



**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESIS DOCTORAL**  
**2018**

**EL ANIMAL ENFERMO.  
EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE COMO  
PENSAMIENTO DE SALUD Y ENFERMEDAD.**

**Sergio González Bisbal**





**Universitat**  
de les Illes Balears

**TESIS DOCTORAL**  
**2018**

**Doctorado en Filología y Filosofía**

**EL ANIMAL ENFERMO.**  
**EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE COMO**  
**PENSAMIENTO DE SALUD Y ENFERMEDAD.**

**Sergio González Bisbal**

**Director: Juan Luis Verma Beretta**

**Tutor: Joan González Guardiola**

**Doctor por la Universitat de les Illes Balears**



# ÍNDICE

<b>Índice de siglas</b> .....	Pág. III
<b>Resumen</b> .....	Pág. VII
<b>Resum</b> .....	Pág. XI
<b>Abstract</b> .....	Pág. XV
<b>Introducción</b> .....	Pág. 3
<b>Primera parte: la visión dionisiaca del mundo</b> .....	Pág. 9
1.-Filología, Wagner y Alemania.....	Pág. 12
2.-La Grecia de Nietzsche.....	Pág. 15
3.-El nacimiento de la tragedia.....	Pág. 21
4.-La sabiduría de Sileno.....	Pág. 24
5.-Apolo y Dioniso.....	Pág. 29
6.-Salud y enfermedad.....	Pág. 37
7.-La tragedia como fuerza curativa suprema.....	Pág. 41
8.-El mito trágico. La importancia del mito en la cultura.....	Pág. 45
9.-La enfermedad histórica.....	Pág. 50
10.-La salud del filisteo de la formación.....	Pág. 57
11.-El filósofo como médico de la cultura.....	Pág. 62
12.-Sobre mentira y verdad: el lenguaje como elemento fijador....	Pág. 69
13.-Sócrates y el fin de la tragedia.....	Pág. 80
14.-Conclusiones.....	Pág. 88
<b>Segunda parte: en tránsito hacia una nueva sabiduría</b> .....	Pág. 93
1.-El espíritu libre.....	Pág. 97
2.-Crítica de la metafísica.....	Pág. 104
3.-Arte, ciencia y religión.....	Pág. 112
4.-Moral.....	Pág. 125
5.-Antiguos y modernos.....	Pág. 135
6.-Sobre salud/enfermedad y fuerza/debilidad.....	Pág. 142
7.-El carácter de la existencia.....	Pág. 154
8.-Conclusiones.....	Pág. 173

**Tercera parte: la gran enfermedad.....Pág. 179**

- 1.-Amor fati.....Pág. 183
- 2.-La carga más pesada.....Pág. 189
- 3.-Zaratustra.....Pág. 194
- 4.-Los primeros pasos de Zaratustra.....Pág. 199
- 5.-Zaratustra contra la metafísica. Reivindicación del cuerpo.....Pág. 206
- 6.-La muerte de Dios.....Pág. 212
- 7.-El eterno retorno de lo mismo. La convalecencia de Zaratustra...Pág. 224
- 8.-El superhombre.....Pág. 241
- 9.-Conclusiones.....Pág. 253

**Cuarta parte: la gran salud.....Pág. 259**

- 1.-Mirada retrospectiva.....Pág. 263
- 2.-La gran salud.....Pág. 269
- 3.-El nihilismo (I).....Pág. 278
- 4.-La genealogía de la moral.....Pág. 290
- 5.-El animal enfermo.....Pág. 299
- 6.-El nihilismo (II).....Pág. 311
- 7.-La voluntad de poder.....Pág. 316
- 8.-Conclusiones.....Pág. 342

**Conclusiones generales.....Pág. 347**

**Bibliografía.....Pág. 353**

- 1.-Libros y tesis doctorales.....Pág. 353
- 2.-Artículos en revistas, capítulos de libros y conferencias.....Pág. 362
- 3.-Bibliografía de Nietzsche.....Pág. 370

## ÍNDICE DE SIGLAS

Para citar las obras de Nietzsche hemos utilizado las siglas correspondientes a los títulos en alemán seguidos del párrafo o apartado en el que se ubica el texto citado (generalmente de forma numérica, aunque en algunas obras en las que resultaría confuso referirse únicamente con el número del párrafo también se hace referencia al título del capítulo en el que se encuentra). A continuación, entre paréntesis, se indica el lugar del que se ha extraído la traducción que se utiliza. Por una cuestión de homogeneidad y cercanía temporal, nos hemos remitido para estas traducciones a la edición tanto de las obras completas (OC) como de los fragmentos póstumos (FP) publicada por Tecnos, de cuatro volúmenes en cada caso (la numeración de volumen aparece en números romanos). Igualmente, hemos utilizado la edición castellana de la correspondencia elaborada por Trotta en seis volúmenes (utilizando CO seguido del número de volumen en números romanos y el número de carta correspondiente). En los fragmentos póstumos hemos utilizado sólo la referencia castellana mencionando el volumen en el que están, indicando la correspondiente numeración y la fecha del cuaderno en el que se encuentran. Para las siglas alemanas hemos tomado las referencias compiladas por Axel Pichler publicadas por De Gruyter en su edición en línea de las obras de Nietzsche (Nietzsche online)<sup>1</sup>. De todas ellas, se han utilizado las siguientes en el desarrollo de la presente tesis (en orden alfabético):

AC	El anticristo
CV	Cinco prólogos para cinco libros no escritos
CV 1	Sobre el <i>pathos</i> de la verdad
CV 3	El estado griego
DW	La visión dionisiaca del mundo
EH	Ecce Homo
Schicksal	Por qué soy un destino
weise	Por qué soy tan inteligente
GT	El nacimiento de la tragedia
klug	Por qué soy tan inteligente
MAM	Humano, demasiado humano
FW	La gaya ciencia
UB	Las intempestivas
Vorwort	Prólogo
Zarathustra	Así habló Zaratustra
EKP	Enciclopedia de la filología clásica: cómo se llega a ser filólogo
FW	La gaya ciencia
Vorrede	Prólogo de 1886
FWS	Broma astucia y venganza (La gaya ciencia)

---

1 [https://www.degruyter.com/staticfiles/content/dbsup/Nietzsche\\_05\\_Siglen.pdf](https://www.degruyter.com/staticfiles/content/dbsup/Nietzsche_05_Siglen.pdf)

GD		Crepúsculo de los ídolos
	Alten	Lo que tengo que agradecer a los antiguos
	Fabel	Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula
	Irrtümer	Los cuatro grandes errores
	Moral	La moral como contranaturalidad
	Sokrates	El problema de Sócrates
	Streifzüge	Incursiones de un intempestivo
	Verbesserer	Los «mejoradores» de la humanidad
	Vernunft	La «razón» en la filosofía
	Vorwort	Prólogo
GM		De la genealogía de la moral
	GM I	Primer tratado: «Bueno y malo [malvado]», «bueno y malo [vulgar]»
	GM II	Segundo tratado: «Culpa», «mala conciencia» y similares
	GM III	Tercer tratado: ¿Qué significan los ideales ascéticos?
	Vorrede	Prólogo
GT		El nacimiento de la tragedia
	Versuch	Ensayo de autocrítica
HkP		Homero y la filología clásica
JGB		Más allá del bien y del mal
M		Aurora
	Vorrede	Prólogo de 1886
MA		Humano, demasiado humano I
	Vorrede	Prólogo de 1886
UB		Consideraciones intempestivas
	DS (UB I)	David Strauss, el confesor y el escritor
	HL (UB II)	De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida
	SE (UB III)	Schopenhauer como educador
PHG		La filosofía en la época trágica de los griegos
ST		Sócrates y la tragedia
VM		Opiniones y sentencias diversas (Humano, demasiado humano II)
VPP		Los filósofos preplatónicos
WL		Sobre verdad y mentira en sentido extramoral



WS		El caminante y su sombra (Humano, demasiado humano II)
Z		Así habló Zaratustra
	Z I	Así habló Zaratustra I
		Baum Del árbol de la montaña
		Freund Del amigo
		Hinterweltern De los transmundanos
		Kind Del hijo y del matrimonio
		Krieg De la guerra y el pueblo guerrero
		Leidenschaften De las alegrías y de las pasiones
		Lesen Del leer y el escribir
		Natter De la mordedura de la víbora
		Predigern De los predicadores de la muerte
		Tugend De la virtud que hace regalos
		Schaffenden Del camino del creador
		Verächten De los despreciadores del cuerpo
		Vorrede Discurso preliminar de Zaratustra
		Ziele De las mil y una metas
	Z II	Así habló Zaratustra II
		Erlösung De la redención
		Gesindel De la chusma
		Inseln En las islas afortunadas
		Kind El niño del espejo
		Mitleidigen De los compasivos
		Priestern De los sacerdotes
		Stunden La hora más silenciosa
		Wahrsager El adivino
	Z III	Así habló Zaratustra III
		Genesende El convaleciente
		Räthsel De la visión y el enigma
		Seligkeit De la bienaventuranza no querida
		Schwere Del espíritu de la pesadez
		Tafeln De las tablas viejas y nuevas
		Wanderer El caminante
	Z IV	Así habló Zaratustra IV
		Abendmahl La cena
		Begrüssung El saludo
		Dienst Jubilado
		Erweckung El despertar
		Menschen Del hombre superior
		Nachwandler-Lied La canción del noctámbulo
		Schatten La sombra
		Wissenschaft De la ciencia
		Zeichen El signo
ZA		Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas



## Resumen

Uno de los numerosos enfoques que se desprenden de la obra de Nietzsche es el de la salud y la enfermedad. El uso de ambos términos y otros relacionados con ellos, así como la importancia que ocupan en su seno, es profuso a lo largo de su pensamiento y así lo han señalado numerosos autores. Por ello, emprendemos la labor de acercarnos a los textos nietzscheanos bajo el prisma de los conceptos de salud y enfermedad (tomados en su raíz etimológica castellana, que los pone en relación con el estado de salvación y la falta de firmeza, respectivamente). Para ello, atendemos a su obra completa, tomada como una unidad, puesto que consideramos que toda ella responde a un mismo interés relativo a la cuestión de cómo mantenerse en medio de una existencia hostil, ambigua y en gran medida impenetrable. De este impulso emana toda la filosofía nietzscheana y a él responden todas las ideas que fue desarrollando, las cuales no serían más que un intento de satisfacerlo. A partir de la raíz etimológica interpretamos las distintas encarnaciones del pensamiento nietzscheano como ensayos de descripción de una existencia ambigua y en continuo devenir en medio de la que hay que mantenerse firme. Para ello, y en el caso humano (que es el que vivimos en primer plano), toda la cultura no es más que una forma de fijar el devenir estableciendo realidades fijas en las que movernos con más comodidad y menos amenazas. Para llevar a cabo nuestra interpretación nos hemos apoyado en los conceptos de *pharmakon* y de clausura (tomados de Derrida y Castoriadis, respectivamente), los cuales ilustran la naturaleza indecible y múltiple de la realidad (el *pharmakon*) y el impulso a la fijación y el cierre de significados para mantener alejada la incertidumbre. En este juego se desarrolla la existencia humana, a la que Nietzsche parece otorgar un estatus especial dentro del conjunto de lo existente, ya que es el animal enfermo, la forma de existencia más expuesta a la hostilidad de la intemperie, y por ello la que más necesita de asideros y que en mayor grado puede caer en la tentación de una clausura excesiva y contraproducente.

A través de cuatro partes intentamos rastrear las distintas encarnaciones que este afán fue tomando según el desarrollo del pensamiento nietzscheano y sus propias dinámicas internas, algunas de las cuales responden a avatares biográficos en los que la enfermedad (en este caso biológica) tuvo mucho que ver. Así, en la primera parte abordamos su primera época de producción, marcada por la influencia de Schopenhauer y Wagner en el marco de su actividad como profesor de filología en la Universidad de Basilea. Con un notable sello metafísico, el carácter inseguro de la existencia se teje en torno a los conceptos de lo dionisiaco y lo apolíneo, fuerzas en cuyo juego se constituye la realidad en la que nos movemos y en las que hemos de persistir. Para ello se desarrollan diversas herramientas que han de lidiar con la incertidumbre y crear seguridad: la cultura en general y en concreto algunas de sus manifestaciones: el arte, los mitos, el lenguaje... De todas ellas, la filosofía ocupa un lugar importante, ya que tiene encomendada la labor de ser el médico de la cultura, puesto que se las ve con la incertidumbre de un modo más crudo y además introduce dicha incertidumbre dentro de la cultura, ayudándola a desarrollar la capacidad de superarla, lo cual es uno de los rasgos de la salud que más nos interesa. En paralelo a ello, Nietzsche desarrolla en esta etapa una importante crítica a su tiempo, algo que no dejará de hacer en ningún momento. De esta crítica y sus implicaciones respecto a la salud y la enfermedad destacamos la cuestión del filisteo de la formación (en la medida en que con él se deja de lado la labor de la cultura, con el resultado de una mayor exposición a la incertidumbre) y de la enfermedad histórica (el cómo su época se relaciona con el pasado, que a su juicio supone un lastre e impide que la cultura se despliegue de forma

correcta en su función generadora de seguridad frente a las amenazas de la existencia). Cabe señalar que Nietzsche tiene en mente la Grecia de la época trágica como modelo a seguir en la tarea de la cultura, el punto en que ésta mejor desarrolló su labor. Por ello, también hemos tenido que examinar algunas cuestiones referentes a la relación de Nietzsche con la antigua Grecia y con la tragedia (y al modo en que decayó), así como la forma en que cree que debe funcionar como faro para su propio tiempo.

En la segunda parte nos sirve de punto de partida el abandono del credo schopenhaueriano y la relación con Wagner, lo cual llevó a Nietzsche a la soledad y a buscarse su propio camino intelectual. Fruto de ello surge la figura del espíritu libre, de cuya travesía del desierto surgen ahora las incertidumbres y afrentas a la seguridad. A partir de este momento, el pensamiento de Nietzsche se va a caracterizar por un fuerte carácter antimetafísico, y su afán se va a dirigir a exponer la incierta realidad y la necesidad de sostenernos en ella sin acudir a esquemas metafísicos. No obstante este interés en cortar amarras con el pasado, va a seguir escrutando su tiempo y denunciando las formas tradicionales con las que el ser humano se había intentado blindar frente al hostil devenir (tales como la moral, la religión o la ciencia), así como estableciendo una distinción entre las formas de hacerlo de los antiguos y de los modernos. En esta fase el vocabulario en torno a la salud y la enfermedad va cobrando mayor presencia, a veces enmascarado bajo otros términos como debilidad y fuerza, que en definitiva hacen referencia al mismo fenómeno de incapacidad o no de afrontar la incertidumbre que nos rodea.

En la tercera parte nos centramos en el eterno retorno de lo mismo, que entendemos como la gran enfermedad, una prueba de tal calibre que sólo unos pocos podrán superar y habría de hacer surgir una nueva época protagonizada por un tipo de personaje novedoso y tan distinto a lo habido que Nietzsche utiliza el término superhombre para referirse a él (muy relacionado con el eterno retorno, ya que como el prefijo *über-* alemán indica, es aquel que supera, que pasa por encima, siendo el que atesora un mayor grado de salud). De este modo se pone de manifiesto el hecho de que la salud sería la capacidad de absorber incertidumbre y no sucumbir a ella, manteniéndose a pesar de los golpes de la realidad. Esta idea la plantearía Nietzsche como una sacudida frente a la caída de valores que detectaba en su tiempo, manifestada por la muerte de Dios. Todo este planteamiento lo sintió como tan revolucionario que tuvo que comunicarlo de una forma novedosa: a través del personaje de Zaratustra. Este camino conduce a una aceptación sin paliativos de la realidad (bajo la figura del *amor fati*), lo cual que evita el disgusto ante ella, que es el motor de la metafísica (dado que para huir y negar la desagradable verdad, se busca refugio en realidades inventadas que acaban siendo más importantes que la realidad).

Una de las ideas que pretendemos subrayar, y que aparece en numerosas ocasiones a lo largo de nuestro trabajo, es que salud y enfermedad no son términos contradictorios sino que dependen el uno del otro, si bien la enfermedad es el carácter general de la existencia, en medio de la cual se manifiesta la capacidad de mantenerse en pie que sería la salud. Por eso, si hemos hablado del eterno retorno como la gran enfermedad, es preciso hablar de la gran salud que gracias a ella se manifestaría. A ello dedicamos la cuarta parte de nuestro trabajo, en el que abordamos los últimos años de producción intelectual nietzscheana, marcados por la percepción de una filosofía propia que debía de dar a conocer al mundo. En ella, la realidad en devenir viene dada por la voluntad de poder, última estructura en que se puede descomponer. De sus dinámicas surge el mundo, pero también el cambio, dado que su naturaleza le impele a tener que estar superándose constantemente. De este modo se explican la salud y la enfermedad, teniendo ambas que ver, de forma farmacológica, con la misma realidad. Mediante esta

descripción de la realidad, Nietzsche siguió acercándose a la historia y a su época, denunciando los esquemas que iban en contra de ella (en concreto la moral) y poniendo de manifiesto la principal amenaza de la época: el nihilismo, que ponía en riesgo la posibilidad de afrontar la verdad de la voluntad de poder. Esta tarea de denuncia la creyó necesaria como modo de poner las cosas en su sitio después de milenios de ocultación del devenir y de intentos por fijarlo en formas que al final lo que han hecho ha sido hacernos más vulnerables.

Aunque hablemos de verdad al referirnos a la voluntad de poder, lo cierto es que no se puede hablar de una Verdad en el sentido metafísico, puesto que el devenir que todo lo impregna impide que haya una Verdad tal. Se trata, pues, de una ficción autoconsciente que no pretende escamotear el fondo enfermo del que todo emana y en el que intenta perdurar. Nuestro ser en el mundo consiste en este establecer hipótesis acerca de la realidad que de algún modo la aseguren, y nuestra sospecha es que el intento nietzscheano de mantener abierta la incertidumbre está abocado al fracaso debido a los nuevos peligros que se pondrían sobre la mesa, que harían zozobrar la gran salud y la pondrían en serio riesgo, forzando a darle la espalda a la realidad de nuevo, tal y como ocurrió tras la época trágica.



## Resum

Un dels nombrosos enfocaments que es desprenen de l'obra de Nietzsche és el de la salut i la malaltia. L'ús d'ambdós termes i d'altres relacionats amb ells, així com la importància que ocupen en el seu si, és profús al llarg del seu pensament i així ho han assenyalat nombrosos autors. Per això, empenem la tasca d'apropar-nos als textos nietzscheans sota el prisma dels conceptes de salut i malaltia (presos en la seva arrel etimològica castellana, que els posa en relació amb l'estat de salvació i la manca de fermesa, respectivament). Per a això, ens acostem a la seva obra completa, presa com una unitat, ja que considerem que tota ella respon a un mateix interès relatiu a la qüestió de com mantenir-se enmig d'una existència hostil, ambigua i en una gran mesura impenetrable. D'aquest impuls emana tota la filosofia nietzscheana i a ell responen totes les idees que va desenvolupar, les quals no serien més que un intent d'assolir-lo. A partir de l'arrel etimològica interpretem les diferents encarnacions del pensament nietzscheà com assajos de descripció d'una existència ambigua i en continu esdevenir enmig de la qual cal mantenir-se ferm. Per a això, i en el cas humà (que és el que vivim en primer pla), tota la cultura no és res més que una forma de fixar l'esdevenir establint realitats fixes en què moure'ns amb més comoditat i menys amenaces. Per dur a terme la nostra interpretació ens hem recolzat en els conceptes de *pharmakon* i de clausura (presos de Derrida i Castoriadis, respectivament), els quals il·lustren la naturalesa indecidible i múltiple de la realitat (el *pharmakon*) i l'impuls a la fixació i el tancament de significats per mantenir allunyada la incertesa. En aquest joc es desenvolupa l'existència humana, a la qual Nietzsche sembla atorgar un estatus especial dins el conjunt de l'existent, ja que és l'animal malalt, la forma d'existència més exposada a l'hostilitat de la intempèrie, i per això la més necessitada de agafadors i que en major grau pot caure en la temptació d'una clausura excessiva i contraproduent.

A través de quatre parts intentem rastrejar les diferents encarnacions que aquest afany va anar prenent segons el desenvolupament del pensament nietzscheà i les seves pròpies dinàmiques internes, algunes de les quals responen a avatars biogràfics on la malaltia (en aquest cas biològica) va tenir molt a veure. Així, en la primera part abordem la seva primera època de producció, marcada per la influència de Schopenhauer i Wagner en el marc de la seva activitat com a professor de filologia a la universitat de Basilea. Amb un notable caràcter metafísic, el tarannà insegur de l'existència es teixeix al voltant dels conceptes de dionisiac i apol·lini, forces en el joc de les quals es constitueix la realitat dins la qual ens movem i en la que hem de persistir. Per a això es desenvolupen diverses eines que han de tractar amb la incertesa i crear seguretat: la cultura en general i en concret algunes de les seves manifestacions com l'art, els mites o el llenguatge... De totes elles, la filosofia ocupa un lloc important perquè té encomanada la tasca de ser el metge de la cultura, ja que se les veu amb la incertesa d'una manera més crua i ademés introdueix aquesta incertesa dins de la cultura, ajudant-la a desenvolupar la capacitat de superar-la, la qual cosa és un dels trets de la salut que més ens interessa. En paral·lel a això, Nietzsche desenvolupa en aquesta etapa una important crítica al seu temps, cosa que no deixarà de fer en cap moment. D'aquesta crítica i les seves implicacions respecte a la salut i la malaltia destaquem la qüestió del filisteu de la formació (en la mesura que amb ell es deixa de banda la tasca de la cultura, amb el resultat d'una major exposició a la incertesa) i de la malaltia històrica (sobre la forma en que la seva època es relaciona amb el passat, que al seu parer suposa un llast i impedeix que la cultura es desplegui de forma correcta en la seva funció generadora de seguretat enfront de les amenaces de l'existència). Cal assenyalar

que Nietzsche té en ment la Grècia de l'època tràgica com a model a seguir en la tasca de la cultura, el punt en què aquesta millor va desenvolupar el seu afany. Per això, també hem hagut d'examinar algunes qüestions referents a la relació de Nietzsche amb l'antiga Grècia i amb la tragèdia (així com a la manera en què va decaure), així com la forma en què creu que ha de funcionar com a far per al seu propi temps.

A la segona part ens serveix de punt de partida l'abandonament del credo schopenhauerià i la relació amb Wagner, la qual cosa va portar a Nietzsche a la solitud i a buscar-se el seu propi camí intel·lectual. Fruit d'això sorgeix la figura de l'esperit lliure, de la travessia del desert sorgeixen ara les incerteses i ofenses a la seguretat. A partir d'aquest moment, el pensament de Nietzsche es caracteritzarà per un fort caràcter antimetafísic, i el seu afany es va a dirigir a exposar la incerta realitat i la necessitat de sostenir-nos en ella sense acudir a esquemes metafísics. No obstant aquest interès a rompre amb el passat, seguirà escrutant el seu temps i denunciant les formes tradicionals amb les que l'ésser humà s'havia intentat blindar davant del hostil esdevenir (com ara la moral, la religió o la ciència), així com establint una distinció entre les formes de fer-ho dels antics i dels moderns. En aquesta fase el vocabulari al voltant de la salut i la malaltia va assolint una major presència, de vegades emmascarat sota altres termes com debilitat i força, que en definitiva fan referència al mateix fenomen d'incapacitat o no d'afrontar la incertesa que ens envolta.

A la tercera part ens centrem en l'etern retorn del mateix, que entenem com la gran malaltia, una prova de tal calibre que només uns pocs podran superar i hauria de fer sorgir una nova època protagonitzada per un tipus de personatge nou i tan diferent que Nietzsche utilitza el terme superhome per referir-se a ell (molt relacionat amb l'etern retorn, ja que com el prefix *über-* alemany indica, és aquell que supera, que passa per sobre, i el que atesora un major grau de salut). D'aquesta manera es posa de manifest el fet que la salut seria la capacitat d'absorbir incertesa i no sucumbir a ella, mantenint-se malgrat els cops de la realitat. Aquesta idea la plantejaria Nietzsche com una sacsejada davant la caiguda de valors que detectava en el seu temps, manifestada per la mort de Déu. Tot aquest plantejament el va sentir com a tan revolucionari, que el va haver de comunicar d'una forma nova: mitjançant el personatge de Zaratustra. Això condueix a una acceptació sense pal·liatius de la realitat (sota la figura de l'*amor fati*) que evita el disgust davant seu, que és el motor de la metafísica (atès que per fugir i negar la desagradable veritat es busca refugi en realitats inventades que acaben sent més importants que la realitat).

Una de les idees que pretenem subratllar, i que apareix en nombroses ocasions al llarg del nostre treball, és que salut i malaltia no són termes contradictoris sinó que depenen l'un de l'altre, si bé la malaltia és el caràcter general de l'existència, enmig de la qual es manifesta la capacitat de mantenir-se en peu que seria la salut. Per això, si hem parlat de l'etern retorn com la gran malaltia, cal parlar de la gran salut que gràcies a ella es manifestaria. A això dediquem la quarta part del nostre treball, en el qual abordem els últims anys de producció intel·lectual nietzscheana, marcats per la percepció d'una filosofia pròpia que calia donar a conèixer al món. En ella, la realitat en esdevenir ve donada per la voluntat de poder, darrera estructura en què es pot descompondre. De la seva dinàmica sorgeix el món, però també el canvi, atès que la seva naturalesa li empeny a haver d'estar superant-se constantment. D'aquesta manera s'expliquen la salut i la malaltia, tenint ambdues a veure, de forma farmacològica, amb la mateixa realitat. Mitjançant aquesta descripció de la realitat, Nietzsche va seguir acostant-se a la història i a la seva època, denunciant els esquemes que anaven en contra d'ella (en concret la moral) i posant de manifest la principal amenaça de l'època: el nihilisme, que posava en risc la possibilitat d'afrontar la veritat de la voluntat de poder. Aquesta tasca de



denúncia la va creure necessària com a manera de posar les coses al seu lloc després de mil·lennis d'ocultació de l'esdevenir i d'intents per fixar-lo en formes que al final el que han fet ha estat fer-nos més vulnerables.

