidad de librarnos de todo padecimiento. También Spinoza sabe que la potencia humana es limitada<sup>239</sup>, que no siempre nos favorece el curso de las causas exteriores y que no es posible el imperio absoluto sobre nuestras pasiones y afectos<sup>240</sup>.

Ahora bien, reconocer nuestros límites no implica sumirnos en la impotencia. Al contrario, ambos pensadores consideran que el conocimiento nos permite conquistar la *salud*, la *libertad*, la *virtud*, la *felicidad*<sup>241</sup>. «Hacer del conocimiento el afecto más poderoso»<sup>242</sup>. Tal es la tendencia general por la que Nietzsche ve en Spinoza un precursor suyo. En este trabajo hemos subrayado cómo la psicología y la fisiología son cruciales en la autoterapia de Nietzsche. De manera similar, Spinoza aboga por el conocimiento del valor y la naturaleza de nuestros afectos para fomentar las pasiones alegres y con ello aumentar nuestra potencia<sup>243</sup>.

---

239 Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Editorial Trotta, Madrid, 2000, Cuarta parte, Apéndice, cap. 32, p. 239.

240 Sigo aquí algunas de las consideraciones desarrolladas por Hoyos, I., *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza. Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones*. Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011, pp. 132 y ss.

241 Cf. Spinoza, *Ética*, ed. cit., Quinta parte, prop. 36, escolio, p. 264.

242 Carta a Overbeck, 31 de julio 1881. En *Epistolario*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 168.

243 Cf. Spinoza, *Ética...*, ed. cit., Quinta parte, prop. 10, pp. 250 y ss.

Asimismo, hemos mostrado que es la comprensión de la inocencia del devenir —el conocimiento perspectivístico, no resentido, de la realidad tal y como es— lo que permite el *amor fati*, que podemos emparentar con el *amor Dei intellectualis*, pues para Spinoza, es el sabernos parte de la naturaleza (*sive Deus*) y sometidos a su necesidad lo que nos lleva a afrontar con serenidad los acontecimientos adversos<sup>244</sup>; en eso consiste la libertad, en saber lo que uno *puede*, comprender y querer lo necesario<sup>245</sup>.

Notemos, no obstante, que el conocimiento de la naturaleza y de nosotros mismos por sí solo no es suficiente para alcanzar la salud del hombre dionisiaco o la libertad del hombre sabio de Spinoza: también hace falta que ese conocimiento vaya acompañado de la alegría, para lo cual es necesario que las fuerzas activas manden sobre las pasivas, que la *firmeza*, la *generosidad*, el *coraje*, el *autodominio* —todo lo que emana de la *fortaleza*— prevalezcan sobre el *odio*, el *miedo*, la *compasión* y la *esperanza* propias de la *debilidad*.

Lo que quiero señalar mediante estos paralelismos es que la propuesta nietzscheana de un pesimismo dionisiaco, como la de Spinoza<sup>246</sup>, se desmarca del irracionalismo y del romanticismo, pues ambos elaboran una ética en plena coherencia con la naturaleza de las cosas y la naturaleza humana, que no busca desembarazarse de las pasiones sino corregir nuestra perspectiva, liberarnos de los prejuicios de la moral (esa «contranaturaleza»<sup>247</sup> que nos esclaviza al negar lo que nos es

---

244 Cf. Spinoza, *Ética...*, ed. cit., Cuarta parte, Apéndice, cap. 32, p. 239: «sobrellevamos con serenidad los acontecimientos contrarios a la regla de nuestra utilidad, si somos conscientes de haber cumplido con nuestro deber, y de que nuestra potencia no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos, y de que somos una parte de la naturaleza total, cuyo orden seguimos. Si entendemos esto con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir, nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello, esforzándose por perseverar en ese contento. Pues en la medida en que conocemos, *no podemos apetecer sino lo que es necesario*, ni en términos absolutos, podemos sentir contento si no es ante esa verdad» (la cursiva es nuestra).

245 Cf. Hoyos, I., *Naturalismo y pasión...*, ed. cit., pp.145 y ss.

246 Para un desarrollo más detallado de las afinidades y diferencias entre Spinoza y Nietzsche, puede verse: Ávila, R., «Meditatio vitae», en *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Editorial Trotta, Madrid, 2005, pp. 191-215.

247 Cf. *Ecce homo*, ed. cit., «El nacimiento de la tragedia», §4, p. 90.

propio) y así poder vivir de la mejor forma posible. Aquí radica el carácter terapéutico de su filosofía, en «llegar a ser lo que uno es».

En definitiva, el pesimismo dionisiaco no es tarea ni de dioses (un imposible) ni de locos (una temeridad), pero sí que requiere la fortaleza que reconocemos en un carácter noble, en las naturalezas heroicas, capaces, en virtud de su autodomínio y su coraje, de hacer frente a fuerzas muy superiores a sí mismos, a luchar por todo aquello que merece la pena asumiendo un destino que de algún modo es siempre trágico. Pero aunque no sea un camino ni fácil ni seguro el que lleva de la servidumbre y la enfermedad a la libertad y la salud, recorrerlo hace de la vida algo digno de ser vivido. No en vano cierra Spinoza su *Ética* parafraseando el proverbio griego «todo lo excelso es tan difícil como raro»<sup>248</sup>, idea que también impregna la filosofía de Nietzsche:

todos los grandes problemas exigen el *gran amor*, y solo son capaces de él los espíritus fuertes, completos, seguros, que están asentados con firmeza sobre sí mismos.<sup>249</sup>

---

248 Spinoza, *Ética...*, ed. cit, Quinta parte, prop. 42, Escolio, p. 269.

249 *La gaya ciencia*, ed. cit, §345, p.860.