Malgrat que parlem de veritat al referir-nos a la voluntat de poder, el cert és que no es pot parlar d'una Veritat en el sentit metafísic, ja que l'esdevenir que tot ho impregna impedeix que hi hagi una Veritat tal. Es tracta, doncs, d'una ficció autoconscient que no pretén escamotejar el fons malalt del que tot emana i en el qual intenta perdurar. El nostre ésser en el món consisteix en aquest establir hipòtesis sobre la realitat que d'alguna manera la assegurin, i la nostra sospita és que l'intent nietzscheà de mantenir oberta la incertesa està abocat al fracàs a causa dels nous perills que es posarien sobre la taula, els quals farien trontollar la gran salut i la posarien en perill seriós, forçant a donar-li l'esquena a la realitat de nou, tal com va passar després de l'època tràgica.



## Abstract

One of the numerous approaches that emerge from the work of Nietzsche is that of health and disease. The use of both terms and others related to them, as well as the importance they occupy in its midst, is profuse throughout his thought and so many authors have pointed it out. Therefore, we undertake the task of approaching the Nietzschean texts under the prism of the concepts of health and disease (taken in its Spanish etymological root, which puts them in relation with the state of salvation and the lack of firmness, respectively). To do this, we approach his complete work, taken as a unit, since we consider that all of it responds to the same interest, related to the question of how to maintain oneself in the midst of a hostile, ambiguous and almost impenetrable existence. From this impulse emanates all the Nietzschean philosophy and the ideas that he developed, which would be nothing more than an attempt to satisfy it. From the etymological root we interpret the different incarnations of the Nietzschean thought as essays of description of an ambiguous existence and in continuous becoming in the middle of which it is necessary to stay firm. For this, and in the human case (which is what we live in the foreground), all culture is just a way of fixing the becoming by establishing fixed realities in which we move more comfortably. To carry out our interpretation we have relied on the concepts of *pharmakon* and closure (taken from Derrida and Castoriadis, respectively), which illustrate the undecidable and multiple nature of reality (the *pharmakon*) and the impulse to fixation and closure of meanings to keep uncertainty away. In this game the human existence develops, to which Nietzsche seems to grant a special status within the amount of what exists, since it is the sick animal, the form of existence more exposed to the hostility of the open, and therefore the one that needs more handholds, and because of that, it can fall into the temptation of excessive and counterproductive closure.

Through four parts we try to trace the different incarnations that this interest took, according to the development of Nietzschean thought and its own internal dynamics, some of which respond to biographical avatars in which the disease (in this case biological) had a lot to do with. Thus, in the first part we address his first production period, marked by the influence of Schopenhauer and Wagner in the framework of his activity as professor of philology at the University of Basel. With a remarkable metaphysical character, the insecure nature of existence is woven around the concepts of the Dionysian and the Apollonian, forces in whose game the reality in which we move is constituted and in which we must persist. For this persistence, different tools that have to deal with uncertainty and create security are developed: culture in general and specifically some of its manifestations, such as art, myths or language... Amongst them, philosophy occupies an important place, since the philosopher is entrusted with the task of being the doctor of culture, because he faces uncertainty in a cruder way and also introduces this uncertainty into the culture, helping it to develop the ability to overcome it, which is one of Health's features that interest us the most. In parallel with this, Nietzsche develops in this stage an important criticism of his time, something that he will not leave to do from now on. From this criticism and its implications regarding health and illness we highlight the questions of the cultural philistine (insofar as it leaves aside the work of culture, with the result of a greater exposure to uncertainty) and the historical illness (the way his time is related to the past, which in his opinion supposes a burden and prevents the culture from its function of generating security against the threats of existence). It should be noted that Nietzsche has in mind the Greece of the tragic era as a model to follow in the task of culture, its higher point. Therefore, we have also had to examine some questions concerning

Nietzsche's relationship with ancient Greece and with tragedy (and the way it decayed), as well as the way he believes that it should function as a beacon for his own era.

In the second part, the abandonment of the Schopenhauerian creed and the relationship with Wagner serves as a starting point, which led Nietzsche to solitude and to seek his own intellectual path. As a result, it arises the figure of the free spirit, from whose crossing of the desert now arise the uncertainties and affronts to the security. From this moment on, Nietzsche's thought will be characterized by a strong anti-metaphysical character, and his desire will be directed to expose the uncertain reality and the need to sustain ourselves in it without resorting to metaphysical schemes. Despite this interest in cutting ties with the past, he will continue to scrutinize his time and denounce the traditional ways in which the human being tried to shield himself against hostile becoming (such as morality, religion or science), as well as establishing a distinction between the ways of doing it from the ancients and the moderns. In this phase the vocabulary around health and illness is gaining more presence, sometimes masked under other terms such as weakness and strength, which ultimately refer to the same phenomenon of incapacity or not to face the uncertainty that surrounds us.

In the third part we focus on the eternal return of the same, which we understand as the great disease, a test of such caliber that only a few can overcome and would give rise to a new era led by a novel type of character and so different that Nietzsche uses the term overman to name him (closely related to the eternal return, since as the German prefix *über-* indicates, it is the one that surpasses, that passes over, being the one that treasures a greater degree of health). In this way, it becomes clear that health would be the capacity to absorb uncertainty and not succumb to it, maintaining itself despite the blows of reality. This idea would be posed by Nietzsche as a shock to the fall of values that he detected in his time, manifested by the death of God. This approach was felt by him such as revolutionary, that he had to communicate it in a newer way: through the character of Zarathustra. This leads to an unmitigated acceptance of reality (under the figure of *amor fati*) that avoids the disgust before it, which is the origin of metaphysics (given that by fleeing and denying the unpleasant truth, one seeks refuge in invented realities that end up being more important than reality itself).

One of the ideas that we intend to underline, which appears on numerous occasions throughout our work, is that health and illness are not contradictory terms but depend on each other, although the disease is the general nature of existence, in the middle of which the ability to stand up would be the health. Therefore, if we have spoken of the eternal return as the great disease, it is necessary to speak of the great health that would be manifested through it. To this we dedicate the fourth part of our work, in which we approach the last years of Nietzsche's intellectual production, marked by the perception of a philosophy of its own that should be made known to the world. In it, the reality in becoming takes the shape of will to power, the last structure in which it can be decomposed. From its dynamics arises the world, but also the change, since his nature impels it to have to be constantly exceeding himself. In this way, health and illness are explained, both dealing, pharmacologically, with the same reality. Through this description of reality, Nietzsche continued approaching history and his own time, denouncing the schemes that went against it (in particular morality) and highlighting the main threat of the time: nihilism, which put at risk the possibility of facing the truth of the will to power. This task of denunciation was deemed necessary as a way to put things in their place after millennia of concealment of becoming and attempts to fix it in ways that in the end what they have done was to make us more vulnerable.

Although we talk of truth when referring to the will to power, we can not speak of a Truth in the metaphysical sense, since the becoming that impregnates everything prevents that there is such a Truth. It is, then, a self-conscious fiction that does not pretend to take away the sick background from which everything emanates and in which it tries to persist. Our being in the world consists in establishing hypotheses about reality that somehow assure it, and our suspicion is that the Nietzschean attempt to keep uncertainty open is doomed to failure due to the new dangers that would be put on the table, that would capsize great health and put it at serious risk, forcing it to turn its back on reality again, as happened after the tragic era.



# **EL ANIMAL ENFERMO**

*Aegrotantium est sanitatem, medicorum aegritudinem cogitare. Qui vero mederi vult et ipse aegrotat, utramque cogitat.*

(Es propio de los enfermos pensar en la salud, y de los médicos pensar en la enfermedad. Quien en verdad quiere curar y él mismo está enfermo, piensa en ambas)

FP II 46[2] (septiembre-octubre de 1879)





# INTRODUCCIÓN

## Estado de la cuestión, objetivos y metodología

Sobre Nietzsche se ha escrito largo y tendido. Su influencia ha sido enorme y riadas de tinta se han vertido sobre papel para comentar sus ideas. Ni siquiera su existencia ha escapado al escrutinio de los estudiosos. Aunque durante su vida lúcida, sus obras suscitaron para su desesperación un interés más bien discreto –por no decir escaso o casi nulo–, justo en torno al momento del derrumbe psíquico su nombre empezó a escucharse más allá del círculo de amigos y conocidos. En un primer momento fue acogido por la vanguardia artística, pero ya en el siglo XX sus obras fueron puestas bajo la lupa de la filosofía. Entre las dos guerras mundiales su pensamiento generó interés por parte del fascismo, que vio en algunas de sus ideas y su estilo un modelo a seguir. Pero también por el mismo período se inició un acercamiento más serio a la profundidad de sus ideas, de la mano de Heidegger o Jaspers. Una vez terminada la guerra, y lejos de quedar arrinconado por haber sido utilizado por el totalitarismo nazi, la figura de Nietzsche va a ir cobrando más y más importancia, siendo numerosos los pensadores que le dedicaron su tiempo. Algunas de estas obras y autores (Deleuze, Derrida, Foucault, Blanchot, Vattimo...) figuran entre los más influyentes e interesantes para la filosofía desde entonces. Como resultado, bien por la vía directa, o a través de sus comentaristas, Nietzsche ha ido generando un interés creciente y un volumen incalculable de libros, tesis, congresos, revistas y artículos, los cuales versan sobre un sinnúmero de temáticas acerca de la producción nietzscheana. En paralelo a esta influencia, y en buena parte debido a ella (pero también para depurar las tergiversaciones a las que fue sometido por parte de los nazis y los encargados de mantener su legado), se inició un importante estudio a fondo de los manuscritos de Nietzsche, que han sacado a la luz una gran cantidad de fragmentos no publicados durante su vida y que constituyen una valiosa herramienta para todo aquel que quiera acercarse al pensamiento del filósofo alemán.

De toda esta ingente labor de acercamiento al pensamiento nietzscheano, son pocos los temas que fue desarrollando en sus obras y aforismos que quedan por tratar, y algunos de ellos han centrado la atención mayoritaria de los estudiosos. Los más destacados son los relativos a los grandes temas de su pensamiento, tales como la voluntad de poder, el nihilismo o la muerte de Dios. Otros temas han ido quedando en segundo plano o sencillamente se han estudiado de forma subalterna a estos grandes asuntos. Una de estas cuestiones de segundo orden en la *Nietzscherforschung* es la de la salud y la enfermedad, la cual creemos que desempeña un papel mucho más importante en el conjunto de la obra nietzscheana de lo que se ha venido considerando hasta el momento. Algunos autores así lo han visto y han reivindicado la necesidad de un estudio más profundo del tema<sup>2</sup>.

2 Algunos ejemplos de ello: «La enfermedad es un tema filosófico central para Nietzsche» (Giuliano Campioni, *Todo enfermo es un canalla*, en *Estudios Nietzsche*, núm. 1, pág. 47). También asegura Daniel R. Ahern (*Nietzsche as cultural physician*, pág. 1): «Es común entre los comentaristas referirse a la tendencia de Nietzsche de reivindicar temas médicos, biológicos, naturalistas y fisiológicos. Pero aquello a lo que Nietzsche se refirió como “mi concepción fisiológica” no se ha indagado en profundidad» (la traducción es propia). Horst Hutter, por su parte (*Nietzsche's therapeutic teaching*, pág. 3) señala la escasa atención que se ha prestado a la dimensión terapéutica de la filosofía según Nietzsche (lo cual pone la salud y la enfermedad en el centro de su pensamiento). También Remedios Ávila (*Metafísica y transvaloración: la filosofía como búsqueda de la salud*, pág. 9) considera que «todos los estudiosos de Nietzsche convienen en que su reflexión filosófica es un camino que tiene por objeto la salud y en que él mismo se comporta como un médico capaz de interpretar síntomas y de recomendar un tratamiento; pero no me parece que se haya tenido suficientemente en cuenta, por un lado, que el camino hacia la tan preciada

Nietzsche alude a la enfermedad y la salud, y a cuestiones relacionadas (terapias, diagnósticos...) y a veces casi sinónimas (tales como la debilidad o la fortaleza) en numerosas ocasiones y en casi todas sus obras, desde bien temprano, hasta el punto de poderse afirmar que las reflexiones en torno a la salud y la enfermedad permean toda su producción, mucho más que otros temas que se han estudiado más a fondo y que se desarrollan en momentos concretos de su producción, desde sus primeros pasos hasta el derrumbe final. Sólo los sustantivos salud y enfermedad (sin tener en cuenta los compuestos en los que pueden tomar parte o sus sinónimos) aparecen en cerca de 1500 ocasiones a lo largo de todo lo que se conserva de sus escritos, motivo suficiente para pensar que desempeñan algún papel importante en él. Por ello, podemos concluir que la cuestión de la salud y la enfermedad constituyen un sustrato fundamental donde encuentran alimento y se desarrollan la mayoría de temas nietzscheanos<sup>3</sup> y sin el cual resultan incomprensibles<sup>4</sup>.

Aunque no haya sido tratada con un interés profundo, la cuestión, al igual que en la obra del propio Nietzsche, sobrevuela también la de sus comentaristas, y así podemos encontrarnos con numerosas referencias a ello, dispersas y entremezcladas en las consideraciones en torno a todos los demás temas considerados principales, pero sin ocupar casi nunca un lugar central. Ello puede deberse a la carga semántica de dichos términos, propios del ámbito de la medicina y *a priori* poco adecuados para la filosofía o la reflexión en torno al mundo y a nuestra posición en él. De ahí que la asociación entre el nombre de Nietzsche y la enfermedad se haya centrado en el asunto de sus padecimientos físicos, sobre los que sí se ha producido mucha literatura<sup>5</sup>. Sin duda, que él fuera una persona enferma y que sus dolencias ocuparan un espacio importante en su vida<sup>6</sup> de alguna forma tuvo que influir en su pensamiento, algo que él mismo vino a reconocer al afirmar que «quien a menudo se encuentra enfermo, no sólo saca un placer mucho mayor del estar sano, por la frecuencia de sus procesos de curación, sino que además posee un sentido agudísimo para lo que es sano y lo que es enfermizo en las obras y acciones propias y ajenas»<sup>7</sup> y que numerosos estudiosos se han encargado de señalar<sup>8</sup>.

Sin embargo, no es este el enfoque que nos interesa, sino el relativo a cómo se considera la existencia, el mundo y nuestras relaciones a partir del prisma de la salud y

---

salud es un camino sinuoso y sembrado de peligros (de posibles recaídas), y, por otro, que Nietzsche mismo no es sólo el médico, sino también el enfermo necesitado de cuidados».

3 Tal y como sugiere Remedios Ávila (*Identidad y tragedia*, pág. 157): «Si hay algo que es irreductible en la reflexión nietzscheana –y a mi juicio lo hay–, se trata de la oposición sano/enfermo, activo/reactivo, fuerte/débil». También Malcolm Paisley (en su capítulo *Nietzsche's use of medical terms*, integrado en *Nietzsche: imagery and thought*, pág. 138) considera que «después de 1875 los términos médicos se multiplican y se convierten en la moneda corriente de la escritura de Nietzsche. [...] las categorías médicas o pseudo-médicas constituyen poco a poco la verdadera estructura de su pensamiento. Casi se puede decir que para 1888 no hay otro tema, que la cuestión de la salud ha engullido todo lo demás» (la traducción es propia)

4 «Entre los conceptos más importantes en Nietzsche, el de la salud es clave para entender el nuevo ideal de desarrollo humano y el juicio de Nietzsche sobre la cultura.» (Douglas Burnham, *The Nietzsche dictionary*, pág. 164)

5 Desde bien temprano (los trabajos de Kurt Hildebrandt en los años 20, por ejemplo) han sido numerosos los médicos que han intentado elucidar el diagnóstico exacto de los males que padeció.

6 Al respecto, ver nuestra memoria de investigación, que bajo el título *La vivencia nietzscheana de la enfermedad*, explora los testimonios e impactos varios que la enfermedad produjo en su vida (en primera persona, sin entrar en la cuestión de cuál pudiera ser el diagnóstico correcto).

7 VM §356 (OC III, pág. 363)

8 Por ejemplo Thomas Long (*Nietzsche's philosophy of medicine*, pág. 114): «Su vida fue su pensamiento; fundamentalmente fue un pensamiento sobre el significado del sufrimiento. No debe sorprendernos, pues, que distribuidas por todas sus obras nos encontremos con reflexiones en torno a la salud, la enfermedad, el dolor y la angustia.» (la traducción es propia)

la enfermedad, enfoque que creemos que se puede rastrear a lo largo de la obra de Nietzsche en toda su extensión y que en buena medida es su motor último y la lente con la que realiza sus exámenes<sup>9</sup>. Porque si algo se desprende de la perspectiva que adoptamos es la unidad del corpus nietzscheano, que algunos autores han defendido<sup>10</sup>, frente a la clásica división del pensamiento nietzscheano en distintas etapas más o menos diferenciadas y que poco tendrían que ver las unas con las otras. Así, se entienden los cambios que en su pensamiento se fueron produciendo con los años tienen un carácter de ruptura más radical de lo que nosotros creemos, respondiendo a nuevos posicionamientos e iluminaciones que le fueron surgiendo. Frente a ello, creemos que estos virajes –que los hubo, y en ocasiones de forma más o menos brusca– no lo son tanto y responden a las dificultades y necesidades que se fue encontrando en el discurrir de sus reflexiones en torno a un problema que podemos resumir en la cuestión de cómo se asegura la existencia (en general, y la vida humana en particular) en medio de un mundo que es puro fluir caprichoso. Todas las ideas de Nietzsche giran en torno a ello<sup>11</sup>, son ensayos (algo muy nietzscheano, como veremos), intentos de acercamiento a una realidad que se escapa y resulta imposible de asir, condenándonos al fracaso y la decepción.

Aunque como decimos ocupa un lugar secundario en la *Nietzscherforschung*, a esta cuestión se le ha dedicado alguna atención en forma de libros, artículos o tesis doctorales, sobre todo en las últimas décadas, destacando las obras de Laurent Cheronneix (desde su tesis doctoral *Nietzsche: une philosophie de la santé et de la maladie*, o sus obras *Nietzsche, santé et maladie*, *l'art* o *Philosophie médicale de Nietzsche*), así como algunas tesis doctorales recientes defendidas cuyos temas centrales son la salud y la enfermedad (por citar tan sólo algunos ejemplos: *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia* de Marta Sofia Ferreira, *The concepts of health and sickness in Nietzsche's philosophy* de Bilge Akbalik, o *Nietzsches Gesundheitsphilosophie* de Sangbum Lee). En el ámbito español, cabe destacar las aportaciones hechas a cabo por Diego Sánchez Meca (a destacar respecto a nuestro tema *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*) o Remedios Ávila Crespo, quienes si bien no directamente, sí que se ocupan del tema, lo señalan y hacen interesantes reflexiones sobre él.

La presente tesis también es un ensayo, una tentativa de interpretación a partir de los conceptos de salud y enfermedad que el propio Nietzsche nos sugiere y que se pueden rastrear a lo largo de todas sus obras. Se trata de, en términos nietzscheanos, una interpretación, resultado de aplicar el prisma de la salud y la enfermedad a la lectura de

9 «Al investigar el impulso que se manifiesta en cada concepto filosófico, en cada pensador, siempre lo hace en términos de salud.» (Javier Echevarría, *La resurrección de los cuerpos*, en *A favor de Nietzsche*, pág. 177)

10 Según Sánchez Meca (*Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*, págs. 91-92), el propio Nietzsche la sugiere en el prólogo de 1886 a *El nacimiento de la tragedia*. En este sentido, que tan avanzada su producción intelectual decidiera echar la vista atrás y elaborar nuevos prólogos a sus obras anteriores, es señal de que veía la necesidad de ponerlas en relación con aquel momento. También Silk y Stern (*Nietzsche on tragedy*, pág. 122) señalan que «el núcleo de *El nacimiento de la tragedia* es el mismo que el de su pensamiento maduro» (la traducción es propia). O, refiriéndose también a *El nacimiento de la tragedia*, Lawrence J. Hatab (*Nietzsche's life sentence*, pág. 23), también afirma que «si no se empieza aquí, hay pocas posibilidades de percibir la totalidad coherente (aunque no sistemática) que las obras de Nietzsche ofrecen.»

11 Tal y como lo expresa Hatab en *Nietzsche's life sentence* (pág. 35): «Hay algo de verdad en esta visión de una ruptura desde un temprano idealismo inspirado por Schopenhauer hacia una concepción más científica y escéptica, y luego a sus últimos trabajos, más disruptivos y proféticos. Esta visión puede inducir a error. Hay mucha continuidad y referencias cruzadas a lo largo de la carrera de Nietzsche, y mantengo que la afirmación del devenir y de una concepción trágica del mundo son centrales en el conjunto del pensamiento nietzscheano» (la traducción es propia).

sus textos. Para ello, la herramienta principal utilizada han sido los propios textos escritos por Nietzsche, tanto los publicados en vida como los póstumos. A ellos nos remitimos principalmente y de ellos extraemos los argumentos para la mayoría de nuestras interpretaciones. Además, de forma auxiliar, también hemos utilizado algunos conceptos ajenos al pensamiento nietzscheano (tales como el *pharmakon* de Derrida o la clausura de Castoriadis) pero que nos han resultado de gran utilidad para mantener y reforzar nuestras interpretaciones. Así mismo, hemos contado con numerosos textos que de forma directa o indirecta hemos leído o consultado y de los que hemos extraído citas o nos han servido para apoyar nuestras posiciones.

Respecto a las obras de Nietzsche, las hemos tomado en su totalidad, sin establecer unos períodos cerrados en su desarrollo. No obstante, para un mejor desarrollo de nuestras ideas, hemos dividido el trabajo en cuatro partes que coinciden con los diferentes momentos del pensamiento nietzscheano, que es un pensamiento móvil y cristaliza en distintos momentos, como corresponde a su concepción del mundo, aunque manteniendo un mismo impulso primario y respondiendo a una misma necesidad, tal y como intentamos hacer ver. Estas cuatro partes se corresponden en primer lugar con el período de juventud, mientras fue profesor en Basilea, donde desarrolló lo que hemos venido en denominar la visión dionisiaca del mundo, con una fuerte influencia de la metafísica schopenhaueriana y abundantes referencias a la antigua Grecia que le condujeron al examen de la tragedia y al desarrollo de los conceptos de apolíneo y dionisiaco. En segundo lugar, nos acercamos a una fase en la que pretende deshacerse de las viejas influencias (la filología, Wagner, Schopenhauer...) y desea andar su propio camino, en la que se muestra en tránsito, con la figura del espíritu libre y la genealogía como ejes fundamentales, que con los años irá afinando. La tercera parte corresponde a la iluminación del eterno retorno y a la sacudida que representa, lo que motiva que le llamemos la gran enfermedad. Finalmente, la cuarta parte, muy ligada a la tercera, la dedicamos a la gran salud, expresión utilizada por el propio Nietzsche en su etapa final que hace referencia a la capacidad de afrontar y superar adversidades y en general todo aquello que impida el impulso hacia el crecimiento y el aumento, que toma forma bajo la voluntad de poder.

La lectura que llevamos a cabo es, pues, cronológica y lineal, procurando siempre mantenernos en la misma época que acotamos para cada parte. Ello es debido a que queremos mostrar el desarrollo del pensamiento nietzscheano en torno a la salud y la enfermedad, así como los matices y modulaciones que fue adquiriendo con el paso de los años este interés permanente que creemos que dota a la filosofía nietzscheana de una unidad mucho más compacta de lo que habitualmente se considera (aunque, como corresponde a un pensamiento del devenir y el cambio, se mantiene en un perpetuo fluir)<sup>12</sup>.

Finalmente, queremos hacer un recordatorio a todos los familiares, amigos y compañeros doctorandos y del ámbito de la filosofía que de un modo u otro han

---

12 Hacemos con ello nuestra la metodología y los motivos que Julian Young (*Nietzsche's Philosophy of religion*, págs. 6-7): «Por diversas razones, considero este acercamiento cronológico como una buena práctica “filológica”. En primer lugar porque así es como él mismo se lee (En *Ecce homo* en particular). En segundo lugar porque, como veremos, el descubrimiento de fuertes continuidades en su pensamiento nos permite interpretar con mayor seguridad pasajes poco claros o cuyo significado se discute. [...] Una tercera razón para preferir el acercamiento cronológico reside en que evita la técnica interpretativa del “borrón” –tomar un único texto, o una parte, o un fragmento póstumo y proyectarle nuestra filosofía favorita (o denostada). Una razón final reside en que resulta fascinante: contemplar el nacimiento, crecimiento y refinamiento de las ideas de un gran pensador es, en mi opinión, mucho más excitante que recibir el producto final en un conglomerado hermosamente presentado. Y, tal y como Hegel señala, vivir con el desarrollo de una filosofía nos permite comprenderla mejor.» (la traducción es propia)

preguntado, animado, sugerido y apoyado a lo largo de los años de elaboración de la presente tesis, con especial mención al director de la misma, Juan Luis Vermal Beretta. A todos ellos va dedicada.



## **PRIMERA PARTE:** **LA VISIÓN DIONISIACA DEL MUNDO**

*Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos recapacitando, de acuerdo con la máxima délfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las necesidades aparentes. Así terminaron por rescatarse a sí mismos; [...] tras ardua lucha consigo mismos, en virtud de la interpretación práctica de aquella sentencia, llegaron a enriquecer y acreentar del modo más feliz el tesoro heredado, convirtiéndose en los primerizos y paradigmas de todos los pueblos civilizados posteriores.*

HL (UB II) §10 (OC I, pág. 748)





Durante los primeros años de su producción intelectual, marcados por un fuerte talante crítico hacia la situación cultural de su tiempo y un ansia de alternativas (a pesar de que la filología se dedica más bien al pasado, la mirada hacia el presente y el futuro es algo bien evidente), Nietzsche elaboró sus diagnósticos y propuestas terapéuticas sobre la base de una hipótesis metafísica de fuerte sello schopenhaueriano. Esta hipótesis puede ser rastreada en las principales obras publicadas en su juventud, cuando fue profesor de filología en la Universidad de Basilea: *El nacimiento de la tragedia* y las cuatro *Consideraciones intempestivas*. Con estas y con otras obras menores, entre las que cabe destacar *La visión dionisiaca del mundo* y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, además de los cursos que impartió sobre los filósofos griegos en la universidad y el *Pädagogium* de Basilea, podemos hacernos una idea más completa de las concepciones que obran por debajo de todas ellas, a las que siguiendo al propio Nietzsche hemos llamado visión dionisiaca del mundo, a partir de las cuales Nietzsche elaborará sus ideas en este período y, con diversas modificaciones y cambios de acento, a lo largo de su vida intelectual.

Hemos hecho referencia a la profunda influencia del pensamiento schopenhaueriano en los inicios del pensar nietzscheano, algo que el propio Nietzsche relató en algunas cartas. El casual descubrimiento de *El mundo como voluntad y representación* (que tuvo lugar en 1865) fue una revelación para él y supuso un aldabonazo para empezar a trazar su propio pensamiento, al principio muy ligado a Schopenhauer y sus seguidores (Wagner entre ellos, cuyo trato e influencia también es importante en esta fase inicial), aunque desde un primer momento con algunos matices y reticencias.

## 1.- Filología, Wagner y Alemania.

El descubrimiento de Schopenhauer por parte de Nietzsche tuvo lugar en un momento clave: justo cuando iniciaba su andadura filológica. Apadrinado por el afamado profesor Ritschl, una de las figuras punteras de la filología de su tiempo, la carrera del joven estudiante Nietzsche era muy prometedora. Tanto, que gracias a la recomendación del maestro le fue concedida en 1869 la cátedra de filología clásica de la Universidad de Basilea sin necesidad de pasar por oposición y sin haberse doctorado. Pero junto al impulso filológico germinaba en el nuevo profesor basileño la filosofía, y no pensaba renunciar a él en el ejercicio de su ciencia. Así lo expresó en la lección inaugural que pronunció en mayo de 1869, titulada *Homero y la filología clásica*. En ella, además del tema central de la cuestión homérica (¿fue Homero un personaje real, o más bien se trata de la condensación en una figura genérica del genio poético de la Grecia arcaica?), pone de manifiesto el hecho de que la filología es un saber incompleto que se ve acompañada de otras ciencias auxiliares<sup>13</sup>, para, al final, manifestar la opinión personal de que la filología debería estar impregnada de filosofía:

A un filólogo también le corresponde celebrar la meta de sus aspiraciones y el camino que debe llevarle allí en la breve fórmula de una confesión de fe; y lo haré invirtiendo de este modo una frase de Séneca

*philosophia facta est quae filologia fuit.*

Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada y rodeada por una concepción filosófica del mundo, en la que todo elemento singular y aislado se volatilice como algo despreciable, a fin de que sólo permanezca el todo y lo que es unitario.<sup>14</sup>

La principal compañía que debe tener la filología es la filosofía, no como un método de reflexión y de estilo, sino como aporte de una *Weltanschauung* en la cual encuadrar los conocimientos filológicos y a cuyo servicio ponerlos. Al hablar de visión del mundo, Nietzsche no tiene en mente otra que la schopenhaueriana, aunque no lo nombre aquí de forma clara<sup>15</sup>, lo cual queda evidenciado por la mención a la unidad del todo que ha de quedar en pie por encima de lo despreciable particular. Con ello demuestra Nietzsche un interés que va mucho más allá de la filología como mero recuento y conocimiento de los textos del pasado, apuntando a buscarle una utilidad a esos textos antiguos para su presente. En este sentido, es preciso señalar que la explosión de la filología alemana de la época tenía mucho que ver, además de con la expansión de todas las ciencias y áreas de conocimiento característica del siglo XIX, con el proyecto político del nacionalismo alemán. El clasicismo del XVIII y el

13 *Hay que admitir abiertamente que la filología vive del préstamo de varias ciencias, y es como una poción mágica extraída de extraños jugos, metales y huesos. Además, oculta en sí misma un elemento imperativo y artístico en el plano estético y ético, que contrasta obstinadamente con la actitud puramente científica.*

HkP (OC II, pág. 219)

14 HkP (OC II, págs. 230-231)

15 Más explícito es en una carta a su amigo Carl von Gersdorff de abril de 1869:

*la seriedad del filósofo ha arraigado profundamente en mí y el gran mistagogo me ha mostrado los verdaderos y esenciales problemas de la vida y del pensamiento con demasiada claridad para que yo pueda temer alguna vez una ignominiosa defección de la "idea". Conseguir curar mi ciencia con esta nueva sangre, comunicar a mis oyentes aquella seriedad schopenhaueriana que está impresa sobre la frente del hombre sublime – éste es mi deseo, mi audaz esperanza: quisiera ser algo más que un maestro de disciplina de hábiles filólogos: la generación de profesores del presente, el cuidado de la nidada sucesiva, todo esto se agita ante mi mente.*

CO I, 632.

Romanticismo de principios del XIX, permitieron que se instalara en las élites culturales de la Alemania en formación la idea de una Edad de oro ubicada en la antigüedad clásica que la nueva nación sentía que debía reeditar. De ahí el interés por el estudio de los orígenes de la cultura occidental en general y de su momento de mayor esplendor, idealmente representado por la Atenas del siglo V. No bastaría, pues, con desentrañar fuentes, aclarar malentendidos, influencias o autores y describir con exactitud el pasado, si había que cumplir con esta misión educadora de la sociedad<sup>16</sup>, ya que de este modo el destino era el de acabar como meros eruditos alejados de la realidad<sup>17</sup>. Junto a ello, la capacidad del filólogo para buscar y encontrar vestigios del pasado, puede ser muy útil para leer e interpretar el texto de su presente, resultando vital para señalar las flaquezas -es decir, las enfermedades- de su tiempo y ponerlas sobre la mesa, algo en lo que Nietzsche acabará convirtiéndose en un maestro<sup>18</sup>. Nietzsche reivindica, pues, al reclamar un trasfondo filosófico para la filología<sup>19</sup>, un punto de anclaje con una totalidad, articulándose dentro de ella con todos los demás ámbitos. La filología, mediante el estudio de los textos de las mejores épocas de la humanidad, debía aclarar su espíritu para así poder devolverle el esplendor perdido. Con ello se muestra una vocación de presente y futuro muy importante dentro del estudio del pasado<sup>20</sup>.

Este aspecto de los estudios clásicos al servicio de la construcción alemana y la regeneración de la cultura<sup>21</sup> que en ella veían sus protagonistas no siempre fue explícito, pero en Nietzsche se hace bien evidente a la luz de otra de las grandes influencias que experimentó en esta primera fase de su andadura intelectual, junto a la propia filología y Schopenhauer: Richard Wagner. Si bien en un primer momento de juventud el compositor no le generó ningún interés, confesó que al escuchar un fragmento de *Tristán e Isolda* se convirtió al wagnerianismo<sup>22</sup> y lo consideró, como era dogma entre los wagnerianos de la época, el renovador de la tragedia a través de sus óperas. Pero no fue hasta el momento en que lo conoció en persona, en noviembre de 1868, cuando se convirtió en un fervoroso seguidor suyo. Además, la relación personal se vio profundizada a partir de 1869 cuando Nietzsche se trasladó a Basilea, que quedaba a

16 *Así que esta es la tarea a imponer: conquistar para la filología un influjo educativo general.*

FP II 3[62]

17 La segunda intempestiva, titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, reprocha esto a los historiadores de su tiempo. Les acusa de ser unos meros recopiladores compulsivos y minuciosos en busca de la exactitud, cuando de lo que se trataría con el estudio de la historia es buscar lo que en ella nos puede resultar útil para las problemáticas vitales del momento, aprovechando lo útil y desdeñando lo inútil, reivindicando con ello el papel del olvido en el desarrollo de la civilización.

18 Así lo señala Sánchez Meca en el prólogo al segundo volumen (pág. 20) de las obras completas de Nietzsche publicadas por tecnos:

«De ahí que su tarea deba ser descifrar, leer, interpretar y, en último término, descubrir los signos y síntomas del estado de salud de la cultura moderna.»

19 En las lecciones del semestre de verano de 1871, que han llegado a nosotros bajo el título de *Enciclopedia de la Filología clásica: cómo se llega a ser filólogo*, llega a proponer que antes de empezar a estudiar filología, sería recomendable que el alumno estudiara primero un año de filosofía «a fin de que no acabe por parecerse al obrero de una fábrica que hace tornillos año tras año» (OC II, pág. 299-300).

20 *Ésta es la antinomia de la filología: de hecho, siempre se ha comprendido la Antigüedad sólo a partir del presente -¿y no habría de comprenderse, por el contrario, el presente a partir de la Antigüedad?*

FP II, 3[62]

21 [...] *sacar incansablemente agua del cauce del río griego, para la salvación de la formación alemana [...]*

GT §20 (OC I, pág. 419)

22 *Desde el instante en que hubo una partitura para piano del Tristán – ¡mi reconocimiento, señor von Bülow! – fui wagneriano.*

EH Weise §6 (OC IV, pág. 803).

tan sólo una hora de Tribschen, donde vivía el compositor. A partir de ese momento, y durante los siguientes tres años, el contacto entre el joven filólogo y el músico fue abundante y prolífico, reforzándose mutuamente en sus planteamientos teóricos. Aunque había diferencias entre ellos, las cuales a la postre erosionarían la amistad, ambos compartían su admiración por la filosofía de Schopenhauer y el proyecto de renovación cultural que Alemania debía traer a Occidente<sup>23</sup>. En este sentido, Wagner, que pretendía que sus óperas llevaran a la práctica las ideas de Schiller y Goethe sobre el arte como herramienta de sutura de las escisiones entre pensamiento y ser y de redención civilizatoria frente a la decadencia que desde el Romanticismo se venía denunciando, buscó en el prometedor profesor Nietzsche un respaldo intelectual que le permitiera dar el salto más allá del ámbito puramente musical.

La amistad con Wagner espoleó a Nietzsche en sus ideas, llevándole a dedicar al compositor su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*<sup>24</sup>, que en buena medida es un texto elaborado, además de para justificar su entrada en la universidad como docente -no olvidemos que su llegada a la Universidad de Basilea se produjo por recomendación directa y sin que fuera doctor-, para mayor gloria de Wagner y su proyecto de ser el guía espiritual de la nueva Alemania -y de una nueva civilización que sólo había de tener rival en la Grecia clásica- desde su atalaya artística. Sin embargo, aunque todas estas influencias están presentes y son muy determinantes en esta época, las ideas que se desarrollan en los textos, aunque mantienen un marcado aire de metafísica schopenhaueriana y de reedición de la antigua Grecia, expresan numerosos e importantes matices que convierten el pensamiento nietzscheano en otra cosa distinta, que bebe de numerosas fuentes pero que no puede ser considerado, de ningún modo, como un mero epígono suyo. La principal preocupación que le mueve es, sobre una base metafísica que podemos rastrear en las obras de este período, clarificar -diagnosticar- la época, desenmascarar las debilidades que la aquejan y representan un peligro, y plantear una alternativa más acorde con las posibilidades que se le ofrecen al ser humano. Aunque con el tiempo irá modificando sus núcleos de interés y propuestas, este esquema de crítica, desenmascaramiento, diagnóstico y terapéutica de época se va a mantener a lo largo de toda la producción intelectual nietzscheana. Por ello, en este rastreo que pretendemos de la cuestión, conviene arrancar por los primeros planteamientos de carácter filosófico que, tras la declaración de intenciones de la lección inaugural, pone Nietzsche sobre la mesa en su análisis de la antigüedad griega y la *Weltanschauung* que a dicho análisis subyace (la visión dionisiaca del mundo), la cual será importante para intentar explicar las ideas que se desarrollarán a partir de ahí.

---

23 Sobre todo en lo que a Wagner se refiere, Nietzsche albergó algunas dudas, principalmente a partir de la guerra franco-prusiana de 1870, y aunque mantuvo el proyecto de renovación cultural y civilizatoria, no lo cargó sobre las espaldas de la nueva nación, a la que bien pronto consideró incapaz de ello y aquejada de los mismos males que sus gurús denunciaban.

24 Con posterioridad, en la revisión que Nietzsche elaboró en 1886, habiendo roto ya con Wagner y su ambiente, redujo el título a *El nacimiento de la tragedia* y le puso el subtítulo de *Grecia y el pesimismo*.

## 2.- La Grecia de Nietzsche.

La Grecia ideal en la que se miraba la Alemania en formación era la Grecia del siglo V a. C., la de Pericles, Praxíteles, el Partenón, Sócrates y Platón. Winckelmann y el neoclasicismo habían elevado las características de aquella Atenas a canon absoluto de la máxima perfección humana, al modelo que toda época debía perseguir si quería tener algo que ver con la excelencia. Schiller profundizó esta idea al proponer la polis griega como el lugar en el que la república de la belleza tuvo lugar. En Hölderlin<sup>25</sup> nos encontramos también bellos cantos a la antigua Grecia, en los que también se plasma el lamento por haber perdido aquella grandeza, así como la terrorífica intuición de que no es posible la reedición de aquellos tiempos y que en la pérdida misma ya hay algo en juego. Si hemos de buscar una característica fundamental en esta idealización, ésta debe ser la armonía en la vida de los griegos, que les otorgaba grandeza de estilo y serenidad.

El idealismo de finales del siglo XVIII, que acogió en su seno estas concepciones neoclásicas acerca de la Antigüedad, había puesto sobre la mesa de un modo central la cuestión de la escisión, mostrando los abismos que median entre distintas instancias, planteando posibles formas de superarlos. El hombre moderno se mostraba como el hombre escindido, que vivía en el desgarró<sup>26</sup>. Así, Kant, Fichte, Schelling o Hegel, por citar a los más representativos, mostraron distintas separaciones infranqueables y posibles modos de acercamiento que nos ayudaran a salvar el riesgo de fractura que representaban<sup>27</sup>. El objetivo último era el de, si no resolver las escisiones, sí al menos atenuarlas, reducir su potencial paradójico (y en el fondo, generador de conflictos e inseguridades, de enfermedad, tal y como la definiremos en adelante) y plantear la armonía de una vida no escindida. Porque aunque en la historia del pensamiento ya se habían señalado divisiones varias, nunca hasta ese momento habían mostrado sus tensiones de un modo tan claro. Con el idealismo, la ruptura se traslada al centro del ser, impregnándolo todo e instalando a la naturaleza entera y al ser humano en una angustia y necesidad absolutas, sorteables sólo a partir de unas pocas realidades, como son el arte o la política (cada pensador puso el acento en una u otra actividad). De este modo, la perfección y armonía, la *noble simplicidad y silenciosa grandeza*<sup>28</sup> que el neoclasicismo pregonaba respecto de los antiguos griegos y su arte, y la admiración que generaba, se interpretó como la capacidad de los griegos para suturar las escisiones (en realidad, lo que se veía en ellos era una vida aún no escindida) y vivir sin las tensiones constitutivas de la realidad gracias a lo más excelso que los griegos consiguieron: su arte y su organización política en el momento de máximo esplendor de su cultura<sup>29</sup>.

25 A pesar de que en su momento no tuvo gran repercusión ni influencia, sus textos recogen de manera muy aguda el espíritu de la época, si bien en él ya se preludian las oscuras fuentes de las que la cultura griega bebe, y que con posterioridad Nietzsche desarrollará bajo la etiqueta de lo dionisiaco.

26 *El hombre moderno está desgarrado y fragmentado.*  
EKP (OC II, pág. 300)

27 Aunque debemos citar de nuevo a Hölderlin, quien acuñó, inspirado por su genio poético, la expresión más ajustada para referirse a toda esta cuestión de la abismosidad: la escisión o partición originaria. Esta expresión aparece en su minúsculo ensayo titulado *Juicio y ser*, y con ella pretende referirse a la instauración de la separación entre sujeto y objeto, de la cual emanan sus relaciones y su afán de conjunción en un todo del cual fueran sus partes.

28 Es la expresión que utiliza Winckelmann para referirse a la característica dominante de las obras maestras de Grecia en su obra de 1755 *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y en la escultura.*

29 Para una caracterización de esta nostalgia de lo griego en el idealismo alemán, ver TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce á l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel.* M. Nijhoff, La Haya, 1967.

El Romanticismo bebió directamente de estas concepciones, y aunque su interés no estuvo tan centrado en lo griego<sup>30</sup>, sí lo estuvo en la situación de angustia, tensión y necesidad de la existencia, y en la nostalgia de una humanidad en armonía con ella. De hecho, se puso más acento en la dimensión de la experiencia de la escisión y la contradicción, explorando esa angustia, que el idealismo, más centrado en la dimensión racional, había expuesto de un modo más frío y analítico. A pesar de ello y de cierto recrearse en las tensiones, existe en el Romanticismo un claro afán de superación de las grietas, un anhelo de unidad y armonía que, por contraste, hace que se destaque todo el complejo de inseguridades y contradicciones del existir.

Tirando del hilo de la escisión entre voluntad libre y mundo fenoménico atado a la rigidez de la necesidad, profundizando en la escisión no suturable que hay entre ellos, Schopenhauer elaboró sus ideas sobre la voluntad y la representación. En ellas ya destaca plenamente el elemento de la carencia desestabilizadora que nos lleva a una búsqueda sin fin abocada a la insatisfacción y a la desesperación, si es que no logramos ponerla a raya mediante la anulación de la voluntad en nosotros. Con ello, más que elaborar un puente entre dos orillas, lo que hace Schopenhauer es plantear la supresión de una de ellas para así crear una ilusión de unidad. Pero, y buena parte de los reproches que le dirigirá Nietzsche van en esa dirección, la supresión de la voluntad no es más que una ficción negadora que mutila la realidad y nos elimina una parte de ella, dejándonos, a pesar de que creamos que más firmes, más a merced suyo, ya que nos privamos de uno de sus flancos. La cuestión sería, a ojos nietzscheanos, convivir con la escisión, sin escamotear ninguno de sus aspectos, y no sucumbir a ella<sup>31</sup>. Hay también un *pathos* de la unidad y la totalidad en la producción del joven Nietzsche, al igual que ocurre con su época, pero se trata de una unidad que no pretendería eliminar la angustia y la escisión, sino más bien integrarla en la totalidad, convertirla en parte del juego. Aunque problemática y desestabilizadora, la afirmatividad que el pensamiento nietzscheano proclamará tendrá mucho que ver con esta convivencia con lo abismático, ya que tan sólo desde el querer, por un acto de voluntad afirmativa, será posible no caer en la negación de una parte de la vida que ya no es posible eliminar<sup>32</sup>.

---

30 El tópico Romántico se decantó más por la Edad Media como época de su interés, aunque hay algunos representantes suyos, como Hölderlin o Goethe (ambos a caballo entre el neoclasicismo y el Romanticismo), que sí tuvieron la antigüedad clásica como foco principal de sus nostalgias.

31 «Pues, para él, la ejemplaridad de la cultura griega no radica ya en ser imagen de una conciliación ideal de realidad y apariencia, forma y contenido, sino en su condición de peculiar respuesta, históricamente única, dada ante la imposibilidad de esta conciliación.»

SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, pág. 55.

32 En *El nacimiento de la tragedia* expresa con claridad esta incapacidad del mundo moderno de abrazar la totalidad, y el impulso a desviar la mirada de lo que no le gusta:

*He aquí, en efecto, el síntoma de esa «fractura», de la que todo el mundo suele hablar como el sufrimiento primordial de la cultura moderna, y que consiste en que el ser humano teórico se asusta de sus consecuencias, e, insatisfecho, no se atreve ya a confiarse a la terrible corriente de hielo de la existencia: angustiado, corre por la orilla de acá para allá. Ya no quiere tener nada de manera íntegra, una integridad que también conlleva toda la crueldad natural de las cosas.*

GT, 18 (OC I, pág. 411)

Dentro de la influencia de Schopenhauer<sup>33</sup> en su primera época, Nietzsche adopta también el *pathos* de la angustia existencial que la carencia y necesidad de la voluntad nos aporta. En concreto, Nietzsche habla de que encontró en él *enfermedad y curación*<sup>34</sup>, siendo la enfermedad el dolor de la voluntad siempre insatisfecha, que se ve abocada a una infinita tentativa de plenitud, y la curación el ascetismo de la renuncia del deseo que la voluntad nos impone. Pero pronto empezó a distanciarse de este punto de vista, al menos en lo que a la curación se refiere. Porque Nietzsche se da cuenta en seguida de que la negación de una parte de la realidad supondría una amenaza aún mayor que la que pretende conjurar, abocándonos a la larga a una situación más angustiosa e incierta que la que se intentaba superar.

A partir de estas influencias y de su posición respecto a ellas, Nietzsche llegó a la conclusión de que no hay que fiarse demasiado de la gloria que su tiempo admiraba de los griegos<sup>35</sup>. Por eso, puso el foco en un aspecto y momento distinto de la antigüedad griega, más *sano* e integrador. Aunque sigue a su época en la toma de la antigua Grecia como modelo a reeditar para conseguir una civilización ideal, Nietzsche deja de lado al siglo V para acogerse a la época inmediatamente anterior, la Grecia trágica, y acabar acusando a la hasta la saciedad idealizada Atenas de Pericles como el inicio de la decadencia de su Grecia ideal. Con ello, introduce un elemento totalmente novedoso y transgresor en la forma en que los estudiosos se acercaban a este período de la historia. Ya no se trata de tender puentes y resolver en buena medida las escisiones, sino de convivir con ellas y usarlas a modo de potenciador de la civilización<sup>36</sup>. A partir de la amenaza de ruptura y caos que subyace a toda la existencia, de las potencias dionisiacas, la Grecia trágica supo crear un orden bello, no desdeñando el fondo abismático y sus consecuencias, no mirando a otro lado (como considera que se empezó

33 También hay influencias románticas en el joven Nietzsche, manifestadas por él mismo en el *Ensayo de autocrítica* que elaboró para la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia* en 1886. Allí hace referencia al *Sturm und Drang* (OC I, pág. 330) que dominaba su espíritu juvenil (como defecto) en el momento en que escribió la obra (y aunque aquí usa esos términos como adjetivos, no debemos pasar por alto que el *Sturm und Drang* fue un movimiento literario del siglo XVIII considerado como precursor del Romanticismo). Félix Duque, en *Nietzsche y la arqueología «romántica» de la cultura* (en *La estrella errante*, pág. 77), sugiere que Nietzsche comulgaba con una etapa temprana del Romanticismo, que consideró que luego entró en decadencia hasta sus días. Para un acercamiento a la cuestión de Nietzsche y el Romanticismo, ver el número 5(2005), de la revista *Estudios Nietzsche* (revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche), que bajo el título *Nietzsche y el Romanticismo* recoge artículos sobre la relación entre ambos.

34 Así nos lo narra en un esbozo autobiográfico de 1868:  
*Imagínese ahora qué efecto podría tener en una situación tal la lectura de la obra principal de Schopenhauer. Un día encontré en la tienda del anticuario Rohn este libro, lo tomé totalmente extrañado y lo hojeé. No sé qué duendecillo me susurró: «Llévate este libro a casa». Eso hice, en efecto, en contra de mi habitual costumbre de no precipitarme en la compra de libros. En casa me eché con el adquirido tesoro en el sofá y comencé a dejar actuar sobre mí a aquel enérgico y melancólico genio. Ahí estaban en cada línea la renuncia, la negación, la resignación que me gritaban; ahí vi el espejo en el que se reflejaba la vida del mundo y mi propio ánimo con dimensiones aterradoras. Ahí me miraba el desinteresado ojo del arte, veía enfermedad y curación, destierro y refugio, infierno y cielo.*

*Mirada retrospectiva sobre mis dos años en Leipzig, del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867* (OC I, pág. 146)

35 *Hay que desconfiar de la expresión «serenidad griega».*  
EKP (OC II, pág. 300)

36 *Lo carente de medida, lo caótico, lo asiático, están en el fondo de su ser: la valentía del griego reside en la lucha con su asiaticismo: la belleza no le ha sido regalada, como tampoco la lógica, ni la naturalidad de las costumbres – sino que ha sido conquistada, querida, obtenida en combate – es una victoria suya...*

FP IV 14[14] (primavera de 1888)

a hacer a partir de Sócrates), sino a partir de él, sublimando el conflicto que late en el núcleo de las cosas.

La filosofía de Schopenhauer había enseñado a Nietzsche a buscar que tras la apariencia se esconden, veladas, realidades distintas a las que de modo natural percibimos. Por eso no se deja llevar por el orden bello y armónico, apolíneo, que nos muestran las manifestaciones de la Grecia clásica y sabe ver tras ellas un fondo más cruel y dramático, una realidad caótica<sup>37</sup> que le da más grandeza a la civilización griega, ya que supo cristalizar a partir de ella todo el abanico de formas artísticas, políticas, científicas y filosóficas que tanta admiración despertaban y que eran el modelo que en sentido estricto, toda la cultura occidental llevaba siglos intentando emular de un modo u otro. No se queda, como vemos, Nietzsche deslumbrado por la belleza y la armonía, en un esteticismo que había arrastrado a todos los que hasta entonces habían estudiado y reflexionado sobre la grandeza griega<sup>38</sup>. Él va en otra dirección, profundiza en los recovecos del alma griega para descubrir ese fondo dramático, «la gracia de lo horrible»<sup>39</sup>, que es el rasgo que él va a destacar de la antigüedad clásica:

De husmear en los griegos las «almas bellas», las «mediocridades áureas» y otras perfecciones, de admirar en ellos más o menos la calma en la grandeza, los sentimientos ideales, la simplicidad elevada -de esa «simplicidad elevada», de una *niaiserie allemande* [bobada alemana] en fin de cuentas, de todo ello he estado protegido por el psicólogo que llevaba en mí. Yo he visto su instinto más fuerte, la voluntad de poder, los he visto temblar por la violencia indomable de esa pulsión, – he visto crecer todas sus instituciones con medidas de protección para asegurarse unos a otros contra su *materia explosiva* interior.<sup>40</sup>

Además de centrar su mirada en la dimensión oscura que encierran los logros griegos, y de buscar estos máximos logros en un momento diferente al que los demás tenían por su punto álgido, Nietzsche va a considerar las hasta entonces más valoradas figuras del canon clásico como el inicio de la decadencia la antigua Grecia, como el punto de inflexión a partir del cual todo se empezó a corromper y los equilibrios griegos se quebraron (porque al fin y al cabo, aunque brotando de profundas y oscuras simas, las manifestaciones que Nietzsche toma como más representativas, manifiestan equilibrio -inestable, pero equilibrio- y convivencia con esa oscuridad). De este modo, la visión nietzscheana sobre los griegos supone un novedoso y sorprendente acercamiento. Un enfoque que rompe por completo con las convenciones que a lo largo de los siglos se habían ido estableciendo en torno a la antigüedad clásica<sup>41</sup>, que

37 Tanto en el sentido común de la palabra (desorden) como en el originario, que tiene que ver con la apertura y la escisión. El término Khaos (Χάος) aparece por primera vez en la *Teogonía* de Hesíodo con el sentido de “hendidura” o “espacio que se abre”, a partir del cual todo se genera y en el cual todo está. Se destaca de este modo el origen abismático de la totalidad, que aunque emana de ella, sigue latente en ella, inevitable e imposible de suturar.