## Fuentes

Nietzsche, F.:

*Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza Editorial, Madrid, 2018.

*Aurora*. Aspiunza, J. (trad.). Tecnos, Madrid, 2017.

*Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza Editorial, Madrid, 2018.

*El crepúsculo de los ídolos*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza Editorial, Madrid, 1998.

*El nacimiento de la tragedia*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza Editorial, Madrid, 2004.

*Epistolario*. Muñoz, J. (ed. y trad.). Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

*Fragmentos póstumos: vol. IV (1885-1889)*. Sánchez Meca, D. (ed.). Vermal, J. L. y Llinares, J. (intro., trad. y notas). Tecnos, Madrid, 2008.

*La genealogía de la moral*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza Editorial, Madrid, 1997.

*Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Sánchez Pascual, A. (intro., trad. y notas). Alianza, Madrid, 2019.

*Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Sánchez Meca, D. (ed.). Aspiunza, J., Parmeggiani, M., Sánchez Meca, D. y Vermal, J. L., (trads.). Tecnos, Madrid, 2014.

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Garrido, M. (ed.). Valdés, L. M., (trad.). Tecnos, Madrid, 2012

Schopenhauer, A.:

*El mundo como voluntad y representación I*. López de Santa María, P. (intro., trad. y notas). Editorial Trotta, Madrid, 2003.

*El mundo como voluntad y representación. II: complementos*. López de Santa María, P. (intro., trad. y notas). Editorial Trotta, Madrid, 2009.

## Bibliografía

- Armstrong, A. «The passions, power, and practical philosophy: Spinoza and Nietzsche contra the stoics». *Journal of Nietzsche Studies*, 44, 1 (2013), pp. 6-24.
- Ávila Crespo, R. «Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer». *Anales del seminario de metafísica*, 19 (1984), pp.149-68.
- . *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986.
- . *Identidad y tragedia: Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Crítica, Barcelona, 1999.
- . «La crítica de Nietzsche al Romanticismo». *Estudios Nietzsche*, 5 (2005), pp. 11-31.
- . *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- . «Una forma divina de pensar. Nietzsche y el problema de la nada». *Convivium*, 19 (2006), pp. 65-84.
- . «Nietzsche: Romanticismo y pesimismo». En García, J. y Rodríguez, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*. Síntesis, Madrid, 2007, pp. 149-68.
- . *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.
- Barrios, M. *La voluntad de poder como amor*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990
- Conway, D. «Annunciation and Rebirth: The Prefaces of 1886» en Lippitt, J. (ed.), *Nietzsche's Futures*. Palgrave Macmillan UK, Londres, 1999, pp. 30-47.
- Cortázar, J. *La vuelta al día en ochenta mundos*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.
- De Paz, A. *La revolución romántica: poéticas, estéticas, ideologías*. Tecnos, Madrid, 1992.
- De Santiago Guervós, L. E. *Arte y poder: aproximación a la estética de Nietzsche*. Filosofía. Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Deleuze, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1998.
- Epicuro. *Filosofía para la felicidad*. García Gual, C. (ed.) Errata Naturae, Madrid, 2013.
- Faustino, M., «Nietzsche's Therapy of Therapy». *Nietzsche-Studien*, 46, 1 (2017), pp. 82-104.  
<https://doi.org/10.1515/nietzstu-2017-0107>
- Fink, E.. *La filosofía de Nietzsche* . Ed. Sánchez Pascual, A. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- Fischer-Dieskau, D. *Wagner y Nietzsche. El mistagogo y el apóstata*. Altalena editores, Madrid, 1982.

- Foucault, M. «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979
- Heidegger, M. *Nietzsche I*. Destino, Barcelona, 2000.
- Hoyos Sánchez, I. «Breve historia de la filosofía como terapia en el estoicismo». En Sáez Rueda, L. (ed.), *El malestar de occidente: Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma*. Anchor Academic Publishing, Hamburgo, 2017, pp. 179-90.
- . *Naturalismo y pasión en la filosofía de Spinoza. Las fuentes antiguas de la teoría spinozista de las pasiones*. Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2011.
- Lawton, P., «Nietzsche's Convalescence». *Philosophy Research Archives* 13 (1987), pp. 151-179.
- Llinares Chover, J. B. «Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)». En Urdanibia, J. (ed.), *Los antihegelianos, Kierkegaard y Schopenhauer*. Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 170-197.
- Mitchell, D. «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces». *British Journal for the History of Philosophy* 21, 5 (2013), pp. 946-66.
- Safranski, R. *Nietzsche. A philosophical biography*. Granta Books, Londres, 2002.
- . *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Planells Puchades, J (ed.). Tusquets, Barcelona, 2008.
- Sánchez Meca, D. «De Goethe a Nietzsche: clasicismo, romanticismo, dionisismo». En Oñate y Zubía, T. et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Dykinson, Madrid, 2005, pp. 569-79.
- . *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos, Madrid, 2005.
- . «Nietzsche-Wagner: del drama musical a la música absoluta». En Fernández García, E. (ed.), *Nietzsche y lo trágico*. Editorial Trotta, Madrid, 2012, pp. 189-202.
- Silenzi, M., «Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie», *Nietzsche-Studien*, vol. 49, no. 1, 2020, pp. 1-28. <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2020-0001>
- . «Philosophy of health. Nietzsche's humanism on health and on the aesthetic acts of the human being», *InCircolo* 10 (2020), pp.138-58.
- Spinoza, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Domínguez, A (trad.). Editorial Trotta, Madrid, 2000.



Vallejo, A. «De Nietzsche a Heidegger. Platón y el problema del nihilismo». En Sáez, L., De la Higuera, J. y Zúñiga, J. F. (eds.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp.105-48.