38 Para ampliar la cuestión de la nueva visión que aportó Nietzsche de los griegos, ver FREY, HERBERT. *La reinención nietzscheana de la antigüedad griega. El período arcaico como contraimagen de la época clásica griega*. En *Estudios Nietzsche* nº 11/2011 (págs. 27-40).

39 *La gracia de lo horrible – las «Gracias terribles»: sólo bien conocidas por los antiguos*. FPI I [83] (Otoño de 1869)

40 GD Alten §3 (OC IV, pág. 688). Aunque posterior a la época que nos ocupa (la previa y contemporánea a *El nacimiento de la tragedia*), y con referencias a conceptos posteriores (la voluntad de poder), el texto nos parece válido para expresar la idea de que Nietzsche vio en los griegos más allá de la armonía, jovialidad y serenidad que tradicionalmente se había destacado en la época clásica, encontrando en ellos una oscuridad y profundidad que hasta él, nadie había destacado.

41 Como señala Manuel Barrios Casares en *Voluntad de lo trágico* (Biblioteca Nueva, 2002), Nietzsche no es el primero en destacar la Grecia oscura, ya que existía desde el Romanticismo una



dominaban la forma de entender a los griegos en su tiempo<sup>42</sup>, lo que le granjeó la hostilidad y el vacío de sus colegas y contemporáneos tras la publicación de su primera gran obra: *El nacimiento de la tragedia* en 1871<sup>43</sup>.

Así pues, la Grecia que nos presenta Nietzsche es una Grecia nueva que introduce lo desmesurado, desequilibrado y desequilibrante, la constante amenaza del mundo, para elevarse a partir de ello en un orden, si bien más incierto, también más grandioso por ello mismo. Haciendo suyos, asimilando e incorporando elementos que ya estaban ahí (todo lo esbozado, sobre la escisión en el idealismo, el Romanticismo, el clasicismo...), que le habían llegado en buena medida a través de las dos principales influencias que tenía en aquel momento, Schopenhauer y Wagner, alcanza una nueva visión en la que se reconocen todas estas influencias, pero llevándolas a un terreno distinto e innovador<sup>44</sup>. Con todo ello, Nietzsche elaboró una visión de la antigua Grecia con un poso metafísico muy importante, planteándolo como una solución óptima a un sustrato existencial que está ahí en todo momento, independientemente de la época histórica o las formas que se adopten para manejarlo. Por eso, al estar sometidos a la misma situación existencial, la excelsa solución griega servía como guía y modelo para una época decadente y enferma pero que pretendía reeditar las viejas glorias con el fin de convertir a Alemania en una nueva Grecia. Así, según esta perspectiva, se puede destacar como rasgo fundamental de la visión griega que supieron convivir con la escisión, sin pretender suturarla ni alcanzar ningún equilibrio<sup>45</sup>.

Tomando en cuenta dichas bases metafísicas, Nietzsche describe algunos fenómenos como patológicos y establece un ideal de cultura sana. Más allá de la regeneración, las ideas metafísicas exponen una situación basal en la que el ser humano se encuentra y en la que intenta sobrevivir con mayor o menor acierto. La característica básica de esta situación sería la inseguridad, siendo en última instancia la cultura un instrumento para establecer un mayor grado de seguridad, a costa muchas veces de ocultar una parte de la realidad<sup>46</sup>, la parte desagradable y desordenada, la que no se ha conseguido dominar y acoger en el espacio de seguridad y por lo tanto supone una amenaza<sup>47</sup>. El problema es que a veces sus creaciones y velamientos, si bien de forma

---

corriente que sí la tenía en cuenta, pero nunca estuvo muy considerada dentro de los círculos académicos formales de la filología. Nietzsche, con su aportación, pretendió introducirla en los cauces de la filología oficial.

42 *¡fustigar a la «Grecia jovial y materialista» con la que sueñan los modernos!*

FPI 3[71](invierno de 1869-1870 – primavera de 1870)

43 Nietzsche fue muy consciente de ello, e incluso buscó o no evitó el potencial polémico que sus tesis albergaban. Así lo manifiesta en una carta a Paul Deussen de febrero de 1870 (CO II, 61):

*¡Qué maravillosamente nueva y transfigurada se me aparece la historia, sobre todo la Antigüedad griega! [...] Seguro que llegará el escándalo.*

44 Los conceptos de asimilación e incorporación adquirirán para nuestro filósofo una gran importancia, reivindicando con ellos la posibilidad e incluso la necesidad de hacer propio lo ajeno, de convertirlo en parte de lo propio. El pensamiento nietzscheano es un buen ejemplo de ello, ya que en él abundan ideas de otros autores que él hace suyas aportándoles nuevas direcciones y significados, como ya estamos viendo en el caso griego, en un ejercicio que va más allá del mero repetir lo ya dicho. Además, abundan en sus textos las alusiones indirectas, las paráfrasis e incluso las citas completas sin citar el original, lo que los convierte en auténticos laberintos hermenéuticos.

45 Esta es también la opinión de Diego Sánchez Meca (*En torno al superhombre*, pág. 55):

*Frente a lo que Hegel y el clasicismo pensaban, el mundo griego de la forma apolínea no es, para Nietzsche, ajeno al desgarramiento ni significa el equilibrio de una humanidad sin conflicto.*

46 *Toda forma de cultura comienza cuando una gran cantidad de cosas se encuentra velada. El progreso del hombre depende de este velo.*

FPI 19[50] (verano de 1872 – comienzo de 1873)

47 *Así lo afirma Pavel Kouba (El mundo según Nietzsche, págs. 26-27):*

*Vivimos en un mundo de representaciones que, en ordenadas y precisas correspondencias, proporcionan un sentimiento de seguridad. El encuentro con la realidad, sin embargo, significa*

no explícita, contribuyen a disminuir la firmeza que el ser humano busca, poniendo en peligro la salvación que pretenden asegurar, obligándonos a la búsqueda del equilibrio<sup>48</sup>. Profundizar en este esquema, describirlo y rastrear sus señales en la obra de Nietzsche son los objetivos principales que nos ocuparán en lo que sigue. Para ello, utilizaremos las obras que elaboró en sus años de juventud, al principio de su etapa como profesor universitario, época en la que nos encontramos con los planteamientos metafísicos que nos interesa explorar. Dichas obras son, de forma principal, *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *La visión dionisiaca del mundo* y las cuatro *Consideraciones intempestivas*<sup>49</sup>. Otras obras menores<sup>50</sup>, como *Los filósofos preplatónicos*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*<sup>51</sup>, *El drama musical griego*, *Sócrates y la tragedia*, o *Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, también serán tenidas en cuenta. Por supuesto, los fragmentos póstumos correspondientes a este período también nos serán útiles.

---

*encuentro con lo oculto, lo que no somos capaces de controlar y que desordena y destruye las correspondencias ordenadoras de la representación;*

48 *Es necesario encontrar el estadio más bajo sobre el cual podamos estar realmente firmes, sin vacilar.*

FP I 34[41] (primavera-verano de 1873)

49 Cuyos títulos son, en orden de publicación: *David Strauss, el confesor y el escritor*, *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, *Schopenhauer como educador* y *Richard Wagner en Bayreuth*.

50 Menores en la medida en que suponen escritos preparatorios para los que aquí hemos considerado principales, son redundantes respecto a ellos, o simplemente tocan los aspectos que nos interesan de forma tangencial.

51 Titulados *Sobre el pathos de la verdad*, *Pensamientos sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*, *El estado griego*, *La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana* y *El certamen de Homero*.

### 3.-*El nacimiento de la tragedia. Filología y metafísica.*

En *El nacimiento de la tragedia* plantea Nietzsche una hipótesis metafísica a modo de cimiento sobre el que construirá la tesis filológica que defiende en su desarrollo, a saber: que la tragedia griega tiene su origen en el coro y la música, no siendo estos un complemento de las acciones que representaban los actores, como se creía hasta entonces. Con ello, cumple con el proyecto esbozado en la comentada lección inaugural, aportándole un trasfondo filosófico a una tesis filológica. No hay en ello nada nuevo, ya que la reflexión sobre la tragedia había sido habitual en décadas anteriores, en las que habían sido muchos los pensadores que le habían dedicado su atención al tema, tales como Lessing, Schiller, Schelling, Hegel o el propio Schopenhauer, poniendo de manifiesto que existía en el pensamiento alemán «un sentimiento de que el pensamiento metafísico y religioso que se revela en los dramas griegos es especialmente relevante acerca de la relación entre el Hombre, el cosmos y las fuerzas que lo rigen»<sup>52</sup>.

Además, la hipótesis metafísica cumple también con las otras preocupaciones de Nietzsche en aquel momento, las cuales eran el proyecto regenerador de la cultura y la civilización wagneriano, así como la filosofía de Schopenhauer. A modo de resumen, podría decirse que el texto sobre la tragedia contiene una reflexión sobre lo trágico, que resulta más importante que las tesis más filológicas y académicas que pretende introducir con él. Así, en *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*<sup>53</sup> se plantea la idea de que lo trágico no reside en la tragedia en sí, sino que viene de la constitución metafísica de la naturaleza, siendo la tragedia su expresión más cumplida<sup>54</sup>, el punto en el que más y mejor se ha manifestado. Pero dado que dentro del ámbito de la tragedia hubo una evolución, cabe pensar que no todas las etapas cumplen del mismo modo con esa expresividad del fondo trágico de la existencia que Nietzsche les asigna como fin y característica fundamental. En este punto es donde radican las principales novedades que introdujo en el mundo de la filología, al considerar, a contracorriente de sus colegas contemporáneos, que el núcleo trágico se encontraba en el coro y no en la acción principal desarrollada por los actores en el escenario. Es más, siguiendo a la tradición más antigua, defiende «que la tragedia surgió del coro trágico y que originariamente no era sino coro y nada más que coro»<sup>55</sup>. Se trataba, pues, de dilucidar qué representaba el coro en sus inicios y qué papel cumplía. Lejos de obedecer a intenciones políticas<sup>56</sup> (la de representar al pueblo llano frente a los protagonistas de carácter aristocrático que se movían en la escena), o meramente estéticas (es la interpretación propuesta por Schlegel, quien veía al coro como el espectador ideal), lo que Nietzsche propone es que la tragedia responde a una función religiosa y también artística (si bien esta función quedaría en buena medida subordinada a los aspectos religiosos de expresión y convivencia con el fondo trágico de la existencia y el juego de

52 SILK, M. S. Y STERN, J. P. *On tragedy*. Pág. 2. (la traducción es nuestra).

53 Este es el título original de la obra, que en la revisión y reedición que Nietzsche elaboró quince años más tarde quedó reducido a *El nacimiento de la tragedia*, con el sugerente y esclarecedor para nuestro interés subtítulo de *Grecia y el pesimismo*. Sobre esta reelaboración de los años 80, así como el nuevo prólogo que se redactó para la obra, habremos de volver cuando se revisen los planteamientos de los últimos años de producción de Nietzsche. De momento, nos centramos en esta primera fase sin tomar demasiado en cuenta lo que vino después, aunque al final sí que tengamos que hacer una cierta mirada retrospectiva.

54 Que más allá de las concretas obras de teatro que conocemos como tragedias sería algo que impregnaba toda la cultura griega del momento, hasta el punto de que Nietzsche habla de *época trágica* para referirse al momento de su máximo esplendor.

55 GT §7 (OC I, pág. 359)

56 Según Nietzsche, sugeridas por algunos comentarios de Aristóteles, y desarrolladas por Lessing, muy en consonancia con el espíritu revolucionario y político de su época.

fuerzas que en la naturaleza tienen lugar, lo que constituiría el fin último del arte). En el coro se produce una amalgama de voces, no destaca ninguna por sobre las demás. Con ello, se mostraría el fondo de indiferenciación que subyace a la naturaleza, a partir del cual surgen y al cual retornan las individualidades, manifestadas en la tragedia por los actos y personajes heroicos que en ella se glosan, los cuales caen en la desmesura de pretender destacar por sobre el caos y autoafirmarse, teniendo que pagar su culpa retornando a él de forma proporcional a su ὕβρις.

Sostiene Nietzsche que en un primer momento la tragedia versaba sobre el mito de Dioniso, y que todos los personajes que con posterioridad fueron protagonizando las obras de la época dorada trágica no eran más que máscaras del dios<sup>57</sup>. De esta forma se redundaba en el juego de la individualización a partir de un substrato de indiferenciación, ya que en última instancia, el dios que se manifiesta en todo su esplendor en la acción trágica es el mismo dios que representa el caos orgiástico y el sufrimiento de la desintegración. Este es el fundamento del arte trágico, el mostrar la verdadera naturaleza de la existencia: el sufrimiento eterno, el dolor primordial del que todo surge y en el que todo sucumbe, en un infinito ciclo de creación y destrucción que enmarcaría todo lo existente. Así, se permitiría la convivencia de la cultura griega con este fondo doloroso, favoreciéndose el desarrollo de las mayores conquistas que una cultura puede alcanzar. Y ello lo haría de forma bella, artística<sup>58</sup>, convirtiendo el sufrimiento del existir en algo hermoso y hasta deseable, no ocultándolo detrás de otros mundos ni fomentando el rechazo o el velamiento tras espesos cortinajes de corte racionalista. Precisamente por esta vía racionalista es por donde ve Nietzsche la decadencia de la tragedia, encarnada en la pareja Eurípides-Sócrates, a quienes acusa de introducir el diálogo y el razonamiento dentro del desarrollo de la trama trágica, desplazando al coro y con él a la música, que quedaría como un mero acompañamiento subordinado a una acción cada vez más explicada desde las palabras de los actores, estableciendo la separación entre ellos y el público, algo que no ocurría en la época de Sófocles y Esquilo, que bajo estas premisas sería considerado por Nietzsche como el momento cumbre del arte trágico.

Así pues, Nietzsche nos describe el desarrollo de una manifestación artística muy especial, que va más allá de lo puramente estético para penetrar en el terreno de lo religioso-metafísico, que cumplió la función de dotar a la antigüedad griega de algunas de sus características fundamentales, tales como la serenidad, la jovialidad y la armonía, pero no entendidas de la misma manera a como se habían entendido hasta entonces, como algo idílico y bucólico, fruto de una labor racional modélica, sino como un logro conquistado en medio del drama de una existencia cruel y caótica. Esto es algo que sólo pudo ser hecho a partir de una clarividencia y un impulso creador desmesurados, de unas ganas de trascender ese fondo oscuro y dramático a pesar de él mismo<sup>59</sup>, y

57 *Es una tradición indiscutible que, en su forma más antigua, la tragedia griega tuvo sólo como objeto los sufrimientos de Dioniso, y que durante muchísimo tiempo el único héroe que estaba presente en el escenario fue precisamente Dioniso. Pero con idéntica seguridad se tiene derecho a afirmar no sólo que en ningún momento, hasta Eurípides, Dioniso ha dejado de ser el héroe trágico, sino también que todas las famosas figuras del escenario griego, Prometeo, Edipo, etc., no son sino máscaras de aquél héroe originario, Dioniso.*

GT §10 (OC I, pág. 374)

58 En sentido estricto, y conforme al desarrollo de las tesis de *El nacimiento de la tragedia*, el único arte que cumpliría con esta función, y por tanto el arte más puramente artístico, sería la tragedia. Más en concreto la tragedia en el momento en que lo musical, el coro, era la parte más importante dentro de su estructura.

59 Como señala Sloterdijk en *El pensador en escena* (pág. 87), a pesar de que la tragedia nos pone ante lo más insoportable, lo que se busca es mantenerlo a distancia, en un movimiento de retención y alejamiento que en el hacer explícito la cercanía y unidad, busca «una distancia protectora frente a lo insoportable».

revestirlo de luz aún a sabiendas de que el intento estaba abocado inevitablemente al fracaso, como las mismas tragedias mostraban en sus argumentos. Dicho fracaso vino dado por la progresiva introducción de elementos racionales y el desplazamiento de lo trágico dentro de la tragedia, encarnada en la figura de Sócrates, que a partir de este momento se convertirá para Nietzsche en uno de los demonios contra los que centrará todos sus esfuerzos, como el punto de inflexión a partir del cual todos los logros de la cultura trágica se echaron a perder y que sentó las bases que habían de culminar en su propio momento histórico, decadente y muy necesitado de resucitar el arte trágico, tarea que recaería sobre los hombros de Richard Wagner, a quien iba dedicada la obra.

En resumidas cuentas, estas serían las cuestiones filológicas (origen y decadencia de la tragedia) y programáticas (reverdecer de la tragedia a cargo de Wagner) que se expresan en *El nacimiento de la tragedia*. Sin embargo, tras todo ello se esconde una hipótesis metafísica de corte Schopenhaueriano (pero que va más allá de él) que impregna en buena medida toda la producción nietzscheana de esta época<sup>60</sup> y que merece ser explorada más a fondo, ya que nos permitirá entrar en la cuestión de lo patológico y la salud con mayor claridad y profusión.

---

60 Y también supone el germen de todo su pensamiento posterior, según Sánchez Meca (*En torno al superhombre*, pág. 62)

#### 4.- Ente-verdadero y Uno-primordial. La sabiduría de Sileno.

Nietzsche se vale de la filosofía schopenhaueriana y de los impulsos apolíneo y dionisiaco para establecer un juego de creación y destrucción sobre la base de un fondo de indiferenciación como hipótesis metafísica que le permite explicar el papel que la tragedia jugaba dentro de la cultura griega y porqué gracias a ella los griegos de la época trágica fueron la humanidad más auténtica y plena de la historia, y por lo tanto modelo y guía a seguir. Cabe aclarar que la hipótesis es propuesta por Nietzsche, no por los griegos, aunque su idea fundamental es que ellos participaron de ella, vivieron lo que en ella se expresa y supieron hacerse fuertes en ella, aunque no la tematizaran como tal (aunque sí la expresaran en cierto modo en sus tragedias)<sup>61</sup>.

Dicha hipótesis se referiría al conjunto de los entes, a su surgimiento y destrucción, abarcando la existencia en general por lo que estaría en un plano previo a cualquier época historiográfica. En la medida en que uno de los principales intereses de Nietzsche era el de la renovación de la cultura y el reverdecimiento de los logros de la Grecia trágica<sup>62</sup>, necesita establecer un cierto puente que le permita a su presente recuperar para sí lo que en el pasado se hizo<sup>63</sup>. Esta comunicación se hace por la vía de la hipótesis metafísica, que nos pone, en tanto seres humanos y existentes, en el mismo juego en el que los griegos estaban, estando sometidos a las mismas zozobras y a los mismos desafíos (además de los que las características propias de la época histórica supone, los cuales pueden entorpecer o facilitar la tarea), pudiendo adoptar actitudes similares a las suyas a pesar de la distancia. Aunque Nietzsche habla de “hipótesis metafísica” de forma explícita en *El nacimiento de la tragedia*<sup>64</sup>, podemos afirmar que se trata de la tesis fuerte de la obra, gracias a la cual puede lanzarse a revisar su tiempo, a diagnosticarlo y plantear remedios. Es el marco filosófico, la *Weltanschauung* que ya hemos visto que reclamaba para la filología en su lección inaugural.

Pero, ¿en qué consiste dicha hipótesis?. Nietzsche nos la describe así:

[...] me siento obligado a la hipótesis metafísica de que el Ente-verdadero y Uno-primordial, en cuanto es lo eternamente sufriente y lleno de contradicción, necesita a la vez, para su permanente redención, la visión extasiante, la apariencia placentera. [...] <sup>65</sup>

Parte Nietzsche de un Ente-verdadero (*Wahrhaft-Seiende*), de un algo que es lo más real y que en sentido estricto es lo único existente, ya que lo califica de primordial. El significado del término primordial nos deja bien claro que se refiere a un fundamento, al algo primitivo (en el sentido de primero, temporal y ontológicamente)

61 [...] hemos de admitir que la significación antes expuesta del mito trágico nunca llegó a ser transparente, con claridad conceptual, a los poetas griegos, y menos aún a los filósofos griegos; sus héroes hablan en cierta medida de manera más superficial que actúan; el mito no encuentra de ningún modo en la palabra hablada su objetivación adecuada. La estructuración de las escenas y las imágenes intuitivas revelan una sabiduría más profunda que la que el poeta mismo puede formular en palabras y conceptos.

GT §17 (OC I, pág. 404)

62 Venimos usando y usaremos la calificación de “trágica” para referirnos a la Grecia de Nietzsche con el fin de distinguirla de la Grecia Clásica, que si bien coincide en algunos puntos con ella (personajes y en buena parte del momento histórico), el acento se pone en aspectos distintos. Con ello, seguimos a nuestro autor, que habla a menudo de “la época trágica de los griegos” para referirse a su enfoque.

63 Se insinúa así una particular visión de la historia, lo histórico y la relación que el presente tiene con ello. Visión que será explicitada en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* (titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*).

64 En GT §4 (OC I, pág. 348)

65 *Idem*.

que fundamenta todo lo demás. Este ente es una única instancia, no hay nada más, con lo que se refuerza la idea de que todo se deriva de él. Como característica principal, es *eternamente sufriente* y se encuentra *lleno de contradicción*. Cabe preguntarse si el sufrimiento es causado por la contradicción que alberga en su seno, más aún, si dicha contradicción no es algo constitutivo y no un mero atributo, es decir, que el Entevverdadero y Uno-primordial es pura contradicción, elevándola al estatus de verdad primordial, estableciendo así un fundamento de inquietud e incertidumbre a la totalidad de la existencia. Parece ser así, ya que al ir desarrollando la hipótesis, nos dice Nietzsche que el eterno dolor primordial es el único fundamento del mundo y que la apariencia es una reverberación suya<sup>66</sup>. No es, por tanto, lo aparente algo distinto, siendo lo único que lo distingue del fundamento el aparecer, en virtud del cual queda él en un segundo plano.

El desacuerdo, la contradicción, es el padre de las cosas, todo surge de ahí. Se aprecia aquí la influencia de Heráclito<sup>67</sup>, filósofo con el que Nietzsche sentía mucha afinidad y al que dedicó una parte importante de sus lecciones sobre los filósofos de la época trágica que preparaba e impartía de forma contemporánea a la elaboración y publicación de *El nacimiento de la tragedia*. Siguiendo esta línea de influencias preplatónicas, también se puede percibir en este Uno-primordial alguna similitud con el *ἄπειρον* de Anaximandro, en la medida en que todo surge y vuelve a él (como veremos) en un ciclo sin fin. Pero la influencia de Schopenhauer es la fundamental en este período, si bien cabe pensar que la adhesión de Nietzsche al pensamiento schopenhaueriano podría estar reforzada por la relación que veía en él con algunos pensadores de la antigüedad griega, que él conocía por su formación filológica. Sea como fuere, Nietzsche describe la realidad profunda del mundo como algo conflictivo, inestable, en continua contradicción, lo que motiva que en virtud de esta movilidad interna se vayan cristalizando las diversas realidades que constituyen el mundo.

Pero además de un padre de las cosas, el desacuerdo, Nietzsche también nos habla de unas madres del ser<sup>68</sup>: Ilusión, Voluntad y Dolor. Andrés Sánchez Pascual, en

66 [...] nos muestra el renovado reflejo del eterno dolor primordial, único fundamento del mundo: la «apariencia» es aquí reverberación del desacuerdo eterno, padre de las cosas. GT §4 (OC I, pág. 349)

[...]¿es quizás la realidad sólo el dolor, y de ahí nace la representación?  
FP I 7[116] (finales de 1870-abril de 1871)

*Lo que sufre, lo que lucha, lo que se desgarrar es siempre sólo la voluntad única: ella es la contradicción perfecta como fundamento primordial de la existencia.*  
FP I 7[117] (finales de 1870-abril de 1871)

*Si lo Uno primordial necesita la apariencia, entonces su esencia es la contradicción.*  
FP I 7 [152] (finales de 1870-abril de 1871)

*El dolor, la contradicción constituyen el verdadero ser.*  
FP I 7[165] (finales de 1870-abril de 1871)

67 *Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos, a otros libres.* (Heráclito, fragmento 53)

68 *Lo hace en dos pasajes de El Nacimiento de la tragedia:*  
[...] bajo el místico grito de júbilo de Dioniso estalla el hechizo de la individuación y queda abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas (GT §16, OC I pág. 399)

*La tragedia se halla en medio de esta superabundancia de vida, sufrimiento y placer, en sublime éxtasis, y escucha un lejano canto melancólico - éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: la ilusión, la voluntad, y la pena.* (GT §20, OC I pág. 421)

las notas a su traducción, nos remite a dos reminiscencias para explicar esta expresión: por un lado hay una referencia al *Fausto* de Goethe<sup>69</sup>, y por otro está la omnipresente influencia de Schopenhauer, como evidencia los nombres de dichas madres del ser, que tienen mucho que ver con su doctrina. También nos avisa Sánchez Pascual de un evidente «efecto literario basado en la aliteración»<sup>70</sup> de los sonidos de dichos términos en alemán (*Wahn, Wille, Wehe*), además de otras variaciones de estas Madres del ser en los trabajos preparatorios a GT. En estos borradores, los engloba bajo otros epígrafes, tales como «madres de la tragedia»<sup>71</sup> y «abismos de la tragedia»<sup>72</sup>. Estas variantes, puestas junto a la versión definitiva, evidencian que, como ya hemos apuntado, cuando Nietzsche habla de tragedia no se refiere únicamente a un género artístico entre varios, sino que más bien ser y tragedia son una misma cosa (lo trágico), siendo las representaciones teatrales llamadas tragedias la manifestación artística del juego del ser del cual emana y participa todo lo existente.

Tenemos, pues, la combinación del desacuerdo, la voluntad, la ilusión y el dolor en el abismo (en el sentido de lugar sin suelo, sin sostén) insondable del cual emana la totalidad de lo existente. En el fondo, lo que existe no es más que eso en mayor o menor grado. El desacuerdo y el dolor son la cara negativa, el resultado de una voluntad e ilusión eternas que nunca se satisfacen, ya que en el mismo instante de quedar colmadas dejarían de ser ellas. La Voluntad está condenada al fracaso sin remisión, de lo cual surge el dolor profundo, que sin embargo es también motor impulsor de nuevas formas de existencia que están abocadas al fracaso y a alimentar el dolor y la Voluntad. El desacuerdo tendría también que ver con el dolor, dada la incertidumbre que aporta al no permitir una situación firme en la base, otorgándole infirmeza a todo lo emanado desde el fondo abismático que es el Uno-primordial<sup>73</sup>. La consecuencia de ello es una inseguridad radical, por la que todo es temporal, perecedero y no hay aseguramiento posible, por más que todo lo particular existente, lo múltiple, sea una concreción de la Voluntad que intenta satisfacerse en un continuo ensayo-error sin posibilidad de que alguno de los ensayos sea acertado.

El panorama que pone ante nosotros la hipótesis metafísica es desolador, ya que nos mete de lleno en medio del sufrimiento de la existencia como meros productos suyos y como breves destellos de luz en medio de la oscuridad del Ente-verdadero. Luz que no ilumina nada más que un breve lapso de tiempo y apenas un minúsculo margen en derredor. Este horror es lo que transmite la sabiduría de Sileno, según la leyenda que recoge Nietzsche<sup>74</sup> en los primeros compases de *El nacimiento de la tragedia*:

69 En los versos 285 y siguientes de la segunda parte, Mefistófeles habla a Fausto de unas oscuras Madres de quienes incluso a él le es incómodo hablar. He aquí lo más interesante para nosotros que dice sobre ellas:

*Hay diosas que reinan sentadas en soledad en sus tronos. A su alrededor no hay espacio, ni mucho menos tiempo. Hablar de ellas es muy dificultoso. Son las Madres. [...] Son diosas desconocidas por vosotros, los mortales, y a las que a nosotros no nos gusta nombrar. Para llegar a su morada habrás de cavar hasta lo más profundo.*

GOETHE. *Fausto*.

70 *El nacimiento de la tragedia* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Pág 290-291 (nota 204).

71 FPI I 5[2] (septiembre de 1870-enero de 1871)

72 FPI I 11[1] (Prólogo a Richard Wagner, febrero de 1871)

73 Nos permitimos utilizar el neologismo *infirmeza* como sinónimo de enfermedad, puesto que creemos que expresa mejor la idea de la falta de firmeza (a pesar de que es la etimología de *enfermedad*, como veremos) y no posee las connotaciones médicas y orgánicas que la palabra *enfermedad* tiene (aquí nos interesa más la vertiente metafísica y existencial de la enfermedad).

74 En *El tratado florentino sobre Homero y Hesíodo, su origen y su certamen* (en OC II, págs. 233-289), que fue publicado en la revista filológica *Rheinisches Museum* en varias entregas entre 1870 y 1872 (en el momento en que elaboraba *El nacimiento de la tragedia*) nos encontramos con un rastreo por parte de Nietzsche de las palabras de Sileno, así como sus variantes y autorías, que sólo en algunos pocos casos es atribuida a la leyenda de Sileno y el rey Midas. Ello demuestra el interés



Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio *Sileno*, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demón guarda silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto».<sup>75</sup>

No ser, ser nada. Es decir, haber permanecido en el seno de lo Uno-primordial, no haberse separado de él y haberse individualizado en esta forma concreta ni en ninguna otra. Sólo cabe retornar a la indiferenciación, sumirse en los abismos: morir pronto, que es la segunda clave de la sabiduría de Sileno. Queda claro que el problema es haber devenido en algo, y ello en virtud del azar y de la fatiga. El azar marca la forma en que el dolor primordial, la eterna fatiga del Ente-verdadero, se concretiza en busca de una firmeza que no tiene en él mismo. Pero no parece que con ello baste, ya que el sufrimiento no se calma al introducirse la contradicción en el mundo de los individuales bajo la forma de devenir y de una variedad enorme de formas que chocan y se ven sometidas a la discordia<sup>76</sup>. Se trata de un conocimiento desasosegante que sería mejor no atesorar, que hace tambalear toda creación humana y hasta la vida misma, haciendo necesario poner diques de contención. Hace falta, pues, la *visión extasiante* y la *apariencia placentera* de la que habla Nietzsche al citar su hipótesis metafísica, que contrapesa el dolor que atraviesa toda la naturaleza, que nos permita ser uno con ella y soportarla, restablecer la unidad pero al mismo tiempo tomar distancia. En ello consiste la grandeza de los griegos, en haber conocido el fondo terrible de la existencia y haber sabido hacerla soportable gracias a la interposición entre ellos y ese Uno-primordial del mundo de los dioses olímpicos y sus mitos, que alimentaron el arte trágico:

El griego conoció y sintió los horrores y atrocidades de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moira* [destino] que sin piedad reinaba sobre todos los conocimientos, aquel buitro del gran amigo de los seres humanos, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que obliga a Orestes a ejecutar el asesinato de su madre, en pocas palabras, toda aquella filosofía del dios del bosque, junto con sus ejemplos míticos, por la que perecieron los melancólicos etruscos, – fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o en todo caso estuvo velada y sustraída a

---

que mostraba por la realidad que dichas palabras manifestaban, y que a un schopenhaueriano sin duda habían de llamarle la atención. Por lo demás, la leyenda y sobre todo el mensaje que transmite son un lugar común en la cultura griega que aparecen en no pocas ocasiones (por ejemplo, en Teognis de Megara o en Sófocles, con cuyos versos en los que expresa la sabiduría de Sileno encabezó Hölderlin la segunda parte del *Hiperión*, y no debemos olvidarnos que Hölderlin fue el poeta preferido de Nietzsche en su juventud).

75 GT §3 (OC I, pág. 345-346)

76 *Lo que quiere vivir, es decir, lo que debe vivir en el seno de esta horrible constelación de cosas, es en el fondo de su ser un reflejo del dolor primordial y de la contradicción originaria, y debe, por lo tanto, presentarse a nuestros ojos, «órgano adecuado al mundo y a la tierra», como insaciable afán de existir y un eterno contradecirse en la forma del tiempo, por lo tanto como devenir. Cada momento devora al precedente, cada nacimiento es la muerte de infinitos seres, procrear, vivir y matar son una misma cosa.*

CV 3 (OC I, pág. 554)

la mirada, gracias a aquel *mundo intermedio* artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad muy profunda, estos dioses [...]<sup>77</sup>

Introducimos con ello el elemento artístico, vital para comprender el pensamiento nietzscheano de este período, que tiene como resultado la búsqueda de una forma de vida artística, o al menos de manifestaciones artísticas que ayuden a la civilización a soportar la convivencia con los abismos de la existencia<sup>78</sup>. Por ello Nietzsche se refirió a esta concepción que une lo metafísico con lo artístico como *metafísica del artista*, expresando así que es desde lo artístico y sus mecanismos, y desde la figura del artista (que no sería otra cosa que aquél que mejor sabría conectar y expresar todo el bullir de la existencia) como mejor se aprehende y se pone de manifiesto lo metafísico, siendo por tanto el arte «la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida»<sup>79</sup>.

Los griegos fueron maestros en ello, porque al mismo tiempo que penetraron con mayor profundidad en la oscuridad del ser, en su caos, su fealdad, su destructividad, fueron capaces de aprovechar los impulsos de individuación que surgen de ese mismo fondo para crear una existencia jovial y bella que no sucumbía a las sombras y las tentaciones suicidas que de la sabiduría de Sileno se derivarían. La máxima representación y símbolo de todo ello, la luz que alumbró a los griegos durante un tiempo es el arte trágico y la concepción que Nietzsche denominó dionisiaca de la existencia, en la que se manifestaban a la vez el fondo abismático de la existencia, su sufrimiento interior y la individuación como intento de colmar el anhelo de la voluntad de darse cumplimiento a sí misma y calmar así el dolor primordial, al que se ve condenado una y otra vez al ser parte fundamental de sí misma<sup>80</sup>. Fue una manifestación a la altura de la gran dosis de sufrimiento que atisbaron y que les permitió no sucumbir a ella, otorgándole toda su grandeza. El corolario que se desprende de ello es que si se quiere hacer una nueva civilización trágica son precisos artistas dignos de ella, que sean capaces de manifestar toda la dimensión de la tragedia del existir, ese provenir de un fondo sufriente, sostenerse de forma precaria, y retornar al fondo sin remisión y hacer participar a todos de ello. Como es evidente, esta labor recaería según Nietzsche en Wagner y sus óperas, ayudado por la filosofía de Schopenhauer y él mismo, que aportarían la parte conceptual de la nueva sabiduría trágica que habría de hacer de la nueva Alemania un trasunto de la vieja Grecia trágica<sup>81</sup>.

77 GT §3 (OC I, pág. 346)

78 En este sentido, nos interesa la definición que establece Sánchez Meca (*Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 63) de lo que es vivir en el pensamiento nietzscheano: «Así que vivir, existir, devenir es instaurar una relación de equilibrio sobre un fondo de desequilibrio, es dominar el desorden mediante una organización regular y simétrica, es crear un mundo, o sea un orden y una proporción a partir del caos». En *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo* (pág. 165), Sánchez Meca nos habla de enfermedad como desequilibrio, en relación a un mayor grado de equilibrio en que consistiría la salud.

79 GT, *Prólogo a Richard Wagner* (OC I, pág. 337)

80 Nietzsche se refiere a esta sabiduría como la *doctrina misteriosa de la tragedia: el conocimiento fundamental de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que se pueda romper el hechizo de la individuación, como presagio de una unidad restablecida*.

GT §10 (OC I, pág. 375)

81 *Reconozco la única forma de vida en la griega: y considero a Wagner como el paso más noble para su renacimiento en el ser alemán*.

FPI 9[34] (1871)

## 5.-Apolo y Dioniso.

Si el arte ha de capturar y reflejar la dinámica de la naturaleza (entendida ésta como φύσις, y no como el mero conjunto de las cosas ajenas a la mano humana), debe incorporar la dinámica interna de la realidad primordial, sustrato único del cual surge la totalidad de las cosas. Dicha dinámica viene marcada por el juego de dos pulsiones contrarias a partir de cuya contradicción se establece el continuo surgir y perecer de todo lo existente. Y dado que la atención de Nietzsche está dirigida al arte supremo, la tragedia, que es la mejor expresión de dichas pulsiones que han de ser parte inseparable del arte, se refiere a ellas como pulsiones artísticas, aunque es evidente que van mucho más allá del arte tal y como se había venido entendiendo hasta el momento. Es más, la naturaleza misma se convierte en artista en virtud de sus pulsiones, y la tarea del artista humano no sería otra que refinar la expresión del juego y generar así obras en la que quedara reflejado todo lo horrible de la existencia bajo una forma bella que impulse al espectador (y a sí mismo) hacia su ascensión sin despreciarlo ni buscar realidades que lo oculten<sup>82</sup>.

Para referirse a las dos pulsiones<sup>83</sup>, personificándolas, Nietzsche utiliza las figuras de dos dioses de la Antigua Grecia: Apolo y Dioniso<sup>84</sup>. Con ellas, pretende explicar y poner nombre a las fuerzas que dominan el mundo y sus fenómenos, acudiendo a figuras míticas del mismo período al que se refiere, exponiendo así que los griegos conocían dichas fuerzas y formaban parte de su cultura<sup>85</sup>. Y dado que en la tragedia se expresa lo trágico, el juego de la existencia, estas dos fuerzas son fundamentales y las que mejor se manifiestan en su desarrollo e historia. De todos modos, cabe reconocer que el uso que Nietzsche hace de ambas divinidades es en buena medida reduccionista, ya que empobrece las características que los griegos les otorgaron y se queda con lo que a él más le interesa para sus consideraciones (sin que pueda decirse en ningún momento que no se les atribuyera lo que él dice), pudiéndose acusar a Nietzsche de un exceso de esquematismo que va en detrimento del nexo que pretende establecer con los griegos<sup>86</sup>.

82 En ello nos encontramos con una notable divergencia respecto a Schopenhauer, ya que para él la función del arte radicaría en una suspensión de la voluntad y con ella del sufrimiento, siendo por tanto el objetivo del arte el de un cierto apartamiento de la mirada respecto al horror, mientras que para Nietzsche se busca una ascensión del mismo, un hacer de la existencia algo digno a pesar del fondo terrible en el que se desarrolla y el abismo del que está rodeada.

83 Nietzsche utiliza el término *Trieb*, que puede ser traducido por impulso, pulsión, instinto, apetito... Usamos impulso, siguiendo la traducción de Joan B. Llinares en el volumen I de las obras completas publicadas por Tecnos, puesto que refleja mejor el sentido de “tendencia hacia” que instinto, término usado por Andrés Sánchez Pascual (aunque él mismo se encarga en las notas de puntualizar que hay que entenderlo en un sentido amplio, ya que puede dar lugar a equívocos, al ser el instinto algo mucho más unidireccional, rígido y mecánico).

84 La cuestión de la relación y oposición entre ambos dioses no es en sentido estricto una novedad que introdujo Nietzsche: existe una tradición de poetas y pensadores previos, asociados al Romanticismo (Hölderlin, Novalis, Heine, Herder, Schelling, Bachofen), así como autores más cercanos a él como Jakob Burckhardt o Michelet, los cuales ya se interesaron por diversos aspectos de los dos, e incluso plantearon la antítesis para explicar otras cuestiones (es el caso de Bachofen en su obra de 1861 titulada *Das Mutterrecht*, en la que la dialéctica Apolo-Dioniso se refería a la distinción entre matriarcado y patriarcado), si bien Nietzsche la hizo más central y la desarrolló mucho más, además de proyectarla en un ámbito distinto al de sus predecesores.

85 *Esos nombres los tomamos en préstamo a los griegos, los cuales hacen que quien discierne pueda percibir las profundas doctrinas secretas de su intuición del arte no, ciertamente, con conceptos, sino con las figuras penetrantemente claras del mundo de sus dioses.*  
GT §1 (OC I, pág. 338)

86 Para un desarrollo más pormenorizado de las variantes y reducciones que aplicó Nietzsche a las dos deidades, ver el apartado *Dionysus and Apollo* del capítulo sexto (*Nietzsche's account of*

Antes de revisar lo que dice Nietzsche de los impulsos personalizados en las figuras de los dioses Apolo y Dioniso, conviene repasar ambas deidades, con el fin de comprender mejor la apropiación que hizo de ellos para sus concepciones en torno a la tragedia y lo trágico. Como todos los dioses griegos, tenían un carácter complejo, lo cual les permitía ser asociados a numerosas actividades y fenómenos, a veces contradictorias entre sí, dado que su culto fue variando con el paso de los siglos, añadiéndoles diversas facetas. En el caso de Apolo, la tradición lo asignó a la luz y el sol, la verdad y la profecía, el tiro con arco, la música, la poesía y las artes (era el jefe de las Musas), la ley y el orden, la medicina y la curación, aunque también era capaz de traer enfermedades, plagas<sup>87</sup> y destrucción (de hecho, se ha sugerido que la etimología de su nombre hace referencia a su capacidad de destrucción<sup>88</sup>). Se trata de una divinidad en sus principales advocaciones de carácter luminoso y positivo, lo cual ha motivado que a lo largo de la historia se le haya asociado a lo más puramente griego según las distintas idealizaciones que de Grecia se han ido realizando. Mensajero de los dioses, hijo de Zeus, tenía su principal lugar de culto en Delfos, asociado a la actividad oracular de su pitonisa, a la cual acudían gentes de toda Grecia, grandes personajes incluidos, a realizar consultas. Vemos cómo se da en Apolo una cierta doble dimensión, contradictoria, luminosa y oscura, que facilita que a lo largo de los siglos se le haya colocado junto a Dioniso, constituyendo una cierta anomalía dentro del mundo griego.

Dioniso, por su parte, trae consigo la oscuridad. En general se le ha considerado una deidad de introducción tardía en el culto griego, ya que la tradición lo consideraba venido del extranjero y no hay evidencias claras de su culto hasta el período post-homérico (aunque se han encontrado alusiones a él en restos micénicos, lo cual apuntaría más bien a un culto que desapareció del panteón oficial pero que sobrevivió en la religión popular, para reincorporarse más tarde a la primera línea de las divinidades<sup>89</sup>). El mero hecho de ser un dios extranjero ya lo convertiría en un elemento extraño y en cierta medida perturbador dentro de lo griego. Por eso tal vez tiene el carácter de caótico y salvaje (es “lo otro”, lo extraño a lo griego). Principalmente es el dios del vino y el desenfreno, del abandono de sí, y su culto estuvo asociado a rituales de carácter orgiástico y misterioso llevados a cabo por sus sacerdotisas, las ménades, centrados en la ciudad de Eleusis. También estaba relacionado con la fertilidad y la capacidad generadora y regeneradora de la naturaleza, con la voluptuosidad y la embriaguez. Hijo de Zeus y Perséfone, cuenta la tradición que Hera, esposa de Zeus, celosa, mandó a los Titanes que mataran al niño Dioniso. Fue descuartizado, pero se logró rescatar su corazón y Zeus preñó con él a la humana Sêmele. Hera, al enterarse, se presentó en forma de anciana ante ella, haciéndole dudar de que el verdadero padre de su hijo fuera Zeus. Corroída por las dudas, Sêmele rogó a Zeus que le otorgara una prueba de que en efecto él era quien decía, forzándole a aparecerse en toda su gloria ante ella, provocando su muerte, ya que ningún humano podía contemplar a Zeus tal y como era. Zeus se vio obligado a rescatar el feto de Dioniso y lo implantó en su muslo

---

Greece) de SILK & STERN, *Nietzsche on tragedy* (págs. 166-185)

87 Esta dualidad contradictoria de ser al mismo tiempo portador de la enfermedad y de su curación habremos de desarrollarla más adelante cuando introduzcamos la figura derridiana del *pharmakon*.

88 Giorgio Colli, en *El nacimiento de la filosofía* (Tusquets, 2000, pág. 15), lo relaciona como «aquel que destruye totalmente».

89 Manuel Sánchez Barrios, en *Voluntad de lo trágico* (págs. 151 y ss) le da mucha importancia al hecho de que Dioniso sea un dios puramente griego, ya que lo sitúa en el núcleo mismo de su cultura, pudiéndose así decir que lo apolíneo y lo dionisiaco son genuinas creaciones griegas que brotan de una misma fuente, algo que el propio Nietzsche también reconoce en GT §2 (OC I, pág. 343), lo que le permite distinguir entre griegos dionisiacos y bárbaros dionisiacos, siendo los segundos mucho más brutales y los primeros más contenidos por las fuerzas apolíneas, en lugar de una adaptación de lo griego a algo venido de fuera.

hasta que estuvo desarrollado y pudo nacer. La historia de Dioniso ilustra la violencia del desgarramiento, del descuartizamiento de la realidad y justifica la necesidad o anhelo de una reunificación integradora que nos devuelva a la unidad originaria, quedando el dios como imagen perfecta de esta situación, ya que él representa también la capacidad de renacer y sobrevivir a todos los avatares, invistiéndose así de un aura más oscura y misteriosa, ya que representa fuerzas primigenias que están a la base de todos los fenómenos y no se ve dinamitada por ellos como sucede en apariencia con la realidad cotidiana, desgarrada y atomizada en un sufriente y contradictorio conglomerado de entidades. Y sin embargo, Dioniso es un dios asociado a la algarabía, a la alegría orgiástica y al desenfreno. Aunque tenga tras de sí una historia terrible y desagradable, y su corte esté poblada de silenos y personajes que traen consigo verdades difíciles de afrontar, también se le asocia un carácter alegre y gentil, lo cual da cuenta de que en cierta medida, en el desgarramiento y la disolución hay también una buena dosis de alegría y liberación.

La cuestión de la apariencia y el fondo último del cual ella no es más que una emanación escindida que no lo representa, que nos lo oculta y que no parece reintegrable es lo que hay detrás de la dualidad Apolo/Dioniso. Tributaria de la insuturable escisión schopenhaueriana entre mundo de la voluntad y mundo de la apariencia, el asunto lo plantea Nietzsche en los primeros compases de *El nacimiento de la tragedia*:

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado, no sólo al discernimiento lógico, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo continuado del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y de lo *dionisiaco*: de forma similar a como la generación depende de la dualidad de los sexos, en lucha permanente y en reconciliación que sólo se produce periódicamente.<sup>90</sup>

Lo primero que cabe destacar en esta frase, con la que se inicia la obra, es que afirma que el objetivo al que pretende dirigir sus esfuerzos es a la *ciencia estética*, y que el logro que pone en el horizonte de dicha ciencia, el cual resulta de suma importancia desde el punto de vista existencial, ha de venir por la vía de la intuición. No basta con el camino intelectual de la lógica, sino que hace falta un plus de seguridad, que vendrá aportado por la intuición. No se trata, pues, y Nietzsche nos lo avisa desde las primeras líneas, de que estemos delante de un texto estrictamente científico del que quepa esperar demostraciones y rigurosas cadenas de razonamientos<sup>91</sup>. Las tesis de Nietzsche se sitúan en otro plano, algo que viene subrayado por el estilo literario que utiliza, alejado de la rigurosidad que cabría esperar de la ciencia, así como por la casi total ausencia de citas o referencias a otros autores. Del mismo modo, como ya hemos señalado, al hablar de la ciencia estética, Nietzsche no piensa sólo en el arte y las cuestiones estéticas como mero fenómeno objeto de reflexión, sino que le otorga una profundidad metafísica que las coloca en un lugar primordial dentro de la visión dionisiaca del mundo.

A pesar de las reservas que ya en aquel tiempo manifestaba respecto a Schopenhauer, Nietzsche mantuvo el esquema de una realidad de carácter apariencial,

90 GT §1 (OC I pág. 338)

91 Ver nota 84, donde se refiere a la toma en préstamo de los nombres de Apolo y Dioniso para los impulsos artísticos predominantes en la tragedia como imágenes poderosas que permiten comprender mejor lo que en el mundo griego se movía sin necesidad de usar conceptos, mostrando así que lo conceptual no era el principal interés de Nietzsche a la hora de manifestar sus concepciones. La racionalidad, con sus concatenaciones de argumentos, sus causas y efectos y todo su rigor, es algo que habría de venir posteriormente a la fase histórica que nos ocupa, de la mano del optimismo socrático, lo cual a la postre significaría el final de la época trágica y la entrada en una nueva época que llega hasta el mismo Nietzsche, como se verá más adelante.

cotidiana y evidente, en la que nos movemos en primera instancia, que nos absorbe y que mantiene oculta otra realidad más profunda y básica, a la que no se accede con la misma facilidad, la cual requiere de un cierto ejercicio de alejamiento de la otra realidad para ser entrevista. Quienes son capaces de intuir esta dualidad están en la senda filosófica, poseen el impulso para acceder al verdadero ser único y primordial del cual se derivan todas las apariencias que lo velan<sup>92</sup>. En esta división se basa la distinción entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Pero, ¿qué dice Nietzsche sobre ello? Al principio de *El nacimiento de la tragedia* nos hace una semblanza, repleta de imágenes muy expresivas y de gran belleza poética, así como de alusiones a Schopenhauer -de las pocas citas a otras obras y autores que aparecen en toda la obra-, sobre lo que hemos de entender cuando nos habla de impulso apolíneo y dionisiaco.

Lo apolíneo es el reino de las formas claras y distintas, donde todo se puede reconocer y tiene su lugar y su explicación. De ahí que, de forma paradójica, quede asociado al sueño, donde hay abandono de sí, pero es un mundo puro de imágenes en el que todo tiene un porqué debido a que nosotros mismos lo elaboramos<sup>93</sup>. Por eso Nietzsche lo asocia al *principium individuationis*, al mundo de las cosas, en el que cada cosa tiene su función, su nombre, todo está claro y no existe nada indiferente ni innecesario<sup>94</sup>. En aras de esta seguridad, el *principium individuationis*, el impulso apolíneo, intenta que no quede resquicio ninguno por el que pueda colarse la indiferenciación y la confusión. Es el precio que hay que pagar por asegurar el efecto salvador de las imágenes claras que proporciona lo apolíneo y hacer que la vida sea posible<sup>95</sup>. Citando a Schopenhauer, Nietzsche ilustra la situación del ser humano como la de un navegante sometido a los vaivenes de un mar embravecido, flotando en una barca que le da la seguridad de poder seguir adelante. Todo es inseguridad a su alrededor, pero él se aferra a su cascarón con la confianza de que le llevará a buen puerto<sup>96</sup>. En realidad, es la única posibilidad que tiene si no quiere abandonarse al pesimismo más paralizante y aniquilador. Sin embargo la inmersión en el mar de la

92 *La persona que filosofa tiene hasta el presentimiento de que también debajo de esta realidad en la que vivimos y somos está oculta una realidad completamente diferente, esto es, que la primera también es una apariencia: y al don que permite que los seres humanos y todas las cosas se presenten en determinadas ocasiones como meros fantasmas o imágenes oníricas, Schopenhauer lo califica claramente como la señal distintiva de la aptitud filosófica.*

GT §1 (OC I, pág. 339)

93 *[...] La bella apariencia de los mundos oníricos, en cuya procreación todo ser humano es artista completo, es el presupuesto de todo arte plástico e incluso, como veremos, de una mitad importante de la poesía. Nosotros gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no hay nada indiferente ni innecesario.*

*[...] Esta alegre necesidad de la experiencia onírica también la expresaron los griegos en su Apolo.*

GT §1 (OC I, pág. 338)

94 *En efecto, habría que decir de Apolo que en él han alcanzado su más sublime expresión la confianza imperturbable en ese principium y el tranquilo estar ahí de todo el que se encuentra atrapado en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del principium individuationis, con cuyos gestos y miradas nos hablarían todo el placer y toda la sabiduría de la «apariencia», en compañía de su belleza.*

GT §1 (OC I, pág. 340)

95 *La verdad superior, la perfección propia de estos estados en contraposición con la sólo parcialmente comprensible realidad diurna, así como la profunda consciencia de que en el dormir y el soñar la naturaleza cura y ayuda, todo ello es, a la vez, el analogon simbólico de la capacidad vaticinadora y de las artes en general, gracias a las cuales la vida se hace posible y digna de ser vivida. Pero aquella delicada línea que a la imagen onírica no le es lícito sobrepasar para no producir efectos patológicos, pues, de lo contrario, la apariencia nos engañaría como si fuera grosera realidad, -tampoco es lícito que falte tampoco en la imagen de Apolo: esa mesurada limitación, ese estar libre de las agitaciones más salvajes, ese sabio sosiego del dios escultor.*

GT §1 (OC I, pág. 340)

indiferenciación que unifica y forma el todo es una tentación muy fuerte, ya que con ella se retorna al estado de unidad primordial perdido en aras de la individuación. Hay en ello por tanto un sentimiento de comunión con la naturaleza, perdida por el afán humano de distinguirse y afirmarse frente a las cosas. En ello, en el espanto y la liberación, radica la experiencia de lo dionisiaco, asociado a la embriaguez<sup>97</sup>. Conviene subrayar que se refiere Nietzsche específicamente al ser humano en términos de hijo pródigo que ha abandonado ese estado de unificación total y que, gracias al impulso dionisiaco, retorna a él. Si bien podría considerarse que todas las realidades del mundo, en la medida en que se muestran como entidades distintas a lo que les rodea, participan también del *principium individuationis*, no es menos cierto que el hombre participa con mayor intensidad de él, manifestando un *pathos* identitario más acusado, que le impele a aferrarse con más fuerza a lo apolíneo y que siente como más amenazador lo dionisiaco. En realidad, todos estamos inmersos en el devenir caótico, único y salvaje que es el mundo dionisiaco, el impulso apolíneo no logra otra cosa que pequeñas fugacidades individualizadas en mayor o menor grado, siendo el ser humano el grado superior, el punto en el que lo individual se manifiesta de forma más intensa, y por lo tanto el que está más necesitado de sostener dicha diferenciación frente a los envites del caos del cual emerge y al que más pone en riesgo. También es preciso señalar que el caos dionisiaco es caos y amenaza desde el punto de vista apolíneo, en la medida en que supone una ruptura del orden que aporta, pero lo dionisiaco en sí tiene un carácter muy importante de liberación y éxtasis (en el sentido más etimológico del término), de comunión sin grietas con el fondo del mundo y con los demás, es el lugar del que surge la realidad escindida en la que vivimos y que habitamos<sup>98</sup>. Lo dionisiaco es la trama del mundo, el mecanismo generador de la realidad, y ponerlo sobre la mesa es una forma de participar mejor de él y de todas sus potencialidades, de ser obra de arte fruto del padecimiento del Uno-primordial, y no un mero agente artista dentro del ámbito del principio de individuación. Aunque terrible, la verdad dionisiaca es también dulce, y de forma recíproca, lo apolíneo, a pesar de la estabilidad y seguridad que aporta, también

96 *Y de este modo podría ser válido para Apolo, en un sentido excéntrico, aquello que Schopenhauer dice del ser humano atrapado en el velo de Maya. El mundo como voluntad y representación, I, p. 416: «Como en el mar embravecido, que, ilimitado por doquier, entre aullidos hace que montañas de olas asciendan y se hundan, un navegante está en una barca, confiando en su débil embarcación; así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el individuo humano, sostenido y confiado en el principium individuationis [principio de individuación]»*  
GT §1 (OC I, pág. 340)

97 *[...] En el mismo pasaje Schopenhauer nos ha descrito el horrible espanto que conmociona al ser humano cuando, de repente, en las formas de conocimiento del fenómeno ya no sabe a qué atenerse, mientras el principio de razón parece que sufre, en una cualquiera de sus configuraciones, una excepción. Si a ese espanto le añadimos el éxtasis lleno de delicias que, en la misma ruptura del principium individuationis se eleva desde el fondo más íntimo del ser humano y de la misma naturaleza, entonces tendremos una visión de la esencia de lo dionisiaco, a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más nos lo acerca.*  
GT §1 (OC I, pág. 340)

98 *Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza de persona a persona: también la naturaleza alienada, hostil o subyugada celebra de nuevo su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. [...] Ahora el esclavo es hombre libre, ahora se rompen todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda atrevida» han establecido entre los humanos. Ahora, en el evangelio de la armonía de los mundos, cada cual se siente no sólo unido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino hecho uno con él, como si el velo de Maya estuviera roto y tan sólo revolotease en jirones, ante lo misterioso Uno-primordial. [...] El ser humano no es ya artista, se ha convertido en obra de arte: la artística violencia de la naturaleza entera se revela aquí bajo los escalofríos de la embriaguez para la suma satisfacción deliciosa del Uno-primordial.*  
GT §1 (OC I, pág. 341)

tiene el peligro del olvido del magma del cual surge, albergando en sí la semilla del riesgo.

Aunque establece la división en dos impulsos para explicarlos mejor, Nietzsche plantea ambos mundos como uno sólo, ya que lo apolíneo es necesario para soportar la existencia en medio del embravecido mar de lo dionisiaco y en última instancia emana de él, no siendo, pues, dos fuerzas contrapuestas de igual a igual, sino que es una tensión que se juega dentro de un mismo terreno, el de lo dionisiaco, resultando ambos impulsos necesarios el uno para el otro<sup>99</sup>. Es más, en otro lugar se insinúa «que el *principium individuationis* se manifiesta, por así decirlo, como un estado de debilidad permanente de la voluntad»<sup>100</sup>, de lo que cabe deducir que la fortaleza de cada uno de los polos depende de la debilidad del otro, estableciéndose así una cierta inversión de proporciones<sup>101</sup>. Con ello estaríamos ante una misma realidad que alberga en sí varios grados o posibilidades (lo cual es fruto de la misma naturaleza del juego en el que se está, con una indiferenciación que se diferencia), generando la falsa sensación de una dualidad más esencial. Como refuerzo de esta idea de copertenencia de los dos impulsos, Nietzsche apunta que algunos mitos recogen «que Apolo recompuso al desgarrado Dioniso»<sup>102</sup>, resultando la cultura griega la que mejor supo recoger y expresar esta coexistencia<sup>103</sup>.

Todo lo que suponga un jirón en el velo de Maya que nos oculta la salvaje y cruel realidad que insinuaba Sileno (cruel, no nos cansaremos de señalarlo, para el mundo de lo individuado), es un peligro para la estabilidad de las formas apolíneas, que se construyen y refuerzan ellas mismas dicho velo con el fin de sostenerse y no permitir la entrada de nada que pueda diluir su mundo (en sentido estricto, ellas son el velo de Maya). Pero al mismo tiempo, además de peligro (para las formas establecidas por lo apolíneo), aporta lo dionisiaco con el abandono de sí y la disolución -y con ello, el olvido-, un fuerte y placentero sentimiento de comunión con la totalidad, de formar parte de la unidad primordial que la realidad es<sup>104</sup>. Se produce, pues, una gran tensión entre el impulso creador de formas (lo apolíneo) con su aporte de seguridad y el disolvente (lo dionisiaco) que otorga el placer de la disolución de dichas formas. El problema es el retorno de la disolución al mundo de las imágenes concretas, de lo diferenciado y separado, ya que el placer de la indiferenciación se convierte en náusea porque el mundo dionisiaco se ha percibido como más real y superior, generando un impulso de desprecio al mundo cotidiano en el que todo está definido en mayor o menor grado<sup>105</sup>. Hay, pues, un gran peligro en atisbar la realidad de lo dionisiaco, ya que puede

99 *Y, ¡fijémonos bien! ¡Apolo no podía vivir sin Dioniso! ¡Lo «titánico» y lo «bárbaro» eran, en última instancia, una necesidad exactamente igual que lo apolíneo!*

GT §4 (OC I, pág. 350)

100 DW §1 (OC I, pág. 463)

101 *La voluntad que se extingue (el dios que muere) se desmenuza en las individualidades. Su aspiración es siempre la unidad perdida, su τέλος es siempre una ulterior división. [...] En todo fenómeno se da un impulso supremo para afirmarse, hasta que finalmente se entrega al τέλος.* FPI 3 [51] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870)

102 DW §1 (OC I, págs. 464-465)

103 *Esta coexistencia caracteriza la cumbre de lo helénico: originariamente sólo Apolo es un dios artístico en Grecia, y su poder fue el que Dioniso, que irrumpía desde Asia, lo moderó en tal medida que pudo surgir la alianza fraterna más hermosa.* DW §1 (OC I, pág. 462)

104 *El éxtasis del estado dionisiaco con su aniquilación de las barreras y de los límites habituales de la existencia contiene, en el lapso de su duración, un elemento letárgico, en el que se sumerge todo lo que se ha vivido en el pasado. De este modo el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisiaca se separan entre sí en virtud de este abismo del olvido.* DW §3 (OC I, págs. 468-469)

105 *Pero tan pronto como aquella realidad cotidiana vuelve a introducirse en la consciencia, es sentida en cuanto tal con náuseas: un estado de ánimo ascético, negador de la voluntad, es el fruto*



conducirnos a la voluntad negadora de lo apolíneo, en el que en última instancia nos movemos. Todo lo que se creía seguro se convierte en incierto, la duda lo corroe todo y el desprecio por lo que se ha separado del magma común amenaza con impregnarlo todo, dando al traste con la seguridad alcanzada, convirtiéndola en precaria.

En este contexto, llama la atención la referencia que hace Nietzsche a los grupos de gentes más dominados por el espíritu apolíneo, que en él se creen más seguros y a salvo de los que participan más de lo dionisiaco, a los que califican de enfermos<sup>106</sup>. Sin embargo, a ojos de éstos, la salud de los primeros habría de verse como algo pálido y desvaído, inerte y carente del pulso que ellos sienten en sí mismos<sup>107</sup>. Así pues, no es recomendable ni el exceso apolíneo (aunque parezca lo más seguro), ni el dionisiaco, lo cual nos obliga a establecer alguna clase de equilibrio entre ambas instancias. Este fue el reto al que se enfrentó con éxito la civilización griega, el de mantener ante la vista el horror dionisiaco y no sucumbir al impulso negador de la náusea que en él habita, vivir lo apolíneo y lo dionisiaco a la vez, con ambos impulsos reconciliados<sup>108</sup>, teniendo lo dionisiaco presente bajo formas apolíneas pero manteniendo las distancias, a pesar del potencial negativo que alberga. El medio con el que lo logró fue «la obra de arte trágica y la idea trágica»<sup>109</sup>. Gracias a la tragedia los griegos pudieron convivir con lo cotidiano manteniendo el conocimiento de lo dionisiaco<sup>110</sup>. Transformaron la sabiduría de Sileno y no se dejaron llevar por el impulso de desaparecer, sino que, a pesar de que dicha sabiduría les impelía a morir, supieron vivir jovialmente, tomando a manos llenas el

---

*de estos estados. En el pensamiento lo dionisiaco se contraponen como un orden superior del mundo a un orden vulgar y malo [...] En la consciencia del despertar de la embriaguez el griego ve en todas partes lo horroroso o absurdo de ser un ser humano: siente náuseas. Ahora comprende la sabiduría del dios del bosque.*

DW §3 (OC I, pág. 469)

106 Nietzsche tiene en mente a las élites culturales de su tiempo, que como veremos se erigían en garantes de la salud de la cultura frente a los que no entraban dentro de sus cánones, a los que calificaban de enfermos.

107 *Hay personas que por falta de experiencia o por estupidez, se apartan de tales fenómenos como de «enfermedades del pueblo», ridiculizándolos o lamentándolos desde el sentimiento de la propia salud: las pobres no sospechan, desde luego, qué cadavérico y espectral es el aspecto que tiene precisamente esa «salud» suya cuando pasa junto a ellas en plena efervescencia la vida ardiente de los entusiastas dionisiacos.*

GT §1 (OC I, pág. 340)

108 *Fue la reconciliación de dos adversarios, con nítida delimitación de sus líneas fronterizas, a las que había que atenerse de ahora en adelante, y con envío periódico de regalos honoríficos; en el fondo, el abismo no había sido salvado por un puente.*

GT §2 (OC I, pág. 343)

109 DW §3 (OC I, pág. 469)

110 *Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, se acerca el arte, como un mago que salva, que proporciona remedios; sólo él es capaz de doblegar esos pensamientos de náusea sobre lo horroroso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir: esas representaciones son lo sublime como la contención artística de lo horroroso, y lo cómico en cuanto la descarga artística de la náusea de lo absurdo. El coro ditirámico es el acto salvador del arte griego [...]*

GT §7 (OC I, pág. 363)

dolor y la belleza del mundo<sup>111</sup>, reproduciendo lo dionisiaco con medios apolíneos<sup>112</sup>, no renunciando a nada. Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*, pág. 29) señala también esta dimensión positiva y jovial, alegre, de lo trágico, puesto que implica una convivencia con el panorama dionisiaco y así mismo la perseverancia en la existencia (no habría, por tanto, ni sublimación, ni resignación).

La cuestión que nos traslada todo lo mencionado, a la que los griegos respondieron, es: ¿cómo mantener en pie lo individuado de forma digna, en su máxima expresión, alejando al máximo la peligrosa tentación de la disolución dionisiaca, que daría al traste con el esfuerzo apolíneo? Con estas consideraciones, y a partir de todo lo mencionado acerca de la intención de resurgir cultural de Nietzsche, podemos empezar a plantear y entender la cuestión en términos de salud y enfermedad.

---

111 *Su propósito no podía ser en modo alguno difuminar el estado dionisiaco, o, menos aún, reprimirlo: era imposible una conquista directa y, si era posible, resultaba ciertamente demasiado peligrosa: pues el elemento detenido en su desbordamiento se abría paso entonces por otras partes y se introducía en todas las venas de la vida.*

*Sobre todo se trataba de transformar aquellos pensamientos de náuseas sobre lo horroroso y absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir: esas representaciones son lo sublime como la contención artística de lo horroroso, y lo ridículo en cuanto la descarga artística de las náuseas de lo absurdo. Estos dos elementos, entrelazados el uno con el otro, se unen para formar una obra de arte que imita a la embriaguez, que juega con la embriaguez.*

DW §3 (OC I, pág. 469)

112 [...] *Lo que nosotros llamamos «trágico» es justamente esa explicación apolínea de lo dionisiaco* FPI 7[128] (finales de 1870 – abril de 1871)

## 6.-Salud y enfermedad.

Si acudimos a su etimología, descubrimos que las palabras salud y enfermedad tienen una relación importante con la situación que nos describe Nietzsche al hablar de lo apolíneo y lo dionisiaco. El término salud proviene del latín *salus*, que tiene la misma raíz y origen de *salvatio*, salvación<sup>113</sup>. Teniendo esto en cuenta, se puede afirmar que estar sano, tener salud, es mantenerse a salvo frente a los ataques de la enfermedad, por lo que ésta dejaría de tener el matiz negativo que posee para convertirse en algo más positivo, en un banco de pruebas y condición previa para demostrar y desarrollar la salud, la capacidad de mantenerse a salvo. Por su parte, la palabra enfermedad deriva del latín *infirmitas*, que literalmente quiere decir inseguridad, debilidad o pérdida de firmeza<sup>114</sup>. Así, resulta que el sano, el que posee salud, es el que sabe mantenerse firme ante la debilidad, el que no permite que ésta lo doblegue y que a la larga permanece donde estaba. El enfermo, en cambio, es el que atraviesa por un estado de debilidad que pone en peligro su estabilidad. La enfermedad supone una situación de peligro, donde se miden nuestras fuerzas y nuestra capacidad de mantenernos a salvo. Es la salud lo que está a prueba en la enfermedad. Por eso, lejos de verla como algo negativo, puede ser aprovechado como una oportunidad de demostrar la salud que se posee, la capacidad de afrontar los riesgos sin perder la seguridad en la que se está. De hecho, si se entiende así, el estado de debilidad y de enfermedad resulta una oportunidad de acrecentamiento y demostración de la fuerza.

Siguiendo lo expuesto acerca de la constitución del mundo desde un punto de vista dionisiaco, la situación basal del mismo consistiría en una eterna situación de infirmez, lo dionisiaco sería la enfermedad en sí misma. Pero la falta de firmeza, el caos, la indiferenciación, no sería homogénea (como consecuencia de su propia naturaleza, si es que es posible hablar en estos términos, debido a que no se trata de una naturaleza fija e inmutable, siendo de forma paradójica la variabilidad e inasibilidad lo único inmutable que hay en ello), permitiendo que la movilidad del caos coagule en entidades que, merced al impulso apolíneo, pugnan por mantenerse en pie y no sucumbir en la indiferenciación que asedia. Mantenerse a salvo, pues, dependería de la capacidad de absorción y asimilación del caos circundante sin ceder a él. Supondría, en buena medida, una adaptación continua, que conduce a los entes a participar del caos absorbiendo sus golpes, surgiendo así el devenir en tanto que hay un cambio y una movilidad ininterrumpida de unas formas a otras. La culminación del principio de individuación, el punto máximo de seguridad y salvación consistiría en algo fijo e inmutable, que no se viera sometido al asedio de lo disolvente y debilitador, que por lo tanto no tuviera que devenir merced a la necesidad que la misma dinámica de la realidad le impone de tener que estar reafirmandose continuamente. Sin embargo, como el caos indiferenciador es, como hemos visto, más primordial, a la postre, ese ideal de máximo aseguramiento es una quimera que por su rigidez tarde o temprano acabaría sucumbiendo de forma estrepitosa, resultando que, lo en apariencia más a salvo, más sano, al darle la espalda por completo a lo que lo amenaza, es en realidad más vulnerable a ello y tarde o temprano se va a mostrar más enfermo, con menos firmeza. Además, en muchas ocasiones, como veremos más adelante, son las propias dinámicas internas de los mecanismos de aseguramiento las que poco a poco van socavando y debilitando sus propios fundamentos, sin duda debido al poder corrosivo de lo caótico e

113 COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1954, t. IV p. 133.

114 COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1954, t. II p. 275.

indiferenciador, ante el cual, por muy a salvo que nos creamos, nunca se es inmune del todo.

En este sentido, nos interesa sacar a la palestra el concepto de clausura del sentido, sugerido por Cornelius Castoriadis en su obra *Figuras de lo pensable*. La idea la recoge de la ciencia matemática, más en concreto del álgebra, donde se considera que «un cuerpo algebraico es cerrado si todas las ecuaciones escritas con los elementos de este cuerpo tienen solución en el interior del mismo»<sup>115</sup>. A partir de la clausura algebraica, extrapolándola a ámbitos más amplios, establece Castoriadis la clausura del sentido: «un mundo de significaciones es cerrado si toda cuestión que puede plantearse en él o bien halla una respuesta en términos de significaciones dadas, o bien su planteamiento carece de sentido»<sup>116</sup>. Esta sería la máxima cota de seguridad alcanzable, un mundo en el que todo tuviera sentido y fuera explicable desde su interior, sin que nada exterior a él supusiera una amenaza. La ausencia de sentido quedaría así desterrada, únicamente aceptado bajo la forma del sinsentido de su planteamiento<sup>117</sup>. En este mismo sentido podemos interpretar la «caza a la totalidad» a la que hace referencia Giorgio Colli al referirse al quehacer humano, que en sus diversas manifestaciones busca englobar la totalidad de la vida, llegando a considerar al filósofo como el «cazador por excelencia»<sup>118</sup>.

Como podemos ir barruntando a partir de lo ya considerado, la clausura total, la pura hermeticidad es tan sólo un horizonte inalcanzable, resultando siempre una clausura parcial que logra con mayor o menor eficacia el aseguramiento de, al menos, unos ciertos puntos considerados más esenciales. La mera sospecha de que algo pueda no ser como se cree, de que algo que se tiene por fijo pueda no serlo tanto, introduce una inseguridad, una infirmez que puede contagiarse a toda la estructura de sentido de nuestro mundo, amenazando con la ruina y la inmersión en los abismos de lo indiferenciado y caótico. Por eso la pulsión de todo pequeño punto de firmeza es la de perseverar en ella y mantenerse. Ante ello, cabe preguntarse si basta con la firmeza de la propia seguridad para ese mantenimiento (un quedarse dentro de sus propios límites, dando la espalda a todo lo exterior a ella), o si más bien no haría falta una capacidad de superación de la enfermedad para alcanzar y mejorar la salvación, un continuo poner a prueba la seguridad (mirar más hacia lo externo). En ese caso, que como veremos es el que Nietzsche plantea, la salud no se explicaría desde ella misma, sino que sería una reacción de firmeza ante los envites del caos circundante, lo cual le impelería a una continua labor de adaptación, asimilación y transformación de la inseguridad en seguridad. Por eso no cabe otra cosa más que acrecentamiento y sobrepujanza, así como la osadía de enfrentarse cada vez más a la inseguridad, con el fin de demostrar las cotas crecientes de salvación alcanzadas. Lo terapéutico, entonces, sería lo que nos enfrenta a la inseguridad y nos la hace superar. De forma inmediata, ello se consigue neutralizando lo infirme, apartándolo mediante la negación, pero parece más claro que la vía más adecuada sería la de que lo terapéutico trajera en sí la infirmez y su superación (al precio de enfrentarnos a nuevas inseguridades). Es un juego peligroso (pero el peligro está ahí de cualquier modo, así que mejor tomarlo a manos llenas y asimilarlo e integrarlo), que debería tener como resultado una seguridad -y por tanto una salvación-

---

115 CASTORIADIS, C., *Figuras de lo pensable*, pág. 184.

116 *Ídem*.

117 Pavel Kouba, en *El mundo según Nietzsche*, plantea la cuestión del *pathos* del sentido y la huida del sinsentido como uno de los motores del pensamiento nietzscheano, en la medida en que considera que la tarea de la cultura en general y la moral en particular es la de promover y otorgar un sentido para el magma fenoménico sin sentido que nos rodea como forma de asegurar la supervivencia (no sólo de la cultura en sí, sino del ser humano como entidad viva).

118 COLLI, GIORGIO. *Después de Nietzsche* (pág. 35)

no rígida, elástica, en constante mutación, siempre temporal e incierta, con lo cual participa en cierto modo de la mutabilidad perpetua de la realidad que nos rodea.

Se hace necesario señalar una característica importante que desempeña un papel fundamental en el juego entre salud y enfermedad, y poder curativo y patológico. Se trata de su ambivalencia esencial. Aunque esté impregnada de un valor positivo, la seguridad puede resultar peligrosa si es demasiado rígida y se quiebra al primer golpe. Así, una salud que en principio nos proporcione altas cotas de seguridad puede estar abocándonos a la ausencia de firmeza por un exceso de clausura y por la propia evolución de sus dinámicas internas. De forma recíproca, la enfermedad, que tiene un matiz negativo, puede convertirse en garante de la salud, en aquello que la refuerza y la pone a prueba. Salud y enfermedad son, usando la terminología derridiana, *pharmaca*<sup>119</sup>, términos ambiguos que pueden tener un valor positivo o negativo, a menudo a la vez sin que predomine de forma clara uno o el otro. En este sentido, dicha ambigüedad, que nos impide utilizarlos de forma clara y unívoca, es un factor más de desestabilización, y por tanto, de incertidumbre y enfermedad. El impulso primero y más inmediato sería el de fijar uno de los significados, el positivo o el negativo, dejando de lado y en desuso el otro, estableciendo un par de conceptos polarizado en el que uno de los polos tenga el valor positivo y el otro el negativo. En ello consiste para Nietzsche el mecanismo mismo del lenguaje. Pero la incertidumbre, realidad profunda que todo lo impregna, se cuela de forma agudizada en los *pharmaca*, convirtiendo su manejo en una de las formas de aseguramiento, bien por la vía de la mutilación, fragmentación y polarización de los fragmentos (en los cuales, sin embargo, siempre queda algo, oculto pero operante, de lo que se pretende destilar con el contrario<sup>120</sup>), o bien por el manejo a conciencia de las ambivalencias que encierran dichos conceptos.

Cabe añadir a nuestras consideraciones la cuestión terapéutica. Lo terapéutico sería aquello que neutraliza la infirmez y devuelve la salud, si por la primera entendemos un estado transitorio de desequilibrio de la segunda. Pero como no hay salud si no es a costa de superar la enfermedad, lo terapéutico es lo que nos pondría en ese proceso, trayendo a la vez, de la mano, la inseguridad y la seguridad. Estamos por lo tanto, de forma más acusada, ante un *pharmakon* (en sentido estricto, ante el *pharmakon* puro, ya que el término significa remedio en griego<sup>121</sup>). De todo ello hemos de deducir que el ámbito de la salud/enfermedad y de lo terapéutico en el que nos movemos es de una gran ambigüedad e inseguridad, hasta el punto de que, si bien separamos todos los términos en aras de cierta clarificación (de clausura) y de subrayar con ellos algunos matices del campo en el que nos movemos, en realidad podríamos poner salud, enfermedad, y curación, casi al mismo nivel como sinónimos, poniendo así de manifiesto que estamos en un mismo terreno de juego.

La cuestión a partir de ahora es ver cómo se muestran estas consideraciones en el pensamiento nietzscheano y los caminos que va a seguir en su desarrollo. Partiendo

119 En *La farmacia de Platón*, ensayo que aparece en *La Diseminación* (Editorial Fundamentos. Madrid, 1975), Derrida utiliza, a partir de las consideraciones platónicas en torno al lenguaje, el término *pharmakon* para referirse a conceptos ambiguos en los que, aunque predomine uno de los sentidos, no es posible desprestigiar ni ocultar del todo el otro (lo cual es algo que, como Derrida insinúa que Platón quiere decir, el mismo lenguaje pretende alcanzar, de ahí su consideración como un *pharmakon*, ya que al mismo tiempo permite e impide la comunicación), que a menudo es contradictorio con el primero. Se tiende a traducir *pharmakon* como remedio, pero su ambigüedad esencial se manifiesta en que aquello que es remedio también puede ser veneno, siendo indisociable una cosa de la otra.

120 *Semejante traducción interpretativa es tan violenta como impotente: destruye el pharmakon, pero al mismo tiempo se prohíbe a sí misma el alcanzarlo y lo deja intocado en su reserva.* DERRIDA, JACQUES. *La farmacia de Platón*. Pág. 147.

121 De hecho, y a la luz de lo dicho no debe extrañarnos, es a partir de él que Derrida hace todas sus reflexiones en *La farmacia de Platón*.

de la idea metafísica del Uno-primordial que es un dolor perpetuo y de la combinación de las pulsiones apolínea y dionisiaca, se permite desplegar toda una serie de concepciones en torno a la situación existencial enferma y débil del ser humano y de las estrategias que se adoptan para reforzar la seguridad y la salud.

## 7.-La tragedia como fuerza curativa suprema. El arte trágico.

Después de haber planteado el trasfondo móvil y líquido en el que nos movemos, sobre el cual nos vemos obligados a mantenernos a flote, lo cual constituye la realidad trágica en la que hemos de sostenernos, hecha de pulsiones contradictorias siempre insatisfechas, podemos pasar a exponer algunos de los medios con los que contamos para fijar el principio de individuación, sustraernos en la medida en que somos entidades individualizadas a la indiferenciación de lo dionisiaco y al mismo tiempo al dolor que viene de dicha instancia dionisiaca al no satisfacer con la individuación el impulso de la voluntad de realizarse en plenitud. Con ello, se aseguran parcelas de seguridad y tranquilidad en medio de la tormenta, pequeñas lagunas de estabilidad que nos ayudan a perseverar en nuestras formas individualizadas. Tomamos la expresión que usa Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* al hablar de *fuerzas curativas profilácticas*<sup>122</sup> para referirnos a los fenómenos mediante los cuales se alcanza dicha seguridad parcial. Son curativas en la medida en que nos ponen a salvo de la incertidumbre de la existencia, de la infirmez. Y profilácticas porque nos ayudan a prevenir futuras recaídas, si bien de forma temporal.

Como ya se puede deducir de todo lo expuesto, la suprema fuerza curativa de la que la humanidad se ha dotado es la tragedia griega. Los griegos fueron un pueblo que conoció la profundidad abismática y disolvente de la realidad, se vieron sometidos a avatares históricos que les pusieron en la tesitura de tener que escoger entre la disolución budista y la glorificación de las fuerzas vitales, trasfigurando todo lo terrible en belleza sufriente. Plantea Nietzsche un resumen del desarrollo histórico griego en relación con los impulsos dionisiaco y apolíneo como una alternancia entre ellos, en una suerte de movimiento pendular en el que predominaba un impulso o el otro. Un primer momento es el de sometimiento a las fuerzas brutas de la existencia, a lo telúrico, donde el griego se veía sumido en el sufrimiento primigenio y todo era una amenaza para la vida. Es la Grecia más arcaica, la de los titanes, la previa a los dioses olímpicos, de predominio dionisiaco, en la que se sentía el dolor de la individuación y la apariencia. Se trata, en resumidas cuentas, de un estado natural de las cosas, en la que los griegos vivían insertos en el Uno-primordial sin más, enfermos, en medio del mar de la realidad, sintiendo el dolor de la existencia y manteniéndose a flote de forma precaria.

Pero los griegos divinizaron el *principium individuationis*, interpusieron una mirada de divinidades individuales entre ellos y las fuerzas primigenias salvajes. Los dioses olímpicos, con Apolo como figura emblemática por ser el dios luminoso y de la claridad, constituyen la culminación del principio de individuación: máxima individuación y fin del dolor primigenio. Con ellos el sufrimiento queda redimido en la apariencia, y el ser humano queda inmerso en este mundo de plena singularización, ya que si bien se trata de divinidades y por ello son más poderosas y trascienden a nuestras capacidades, son inmanentes e interactúan con nosotros, por lo que podemos considerarnos no muy alejados de ellos, participando de su salvación respecto al fondo incierto de la vida. Es la Grecia de los mitos, en la que los fenómenos de la naturaleza y los distintos impulsos de la vida estaban fijados -clausurados- en mitos que los explicaban y los sustraían a los abismos telúricos que mostraban las formas religiosas

---

122 GT §21 (OC I, pág. 423). En realidad, Nietzsche habla de la tragedia como *síntesis de todas las fuerzas curativas profilácticas*, siendo estas fuerzas curativas la mundanización extrema (un volcarse en los fenómenos del mundo y del poder, ejemplificados por el imperio romano) y el abandono de todo lo individual (el máximo ejemplo de ello sería el budismo indio). Estas dos vías curativas (en el sentido simple) aportarían una clausura de uno de los términos, negando al otro, y en consecuencia, mutilando la realidad. Por eso no acaban de ser satisfactorios y, aunque en apariencias curativos, albergan peligrosas dinámicas.

anteriores. Es el momento más puramente apolíneo de la cultura griega, la época de la medida, de la *σωφροσύνη*<sup>123</sup>. Con ella se procuraba una máxima estabilidad y aseguramiento del individuo, estableciéndose como el ideal al que toda existencia individual, desgajada del devenir magmático de la realidad profunda de la naturaleza (el «pavoroso río del devenir»<sup>124</sup>), debía aspirar si quería mantenerse en pie. Cualquier desproporción podía abocar al abismo. Es la enseñanza del mito de Pandora: aunque resulte difícil, hay que mantenerse firme y no caer en la tentación de abrir la caja de todos los males, que está ahí y es poderosa, pero que no trae nada bueno para quien quiera conocer su contenido. La desmesura es condenada y eliminada al máximo, en la medida en que supone un rebasamiento de los límites y por lo tanto el adentramiento en un terreno peligroso.

Pero aunque desplazada y encadenada, la realidad íntima está ahí y supone una amenaza continua. Las fuerzas telúricas, lo ctónico, reapareció en el mundo griego bajo la forma de Dioniso, divinidad venida de fuera de la Hélade (o propia, pero ancestral y renacida tras un período en el que cayó en el olvido). Con ello se ilustra el hecho de que el peligro viene de fuera de las fronteras de lo asegurado, que la amenaza es en apariencia algo externo una vez se ha alcanzado una alta cota de seguridad basada en el cierre sobre sí mismo. En términos de clausura, si ésta hace referencia a que las soluciones han de darse desde dentro del sistema clausurado, con ello se establece la diferencia entre interior-exterior, siendo en realidad que esta diferencia viene dada desde la propia instancia que se intenta asegurar con la clausura, y es ella la que ha de perseverar en su mantenimiento frente al acoso de lo externo, que en sentido estricto es ajeno a la barrera así establecida. Así pues, lo externo al sistema clausurado es una amenaza para él, ya que pone en peligro todo el complejo de soluciones que en él se han planteado para los problemas que dentro de él se dan, poniendo la seguridad en serio riesgo. No es de extrañar, pues, que lo exterior se experimente como hostil y sea asimilado al caos.

Dioniso, el bárbaro (el extranjero), reintrodujo el elemento orgiástico y desmesurado en la religiosidad griega. Además del dolor de la caída del orden, de la inseguridad, traía consigo la dulzura de la disolución en la naturaleza primigenia y del cese de los esfuerzos de la individuación<sup>125</sup>. En este sentido, explica Nietzsche la aparición del estado y el arte dóricos «como un permanente campamento bélico de lo apolíneo»<sup>126</sup>, como una firme resistencia ante el empuje de los cultos dionisiacos que introducían con ellos la dimensión disolvente de la naturaleza. Frente a ella, el rigor, la belicosidad y crueldad del estado se alzaban como un bastión de defensa, en un intento

123 *Esta divinización de la individuación, cuando es pensada en general como si fuera imperativa e impusiera prescripciones, sólo conoce una única ley, el individuo, es decir, el mantenimiento de los límites del individuo, la medida en sentido helénico. Apolo, en cuanto divinidad ética, exige de los suyos la medida y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y, de este modo, la exigencia del «conócete a ti mismo» y del «¡no demasiado!» marcha junto a la necesidad estética de la belleza, mientras que el autoenvanecimiento y la desmesura estuvieron considerados como los demonios de la esfera no-apolínea, genuinamente hostiles, por lo cual se los conceptuó como cualidades propias de la época pre-apolínea, la edad de los titanes, y del mundo extra-apolíneo, es decir, del mundo de los bárbaros.*

GT §4 (OC I, pág. 349)

124 HL (UB II) §9 (OC I, pág. 738)

125 *El individuo, con todos sus límites y medidas, se hundió aquí en ese olvido de sí de los estados dionisiacos, y olvidó los preceptos apolíneos. La desmesura se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron de ellas mismas desde el corazón de la naturaleza. Y de este modo, en todos los lugares donde penetró lo dionisiaco quedó superado y aniquilado lo apolíneo.*

GT §4 (OC I, pág. 350)

126 GT §4 (OC I, pág. 350)



de estrechar la clausura. Sin embargo, resultaba imposible sustraerse al hecho de que existe una relación subterránea entre las fuerzas apolíneas en las que se refugiaban y el impulso dionisiaco que las amenazaba: «su existencia entera, con toda su belleza y moderación, descansaba sobre un encubierto subsuelo de sufrimiento y conocimiento»<sup>127</sup>, lo cual abría las puertas y establecía la necesidad de manifestar en la cultura la alianza entre ambas fuerzas, su copertenencia. Dicha expresión tuvo lugar en la tragedia, «meta común de ambas pulsiones, cuyo misterioso enlace matrimonial, tras prolongada lucha anterior, se ha glorificado en tal hijo»<sup>128</sup>. En la tragedia se muestra lo dionisiaco de forma apolínea, se satisface al mismo tiempo el *pathos* de unidad y el individualizador, y ello de modo artístico, logrando neutralizar el desagrado que nos genera y la tentación de huida que conlleva. Así, la tragedia, como manifestación artística suprema, logra redimir el sufrimiento esencial sometiéndolo sin ocultarlo a las formas apolíneas de forma creativa y libre (en una suerte de manifestación dionisiaca de lo apolíneo y viceversa, conformando una unidad).

A partir de la tragedia como forma artística superior en la que se expresa el juego de la existencia, Nietzsche generaliza la posibilidad de dicha mostración, más allá de un arte concreto, al arte en general. Así pues, habla de arte dionisiaco (aunque también, de forma más precisa, se le podría llamar arte trágico), el cual, tomando el esquema que se manifiesta en la tragedia, le permite extender a otras formas artísticas, en concreto a la música y al drama operístico wagneriano, según el programa de renovación cultural ya esbozado. Además, al arte dionisiaco puede oponer el arte apolíneo y otros modos artísticos más inauténticos respecto al juego de la existencia, pudiendo así establecer jerarquías y juicios de valor respecto a las épocas y personajes en los que predominan unas u otras.

En el arte dionisiaco se muestra de forma apolínea el trasfondo de la realidad. Las bellas formas no lo ocultan (como ocurriría en el arte apolíneo, más centrado en cuestiones estéticas), sino que lo expresan. Nos movemos en un mundo de formas individualizadas, que tienen un trasfondo magmático y aniquilador, y por eso sólo podemos acceder a esta realidad metafísica a partir del *principium individuationis*, siendo el arte, actividad individualizadora creadora (el aspecto de creación libre que tiene el arte es lo que lo hace tan importante, ya que ahí es donde se reproduce la formación de la realidad de lo individual a partir de lo indiferenciado), el lugar en el que se puede manifestar dicho trasfondo a pesar de lo individualizado, o, mejor dicho, en él mismo:

A partir de la esencia del arte, como se lo concibe comúnmente según la categoría única de la apariencia y de la belleza, no es posible en modo alguno derivar con honestidad lo trágico; sólo desde el espíritu de la música comprendemos la alegría por la aniquilación del individuo. Pues tan sólo en los ejemplos individuales de tal aniquilación se nos aclara el eterno fenómeno del arte dionisiaco, el cual logra expresar la voluntad en su omnipotencia, por así decirlo, detrás del *principium individuationis*, la vida eterna más allá de todo fenómeno y a pesar de toda aniquilación. [...] En el arte dionisiaco y en su simbolismo trágico la naturaleza misma nos dirige la palabra con su voz verdadera, no cambiada: «¡Sed lo que soy! ¡Bajo el cambio incesante de los fenómenos, la madre primordial eternamente creadora, la madre primordial que eternamente apremia hacia la existencia y que eternamente encuentra en este cambio de los fenómenos su propia satisfacción!»<sup>129</sup>

---

127 *Ídem.*

128 GT §4 (OC I, pág. 351)

129 GT §16 (OC I, págs 402-403)

De esta manera se muestra la realidad del mundo, pero de forma intuitiva, en la oscuridad que le es propia<sup>130</sup>, aprovechándose de los métodos apolíneos de expresión, pero excediéndolos. Gracias a la tragedia, los griegos abrían la puerta a la realidad profunda y enigmática de la existencia, dejaban introducir en sus vidas cotidianas una dosis de indertidumbre y angustia que, gracias al barniz apolíneo con el que se presentaba, se podía mirar cara a cara y era soportable y beneficiosa para su equilibrio, que provenía de saber que a pesar del ocaso y la destrucción de lo individual, en el fondo se participaba de la unidad primordial eterna<sup>131</sup>, permitiendo que la tragedia funcionara como consuelo metafísico. Gracias a la incertidumbre y a la sabiduría silénica de saberse abocados a la destrucción, los griegos alcanzaron la máxima excelencia en el arte de vivir: fueron bellos y joviales en medio del panorama más desolador, y todo gracias al consuelo metafísico que les aportaba el arte trágico<sup>132</sup>. Lo dionisiaco es, pues, otro *pharmakon*, otro concepto de una ambivalencia extrema, ya que aporta dolor y placer, desasosiego y consuelo al mismo tiempo<sup>133</sup>. Algo parecido ocurre con lo apolíneo cuando es el *medium* que nos trae lo dionisiaco, ya que las puras y bellas formas, que se tienden a considerar como lo antidionisiaco, como el dominio de la serenidad y la medida, son el vehículo del caos y la indiferenciación que, de forma paradójica, trae la falsa seguridad y el consuelo, convirtiendo la ilusión en la medicina necesaria para soportar tanta incertidumbre<sup>134</sup>.

Ya hemos comentado que para una correcta comprensión del fenómeno de la salud, debemos entenderla como una capacidad de aguantar frente a la enfermedad, no un mero mantenerse libre y ajeno a ella. Se trata de un banco de pruebas en el que comprobar cuánta enfermedad se es capaz de soportar. Por ello, los mecanismos que nos ayuden a soportar la inseguridad, a mirarle el rostro y no sucumbir a ella, tendrán el valor terapéutico de permitir la seguridad y su acrecentamiento. Esto es lo que la tragedia aportó a los griegos: un continuo banco de pruebas merced al cual se ponían ante la realidad. Por eso las representaciones trágicas eran más que un mero espectáculo teatral e implicaban a toda la polis. Tenían carácter religioso, por eso han centrado la reflexión de numerosos pensadores y estudiosos, que han intuido en ella algo más que un simple fenómeno popular de la antigua Grecia.

---

130 Ver nota 61.

131 *Debemos conocer que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso lleno de sufrimiento, estamos obligados a introducir nuestra mirada en los horrores de la existencia individual -y, sin embargo, no debemos quedar petrificados de espanto: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras en mutación-. Nosotros somos realmente, por breves instantes, el ser primordial mismo, y sentimos su incontenible afán de existencia y el placer por la existencia; ahora nos parecen necesarios la lucha, el tormento, la aniquilación de los fenómenos [...] A pesar del miedo y de la compasión, somos los vivientes-felices, no como individuos, sino como lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fusionados.*

GT §17 (OC I, pág. 404)

132 *El griego no es ni optimista ni pesimista. Es esencialmente un hombre, que contempla realmente lo terrible y no se lo oculta. [...] Los griegos son los artistas de la vida: tienen su dioses para poder vivir, no para alejarse de la vida.*

FPI 3[62] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870)

133 *Hay aquí una necesidad de sufrimiento – pero también una consolación.*

FPI 5[102] (septiembre de 1870 enero de 1871)

134 *La convicción de la necesidad de la ilusión es una medicina.*

FPI 6[9] (finales de 1870)

## 8.-El mito trágico. La importancia del mito en la cultura.

En sus consideraciones en torno a la tragedia, Nietzsche deja entrever la importancia que para una cultura tienen los mitos y el papel que desempeñan dentro de ella. Para entenderlo, es preciso que primero acudamos a lo que entendía por cultura, o al menos al rasgo que mejor define lo que ha de ser una cultura: «ante todo la unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones de la vida de un pueblo»<sup>135</sup>. No bastaría, pues, con que un pueblo despliegue toda una serie de manifestaciones de su vida, sino que además han de tener cierta unidad de estilo. Al tomar en consideración la cuestión de la cultura, Nietzsche sigue uno de los importantes debates intelectuales de su tiempo, que consistía en discernir qué debía considerarse una cultura frente a otras formas de organización sociopolítica (los términos que se utilizaban eran los de Cultura y Civilización, como hechos diferenciados y hasta antagónicos). Para la Alemania en formación y sus élites, resultaba importante definir con claridad en qué debía consistir una unidad cultural que pudiera indentificarse respecto a las demás. La cuestión estaba en dónde poner el acento, si en las peculiaridades políticas y económicas, o más bien en las más altas disciplinas del espíritu, en la formación de los individuos.

La nueva Alemania se estaba construyendo con Francia en el punto de mira. Siguiendo las teorías del deseo mimético de René Girard, en las cuales todo individuo o grupo de individuos, con el fin de afianzar su identidad, toma como referente a otro con el que establece una relación de amor-odio (por un lado es el modelo a imitar, pero por eso mismo, se acaba convirtiendo en un rival con el que se lucha al tener los dos los mismos objetivos)<sup>136</sup>, podemos entender mejor lo que estaba en juego entre Francia y Alemania en aquel momento. Alemania tuvo a Francia como modelo de grandeza y poderío a nivel político y cultural, pero se quería presentar a sí misma como más merecedora de él, por ello se estableció en el ámbito alemán un *pathos* de lucha con Francia, que se vio reforzado en la guerra franco-prusiana de 1870-71. En realidad, si hemos de aplicar la perspectiva mimética, la Alemania en la que el joven Nietzsche desarrolló su trabajo tenía un doble modelo: el francés como rival por la supremacía del momento, y el griego como referente de grandeza a nivel histórico. Se ve con ello que las aspiraciones culturales alemanas eran ambiciosas: dominar su tiempo histórico, pero a la vez ser los más grandes de todos los tiempos o, cuando menos, ponerse a la altura de los más grandes.

De ello se deduce el interés en definir con claridad el objeto que pretendían desarrollar, es decir, la cultura. Fruto de esta reflexión colectiva, se estableció la división entre cultura (*Kultur*) y civilización (*Civilisation*). Aunque los matices entre ambos conceptos resultan difíciles de distinguir, siguiendo a Esteban Enguita en *El joven Nietzsche*<sup>137</sup>, señalaremos que la civilización quedaría circunscrita a un amplio ámbito de formas externas (legalidad, organización política y económica...) y tiene una vocación universal al implicar un proceso que pretende abarcar a toda la humanidad. Cultura, por el contrario, se refiere a algo mucho más profundo y reducido a un pueblo, a su espíritu, y comprendería las producciones religiosas, artísticas o filosóficas que de él emanan, subrayando lo que lo distingue de los demás (de ahí que Nietzsche recoja el

135 DS §1 (UB I) (OC I, pág. 643)

136 La teoría del deseo mimético aparece en *Mentira romántica y verdad novelesca* (Anagrama, 1985). Para una exposición general de las teorías girardianas, ver la tesis doctoral de J. A. Horrach titulada *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard*.

137 ESTEBAN ENGUITA, JOSÉ EMILIO. *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2004. Pág. 44.

aspecto de “unidad de estilo” para definir la cultura<sup>138</sup>). Así pues, la lucha y rivalidad entre Francia y Alemania puede interpretarse como la pugna entre los conceptos de *Kultur* (representada por los ideales de las élites alemanas) y civilización (que era un término mucho más usado que cultura por los franceses). La victoria de Alemania en la guerra de 1870-71, que fue celebrada por las élites culturales alemanas como un triunfo de la *Kultur* germánica frente a la *Civilisation* gala, no tuvo sin embargo la misma acogida por parte de Nietzsche. Él consideraba que la victoria sólo había sido debida a cuestiones técnicas y organizativas de la guerra, y no a una supuesta fuerza cultural que impulsaba a los alemanes<sup>139</sup> (conviene señalar que en la guerra se aliaron a Prusia todos los estados alemanes, permitiendo la formación del segundo Reich y generando un *pathos* de unidad que se extendió a las élites intelectuales bajo la forma de la *Kultur* alemana de la que hablamos). A pesar de la derrota, Francia seguía teniendo la supremacía y la influencia, poseía la unidad de estilo que, a juicio de Nietzsche, le faltaba a los alemanes, cuya vida cultural estaba en inferioridad, atomizada en una miríada de estudios y de formas culturales no originales que adolecían de falta de la «unidad de estilo artístico» requerida por Nietzsche para que se le pudiera llamar cultura<sup>140</sup>. Estas reflexiones las expone en las *Consideraciones intempestivas*, en las que en general, aprovechando fenómenos o personajes de su tiempo, reprocha a los alemanes dicha falta de cultura (*Bildung*), suplantada por una “culturalidad” o “cultería”(Gebildetheit)<sup>141</sup>. Ello le permite acuñar el término *Bildungsphilister* (filisteos de la formación o cultifilisteo, según el traductor<sup>142</sup>) para referirse a la figura predominante en el ámbito cultural alemán, representante de dicha culturalidad. Este vocablo aparece en la primera de las cuatro Consideraciones Intempestivas, dedicada a criticar la figura que según encabeza las filas de los filisteos de la formación: David Strauss.

El filisteo de la formación es alguien autocomplaciente de su parcela de saber, que se cree en la cumbre por acumular variopintos conocimientos. Carece de la unidad

138 En algunos fragmentos póstumos de esta época (FP I 19[27], 19[34], 19[38]) Nietzsche establece la distinción entre cultura y conocimiento, la cual viene marcada por el matiz unitario y aglutinador de la primera, frente a la fragmentación y dispersión fruto del segundo.

139 *La cultura alemana ni siquiera ha contribuido al éxito de las armas. La severa disciplina militar, la valentía y la perseverancia naturales, la superioridad de los jefes, la unidad y la obediencia por parte de los subordinados, en fin, elementos todos ellos que nada tienen que ver con la cultura, son los que nos llevaron a la victoria sobre unos adversarios a los que les faltaban los más importantes de dichos elementos.*

DS §1 (UB I) (OC I, pág. 642)

140 [...] la influencia más fuerte es la ejercida por la civilización francesa, antigermánica en lo más profundo de su ser, a la que se imita sin talento y con el gusto más dudoso [...]. Sin duda, esa copia no producirá ningún resultado tan artísticamente logrado como el producido en Francia [...]. Con esa Cultura que se supone alemana, pero que en el fondo no es nada originaria, no hay lugar donde el alemán pueda esperar victoria alguna: en todo caso, los franceses y los italianos le dejan en ridículo [...].

ZA II (OC I, pág. 510)

141 Como señala Luis Enrique de Santiago Guervós, traductor de la primera intempestiva en el volumen primero de las obras completas editadas por Tecnos, se trata de un neologismo de influencia wagneriana con el que Nietzsche pretende expresar la diferencia entre la verdadera cultura y la cultura impostada que pretende denunciar. Andrés Sánchez Pascual, en su traducción, usa el término “cultería”, tomándolo de unos versos despectivos de Quevedo.

142 Andrés Sánchez Pascual, siguiendo nuevamente a Quevedo, utiliza el término *cultifilisteo* para su traducción en Alianza. En la traducción elaborada para las obras completas de Tecnos, Luis E. de Santiago Guervós utiliza la expresión *filisteo de la formación*, que a nuestro juicio capta mejor el sentido del término *Bildung* alemán, motivo por el cual usaremos preferentemente esta traducción (además de por una cuestión de coherencia con los textos que citamos, extraídos del volumen I de las obras completas).

de estilo, más bien al contrario, es un caos estilístico<sup>143</sup>, lo cual se traduce en que no tiene una auténtica cultura pero cree tenerla. La cuestión estriba, para Nietzsche, en el poder que los filisteos de la formación alcanzaron, que les permitió infiltrarse en todos los estamentos e impedir con su filisteísmo cualquier posibilidad de crear una verdadera cultura. Por eso cree que su deber es el de denunciar la situación a la que Alemania se ve abocada por su culpa, y plantear la que a su juicio es la única esperanza para lograr la ansiada unidad de estilo que le otorgue una *Kultur*, una cultura propiamente dicha y con mayúsculas. Huelga decir a estas alturas que dicha esperanza residía en Wagner y Schopenhauer, quienes aportaban el arte y la metafísica que mejor respondía a la necesidad de reverdecer el esplendor de la tragedia griega pero ahora bajo el prisma de una cultura alemana.

Pero, ¿qué es lo que otorga unidad y cuerpo a una cultura? Sin duda, una mitología profunda que impregne todas sus manifestaciones: «sin el mito toda cultura pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos cohesionan todo un movimiento cultural y le da unidad»<sup>144</sup>. Los mitos suponen el horizonte dentro del cual se mueve una cultura, delimitan su espacio de juego y las líneas directrices a partir de las cuales sus integrantes se habrán de mover en el mundo, impregnando toda manifestación suya. El mito es, pues, la raíz que nutre el árbol de una cultura, en contacto con la tierra, tomando alimento del subsuelo para otorgar vigor y verdor a las aéreas hojas<sup>145</sup>.

En tanto que horizonte, los mitos tienen carácter de límite, de zona de contacto con una exterioridad, un más allá, que en buena medida marca y establece un interior, una zona más o menos cohesionada<sup>146</sup>. Dicho límite puede ser un muro cerrado que proteja el interior de cualquier penetración de lo ajeno, como ocurriría en el caso de la clausura más radical, o un límite más poroso que permita cierto intercambio con lo ajeno sin poner en riesgo lo ya acotado. Estamos otra vez ante la cuestión de la capacidad para absorber los golpes de la realidad profunda en la que estamos insertos, es decir, de la capacidad del límite para mantener a salvo lo limitado. Un horizonte rígido puede dar una mayor sensación de seguridad, pero es la misma rigidez la que constituye un peligro ya que cualquier agresión, por pequeña que sea (y no olvidemos que el acoso de la realidad magmática del mundo es constante), tendrá un mayor potencial desestabilizador al haber privado dicha rigidez de los mecanismos integradores y amortiguadores. Por lo tanto, el estado de salud es aparente y oculta una vulnerabilidad y ausencia de firmeza mayor. De forma recíproca, el horizonte abierto, permeable, que permite introducir más elementos extraños al orden interno, parecería

---

143 *Y precisamente en medio de esta confusión de todos los estilos vive el alemán de nuestros días; y no deja de ser un problema serio el que, con toda su instrucción, le sea posible no darse cuenta de ello y se alegre además de todo corazón de su «formación» actual.*

DS §1 (UB I) (OC I, pág. 644)

144 GT §23 (OC I pág. 431)

145 *Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, con cuyos signos el hombre interpreta su vida y sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecimiento a partir de representaciones míticas.*

GT §23 (OC I, pág. 431)

146 A este respecto, lo que dice Vattimo (Las aventuras de la diferencia, pág. 20), resulta muy esclarecedor:

*La delimitación del horizonte no puede describirse sólo en términos de oposición entre ámbito claro y atmósfera oscura circundante; al contrario, la noción de horizonte [...] alude a una muy compleja relación entre lo que está más allá del horizonte y lo que está dentro de él; por lo menos, lo que se acentúa en el concepto de horizonte es que lo esencial es el orden articulado en su interior.*

más inestabilizador, pero en la medida que obliga a una adaptación más constante, otorga una seguridad más sutil, menos evidente, más difícil, pero más segura en el caso de poseer los mecanismos adecuados para la amortiguación e integración de los golpes de la exterioridad.

Pero además de horizonte, los mitos y en general la cultura proporcionan según Nietzsche una atmósfera sin la cual el ser humano no podría vivir, y fuera de la cual todo degenera y se desinfla<sup>147</sup>. No es sólo una cuestión de horizonte delimitador, sino también de ambiente general en el que se puede desarrollar la vida. Nietzsche habla de misterio, lo que nos hace pensar en que todo ha de tener en definitiva ese componente limítrofe y de contacto con una exterioridad que se escapa pero que de algún modo sigue ahí, atrayendo y amenazando las posiciones aseguradas en la medida en que se ha generado una atmósfera habitable. Fuera de la atmósfera, queda la desintegración y la petrificación (es decir, la ausencia de vitalidad), la imposibilidad de sustentarse y el abandono.

La existencia del mito en una cultura da señal de su creatividad, de su capacidad de cohesionar lo que de otro modo estaría desintegrado: impulsos emotivos, fenómenos naturales, antigüedad remota, divinidades, formas de gobierno... Una cultura sin mitos, sin horizonte común que la abarque y le dé unidad, además de no ser una cultura en sentido estricto según lo que estamos considerando, se muestra fragmentada, en una búsqueda constante de aquello que la unifique, pero al buscar de forma no cohesionada, lo hará profundizando en sus brechas y aumentando la inseguridad esencial en la que vive<sup>148</sup>. Este, como veremos, es uno de los rasgos de la sociedad contemporánea de Nietzsche que él percibe (influido por el Romanticismo) y que la convierten en una sociedad enferma y en la que no se puede hablar de cultura en sentido estricto<sup>149</sup>. Ello no deja de ser un reflejo de la situación primordial del existir, de aquel dolor y anhelo de la unidad perdida en aras de una individualidad que intenta subsanar el dolor esencial del mundo pero que no hace otra cosa que profundizarlo aún más. El diálogo entre lo apolíneo y lo dionisiaco no conduce a una armonización cuando falta el mito: la individuación se profundiza, pero no hay espíritu unitario ni fondo común que transfigure el dolor. El mito, representado de forma magistral en las tragedias<sup>150</sup>, no es más que una representación artística de las fuerzas dionisiacas, una redención del dolor dionisiaco del mundo en las formas apolíneas y bellas de la cultura, es, por lo tanto, la zona límite, en la que entran en contacto los ámbitos de lo indiferenciado y lo individual, de la cultura y lo ajeno a ella, lo que le da su dimensión abarcadora. Pero al mismo tiempo, en tanto que lugar fronterizo, se marca con el mito una distancia respecto a lo que se deja fuera, y por mucho que se lo recoja, es ya desde la seguridad de la orilla alcanzada.

---

147 *Todo lo vivo necesita una atmósfera en torno a sí, un aura misteriosa; si se le quita esta envoltura, si se condena tal religión, tal arte, tal genio, a girar como astro sin atmósfera, no es de extrañar su rápido angostamiento, su petrificación y su esterilidad.*

HL §7 (UB II) (OC I, pág. 726)

148 *Sin el mito toda cultura pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos cohesionan todo un movimiento cultural y le da unidad. Sólo por el mito se salvan todas las fuerzas de la fantasía y el sueño apolíneo de su andar vagando en total confusión.*

GT §23 (OC I, pág. 431)

149 Para una caracterización más pormenorizada de este carácter fragmentado y patológico, ver ESTEBAN ENGUIITA, JOSÉ EMILIO. *El joven Nietzsche*, págs. 153-178.

150 De hecho, consideramos al igual que José Emilio Esteban Enguita (*El joven Nietzsche*, pág. 65) que en la cultura trágica griega «la sabiduría dionisiaca (filosofía trágica), el mito y, sobre todo el arte son los verdaderos contenidos de la cultura y, en última instancia, la meta suprema de la existencia del hombre». Con ello queda patente la estrecha relación que une al mito y a la cultura, hasta el punto de poder afirmar que no hay cultura allí donde no hay una mitología.

Una cultura sin mitos es una cultura hambrienta, que busca sin cesar, que se pierde en un sinfín de caminos pero que no encuentra el alimento que precisa. Y así, en esta búsqueda continua, deja cada vez más de lado aquello que necesita y anhela, pero que ya no sabe ver en su significación profunda: el mito. Sin mitos, una cultura se mundaniza, pierde el contacto con el ámbito metafísico y lo eterno. Este es el panorama que a su juicio tiene ante sí su tiempo<sup>151</sup>. Se quería buscar en la historia pasada la clave de bóveda con la cual reverdecer la vieja gloria bajo el signo alemán, pero lejos de ello, el rastrear histórico se convertía en un mero acumular anécdotas y recopilar datos, sin dar con (y alejándose cada vez más de él) el hecho profundo que habría detrás del hecho que se pretendía reeditar.

A pesar de la situación enferma de su presente, que además se ve profundizada por la complacencia ciega que los representantes de la cultura muestran hacia su situación caótica y fragmentada, Nietzsche tiene la intuición de que late un fondo profundo en el cual poder hallar lo que con tanta ansia se busca<sup>152</sup>. En él cifra sus esperanzas. La cuestión es que parece que sólo se da con dicho fondo y la fórmula para sacarlo a la luz y otorgarle un papel dirigente para la cultura en muy contadas ocasiones y se diría que por casualidad. Sólo las grandes personalidades, esas que surgen cada varios siglos, parecen ser las que podrían obrar el milagro. Por eso es importante una cultura capaz de generar grandes genios<sup>153</sup> (no olvidemos que el término cultura está emparentado con el cultivo). Como es obvio, Nietzsche considera que los griegos de la época trágica reunieron las condiciones necesarias para ello y lo lograron (como se verá al hablar de la figura del filósofo). Otro momento que logró contactar con el fondo dionisiaco fue la Reforma, la cual sentó las bases para el renacer del mito alemán en la música, que habría de venir de la mano de Wagner y sus Óperas (en concreto de la serie del *Anillo del Nibelungo*), y de la metafísica schopenhaueriana.

---

151 *Pongamos ahora junto a esto el ser humano abstracto sin mitos que le quién, la educación abstracta, la moral abstracta, el derecho abstracto, el Estado abstracto: recordemos la divagación sin reglas, no refrendada por ningún mito patrio, de la fantasía artística: imaginemos una cultura que no tenga una sede primordial firme y sagrada, sino que esté condenada a agotar todas las posibilidades y a nutrirse miserablemente de todas las culturas – he aquí el presente [...]. Y ahora el ser humano sin mitos está, eternamente hambriento, entre todos los pasados, y cavando y revolviendo busca raíces, aun cuando tenga que buscarlas excavando en las más remotas Antigüedades. ¿A qué remite la enorme necesidad histórica de la insatisfecha cultura moderna, el coleccionar alrededor de sí innumerables culturas distintas, el voraz querer conocer, sino a la pérdida del mito, a la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico?*

GT §23 (OC I, pág. 431)

152 *Todas nuestras esperanzas, por el contrario, se extienden llenas de nostalgia hacia aquella percepción de que, bajo esta vida cultural y este espasmo formativo que con inquietud se mueven convulsivamente hacia arriba y hacia abajo, yace oculta una fuerza magnífica, internamente sana, de antigüedad primordial, la cual, efectivamente, sólo en momentos descomunales se mueve con violencia una vez, y luego vuelve a seguir soñando en espera de un futuro despertar.*

GT §23 (OC I, pág. 432)

153 *La auténtica meta del Estado, la existencia olímpica y la producción y preparación siempre renovada del genio, frente a lo cual todo lo demás no son más que instrumentos, medios auxiliares y posibilidades [...]*

CV 3 (OC I, pg. 558)

## 9.-La enfermedad histórica.

De lo que venimos comentando hasta este punto, salta a la vista que la relación con el pasado es un punto fundamental para las ideas del joven filólogo Nietzsche. Porque es evidente que en este anhelo de reverdecer viejos laureles que está en el trasfondo de estos primeros trabajos y de modo más amplio en su *Zeitgeist*, se establece un juego entre presente y pasado que va más allá de la simple recopilación objetiva de datos históricos y de la mera imitación repetitiva del pasado. Nietzsche era bien consciente de que en esta relación había mucho en juego, y en su voluntad de revisar y criticar algunos fenómenos de su tiempo, plasmada en las *Consideraciones intempestivas*, la cuestión del modo en que su época contemplaba y vivía el pasado ocupó la segunda de ellas. Bajo el título *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, desarrolla sus ideas en torno al tema y en ellas muestra su descontento con la manera en que su tiempo se acercaba a la historia, siendo esto, como hemos visto, una cuestión muy importante de la que él mismo fue partícipe (aunque, ya hemos expresado que él se alejó del cliché). Su diagnóstico es que se estaba realizando un abuso de la historia y de los datos históricos que asfixiaba a la cultura y la impedía desarrollar sus propios mecanismos, bajo el fenómeno que denominó enfermedad histórica, el cual ha de resultarnos útil en la medida en la que podemos extraer de él algunas claves sobre la cuestión que nos ocupa, ya que el texto de esta intempestiva abunda en expresiones referentes a la salud y la enfermedad.

A modo de resumen<sup>154</sup>, Nietzsche considera que plantear la historia como una ciencia condujo a que intentara arrogarse la objetividad, característica fundamental en el desarrollo de las ciencias naturales. De este modo, el estudio de la historia se convirtió en un mero bucear en documentos antiguos y rescatar los hechos acaecidos en su pureza, tal y como ocurrieron, a modo de crónica. Pero Nietzsche considera que con este modo de practicar la historia «la vida se atrofia y degenera»<sup>155</sup>. Esta consideración resulta interesante en primer lugar porque da pie a preguntarnos por esa vida a la que se refiere, y en segundo lugar porque da a entender que según como se actúe, esa vida degenera (con lo cual, también habrá actitudes que la intensifiquen), estableciendo con ello uno de los criterios que en el futuro habrán de convertirse en aspectos decisivos del pensamiento nietzscheano, tales como la decadencia, el crecimiento o la sobrepujanza. Así, la forma en que este modo anticuario de acercarse a la historia<sup>156</sup> produce una abundancia tal de datos, que lastran el devenir vital y le impiden desarrollarse, provocando la degeneración. Pero antes de precisar lo que Nietzsche dice acerca de esta degeneración provocada por la forma de estudiar la historia, resulta conveniente perfilar a qué se refiere al hablar de vida.

Cuando Nietzsche habla de vida, y aunque no establece ninguna definición, podemos deducir que hace referencia a algo genérico que consiste en un devenir que se produce desde sí mismo, que no viene dado desde el exterior, sino que es producto de su propia actividad y fuerza, y Nietzsche se refiere en varias ocasiones a los individuos, los

154 Un comentario más pormenorizado acerca de esta segunda *Consideración Intempestiva* puede encontrarse en SUANCES MARCOS, MANUEL. *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*, págs. 167-181.

155 HL(UB II), prólogo (OC I, pág. 696)

156 Por utilizar una de las tres formas de relación con la historia que él considera: anticuaría (como acumulación de datos y objetos), monumental (a través de la grandeza del pasado y sus grandes ejemplos) y crítica (que juzga el pasado y discierne lo que puede resultarle útil al presente). De estos tres modelos, Nietzsche parece decantarse más por el tercero, pero en realidad, no es que uno de ellos sea más apropiado y otros más perjudiciales, sino que es la forma en que se manejan la que nos beneficia o no, resultando lo más deseable un acercamiento crítico que nos permita saber discernir en qué momento nos estamos poniendo en peligro.



pueblos y las culturas como algo vivo y como el campo en el que se desarrolla la historia que estudia la historiografía. Así, lo vivo, en su devenir, genera una historia, pero es previo a ella, por lo que Nietzsche considera la vida como algo ahistórico<sup>157</sup> que tiene la historia a su servicio y que necesita desechar y olvidar algunos detalles para poder seguir con su propio proceso vital, ya que «es totalmente imposible vivir sin olvidar»<sup>158</sup>. Esta cuestión del olvido resulta de suma importancia, ya que según las fuerzas vitales que se posean, del vigor de la vida que se posea, cambiará la dosis de historia que se tenga que olvidar o que mantener<sup>159</sup>. Y esto nos pone frente a lo ya comentado de la salud como capacidad para mantenerse a salvo en medio del caos y del devenir, con lo cual el asunto de la salud y la enfermedad resulta central en las consideraciones nietzscheanas en torno a la historia.

Según la vida (la fuerza vital) que se posea, se será más capaz de soportar los envites del exterior, de amortiguar y hacer suyo lo extraño y ajeno. Viceversa, la escasa vitalidad tendrá como resultado una mayor vulnerabilidad ante el exterior. De ahí que sea necesario discernir qué nos puede resultar útil y qué no, desechar lo potencialmente perjudicial y potenciando lo beneficioso para la vida. Esta labor implica un autoconocimiento (en el nivel que sea: individual o colectivo) que es lo que en el fondo Nietzsche está intentando elaborar. Así, según una profunda observación de la corriente histórica y del momento presente, puede elaborarse un diagnóstico del grado de historia que se es capaz de soportar, y desechar en consecuencia aquello que nos sobre. Fruto de ello se establece un horizonte propio, dentro del cual se puede medrar, algo que resulta imprescindible si se quiere una cultura fuerte y sana:

Y se trata de una ley universal: todo ser viviente sólo dentro de un horizonte puede alcanzar salud, fuerza y fecundidad; si es incapaz de encerrarse dentro de un horizonte y, por otra parte, demasiado egoísta como para integrar la propia perspectiva en otra ajena, decae, lánguido y afiebrado, y sucumbe prematuramente. La serenidad, la conciencia tranquila, la acción alegre, la confianza en lo por venir – todo esto depende, en el individuo no menos que en el pueblo, de que exista una línea que separe lo escrutable y claro de lo inescrutable y oscuro, de que se sepa olvidar y recordar oportunamente, de que se discierna con vigoroso instinto cuándo se necesita el sentir histórico y cuándo el sentir ahistórico. Tal es precisamente la tesis que el lector está invitado a considerar: *lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas.*<sup>160</sup>

Volvemos a estar ante la necesidad de las culturas (pero también de los individuos), de hacerse con un espacio de confort dentro del cual encontrarse seguras. Y ello merced a delimitar lo que queda dentro y lo que ha de estar fuera, siendo esto último, visto desde el interior, algo ajeno, extraño y por lo tanto amenazador, aunque en el fondo todo sea fruto del mismo juego en el que todo está inserto. De este modo podemos aventurar que cuando habla de la vida, Nietzsche se refiere al mundo dionisiaco informe que va coagulando en las formas apolíneas que luego intentan

157 [...]esa atmósfera histórica donde se han originado todos los grandes acontecimientos históricos [...]

HL (UB II) §1 (OC I, pág. 700)

158 Ídem.

159 Para precisar este grado y, sobre su base, el límite donde lo pasado tiene que ser olvidado para evitar que se convierta en sepulturero de lo presente, habría que saber con exactitud el grado de fuerza plástica de un ser humano, de un pueblo, de una cultura, quiero decir de esa fuerza de desarrollarse específicamente a partir de sí mismo, de transformar y asimilar lo pasado y lo extraño, de cicatrizar heridas, reponer lo perdido, regenerar formas destruidas.

Ídem.

160 Ídem.

mantenerse a salvo del caos del que han surgido. Es el devenir (ahistórico) frente a lo devenido (histórico). Por eso no resulta conveniente acaparar demasiados datos (en este caso históricos, pero es algo que se puede extender a cualquier campo del conocimiento) sin saber en qué medida pueden ser perniciosos y anquilosarnos demasiado, al igual que un animal cuyo caparazón le impide crecer y acaba matándolo. Por esto considera que la relación de la vida con la historia y la necesidad que la una tiene de la otra es «una de las más graves cuestiones y preocupaciones en lo que respecta a la salud de los individuos, los pueblos y las culturas»<sup>161</sup>.

A la luz de esta necesidad de la vida de olvidar aquello que pueda impedirle su desarrollo, Nietzsche juzga que el uso de la historia que se estaba haciendo en su tiempo y en el pasado inmediato, con el desarrollo de la ciencia histórica y el afán por recopilar datos del pasado (la propia filología también sería fruto de este interés), resulta contraproducente y lo califica de “enfermedad histórica”<sup>162</sup>. Detecta Nietzsche en su tiempo una compulsión hacia la recopilación acrítica de datos de cualquier tipo (aunque en la segunda intempestiva se centra en los históricos, es algo que va más allá de la historiografía) que no satisface ninguna necesidad real y por lo tanto no se asimilan a la vida, con lo cual quedan inertes y estériles y acaban provocando un hartazgo y una desvalorización de esa vida a la que en realidad sirven de lastre<sup>163</sup>. El problema de fondo es el de la carencia de unidad de estilo, que lleva a la época a una búsqueda desesperada de algo que llene el vacío que siente pero que no acaba de localizar, el cual es en buena medida provocado por la carencia misma. Se trata de un círculo vicioso de difícil resolución, pero Nietzsche propone un remedio, que consiste en la reflexión en torno a cómo devolverle la unidad a la cultura, poniendo coto a la compulsión por la formación tan propia de la época<sup>164</sup>. El hombre moderno occidental (y más en concreto, para Nietzsche, el alemán), en su acumulación de conocimientos, cree haber alcanzado una cota superior a la de otras épocas y culturas, pero en el fondo no es más que un personaje pálido y debilitado, abocado a una persecución de antemano fallida de una plenitud a base de un empacho de datos que lo aleja cada vez más de su objetivo. Pero no es tanto el conocimiento en sí como su acumulación lo que resulta perjudicial, ya que en definitiva, lo que ocurre es que en este prurito de saber, el hombre se torna permeable a todo, y a la larga se acaba perdiendo la perspectiva de lo que es más importante<sup>165</sup> y queda desfondado y perdido en medio de la masa creciente de datos. Sin fundamentos,

161 *Ídem.*

162 [...] *En conjunto, sin embargo, resulta ser un síntoma sumamente peligroso el que la lucha espiritual de un pueblo esté orientada de modo preeminente a la historia, un signo de debilitamiento, de regresión y decadencia, de haber enfermado; esto es lo que, en la historia del espíritu moderno, representan nuestros eruditos [...]*  
FP II 11[38] (verano de 1875)

163 *Concluye el ser humano moderno por arrastrar consigo una cantidad tremenda de indigestas piedras de saber, que en ocasiones entrechocan en su panza, como refiere el cuento. Por ese entrechocar se pone de manifiesto el rasgo más característico de este ser humano moderno: el singular contraste entre un interior al que no corresponde ningún exterior y un exterior al que no corresponde ningún interior, contraste que los pueblos antiguos no conocieron. El saber, absorbido en demasía, sin hambre, más aún, contrariando la necesidad, ahora ya no obra como motivo transformador que tiende hacia afuera, sino que permanece oculto en cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la «interioridad» que le es propia.*

HL (UB II) §4 (OCI págs. 712)

164 *Quien quiera anhelar y promover la cultura de un pueblo ha de anhelar y promover esa unidad superior y cooperar en la destrucción del moderno prurito de formación (Gebildetheit) en favor de una formación verdadera, ha de atreverse a reflexionar sobre la manera de restaurar la salud de un pueblo afectada por la historia y sobre la forma de hacer que este pueblo recupere sus instintos y, así, su sinceridad.*

HL (UB II) §4 (OCI pág. 713)

el edificio entero se tambalea, pierde firmeza y se puede acabar cayendo si no se le otorga unos cimientos fuertes con los que mantenerse a salvo. Dado que el afán por esta totalidad es desestabilizador, la mejor forma de evitarlo es ponerle un límite y tener claro qué entra dentro de la zona de confort y qué se queda fuera, que es lo que Nietzsche reivindica, y ello sólo es posible dentro de un horizonte que delimite un espacio concreto y desde dentro del cual, en virtud de la unidad de estilo, se pueda discriminar mejor lo útil de lo prescindible.

En resumidas cuentas, la cuestión vuelve a estar en torno a la ausencia de una cultura (entendida como un todo unificado con unas características propias), que hace que el ser humano vague sin rumbo y perdido en medio del caos basal. Porque en definitiva, lo que una cultura nos da es un lugar en medio del magma existencial, un pequeño espacio de paz en el que estar en una relativa seguridad frente a la indeterminación reinante. Tener una cultura, y por lo tanto un horizonte, aunque sea de forma frágil y en última instancia abocada al fracaso, es algo mejor que estar a la intemperie. Y lo que nuestro autor denuncia en las *Consideraciones intempestivas* es que se está a la intemperie y lejos de cualquier refugio, aunque la autoconciencia de los fenómenos que estudia (por más que a veces se refiera a personajes concretos, éstos no son más que los representantes de corrientes más profundas en el seno de la sociedad, las cuales motivan el reproche nietzscheano) sea la de ser la cima de la salud. Por eso Nietzsche se apresura en puntualizar, ante la euforia del nacionalismo alemán, que la unidad que habría que promover es la unidad de estilo (de la cual se derivaría una cultura alemana propiamente dicha) y no la mera unidad política<sup>166</sup>, con lo cual objetiva cierta distancia respecto a la corriente principal de su tiempo, que veía en la unidad política el gran objetivo al cual sacrificar todo lo demás, creyendo que la unidad cultural ya estaba dada y que era potente, cuando en realidad, según Nietzsche, no era así.

En el caso particular de la historia, el impulso acumulador de datos, además de debilitar por la vía de la avalancha que todo lo iguala y aplanar, lo hace en un sentido muy particular: el de hacernos creer que lo importante ya ha ocurrido, que no somos más que unos continuadores y epígonos que no tenemos otra cosa más que hacer que estudiar y juzgar el pasado desde nuestra superior posición y de la verdad definitiva que creemos poseer, lo cual acaba conduciendo a una total desvalorización del presente y sus fuerzas, contribuyendo así a la desintegración imperante (con la paradoja de que al mismo tiempo se ufana de ser la época de más completo conocimiento)<sup>167</sup> y a una impotencia creciente que acaba, a fuerza de estudiar el pasado y devaluar el presente,

---

165 *De ello resulta la práctica de no tomar más en serio las cosas verdaderas, tal costumbre produce la «personalidad débil» en virtud de la cual lo efectivo, lo existente, tan sólo causa escasa impresión; uno se torna, en lo exterior, cada vez más indolente y acomodadizo, y ensancha la fatal sima entre contenido y forma hasta el extremo de volverse insensible a la barbarie, con tal de que la memoria sea excitada siempre de nuevo, con tal de que afluyan cada vez nuevas cosas dignas de saberse que uno pueda guardar bien limpias y ordenadas en los cajones de la memoria. Ídem.*

166 [...] quiero dejar aquí constancia de que lo que anhelamos, más ardientemente que la restauración de la unidad política, es la unidad alemana en aquel supremo sentido, la unidad del espíritu alemán y de la vida alemana [...]  
HL (UB II) §4 (OCI, pág. 715)

167 [...] ese exceso da origen a la creencia, siempre perjudicial, de que la humanidad cuenta ya con un larguísimo pasado, a la creencia que se es descendiente tardío, epígono; como consecuencia de ese exceso al que nos estamos refiriendo, una época cae en la actitud peligrosa de la ironía sobre sí misma, y pasa de ella a la actitud aún más peligrosa del cinismo: bajo cuyo influjo evoluciona hacia una praxis calculadora y egoísta que paraliza y finalmente destruye las fuerzas vitales.  
HL (UB II) §5 (OCI, pág. 715)

hurtando el futuro al ser humano<sup>168</sup>.

Tras haber diagnosticado la situación respecto a la historia y el estudio que de ella se hacía, en la parte final de la segunda consideración intempestiva, Nietzsche propone los remedios que a su juicio hacen falta para revertir la debilidad a la que la cultura se ha visto abocada, al menos desde lo que respecta a la relación con la historia. Pero antes, resume todo lo expuesto de un modo tan claro y bello que merece ser reproducido:

Desintegrado, descompuesto de un modo medio mecánico en un interior y un exterior, sembrado de conceptos como dientes de dragón, produciendo dragones conceptuales, afectado además de la enfermedad de las palabras y desconfiado de toda sensación propia aun no acuñada en palabras, como una fábrica de esta índole, fábrica de conceptos y palabras hecha un ser inerte, y sin embargo, caracterizada por una actividad siniestra, tengo tal vez todavía derecho a decir de mí: *cogito, ergo sum*, pero no: *vivo, ergo cogito*. Me está asegurado el vacío «ser», no la «vida» plena y palpitante; mi sensación originaria sólo me garantiza que soy un ser pensante, no que soy un ser viviente, que no soy un *animal*, sino a lo más un *cogital*. ¡Dadme vida y os haré de ella una cultura! [...]

Pero esta vida liberada de sus cadenas está enferma y hay que sanarla. Padece muchas dolencias, no sufre solamente del recuerdo de sus cadenas : - está aquejada y esto es lo que aquí nos interesa más que nada, de la enfermedad de la historia. El exceso de historia ha debilitado la fuerza plástica de la vida, ésta ya no sabe servirse del pasado como de un alimento vigorizante<sup>169</sup>

La vida ha quedado anquilosada dentro de una red de conceptos y palabras que han acabado haciendo de nosotros seres pensantes antes que vivientes, con lo que ello tiene de peligroso para la vida misma de la que han emergido<sup>170</sup>. Pero si fuera posible liberarla de las ataduras conceptuales, aún se encontraría con algunas enfermedades, siendo una de ellas la histórica, consistente en el exceso de datos históricos ya comentada. Llama la atención que hable de enfermedades en plural, dando a entender que no es la cuestión de la historia el único peligro que se cierne sobre la vida, o la única manera que tiene la vida de debilitarse y hacerse daño a sí misma, ya que en el fondo es ella misma la que pone en marcha los mecanismos que la pueden perjudicar en su devenir, con lo que de nuevo estamos ante la cuestión de la ambivalencia y el *pharmakon*, algo que no puede ser de otro modo si, como hemos insinuado, la vida tiene que ver con el proteico magma dionisiaco, que es la pura indefinición e indeterminación.

Los remedios que propone Nietzsche para la enfermedad de la historia resultan también llamativos, ya que se refiere a ellos como venenos: lo ahistórico y lo suprahistórico<sup>171</sup>. A estas alturas no debe sorprendernos esta aparente paradoja, ya que como hemos comentado, en la naturaleza misma de los remedios está el poder ser también un veneno, y dado que lo que Nietzsche está proponiendo es una medicina para

168 *El sentido histórico, cuando opera sin freno y saca todas sus consecuencias, desarraiga el futuro, por cuanto destruye las ilusiones y despoja las cosas existentes de su única atmósfera en la que pueden vivir.*

HL (UB II) §7 (OCI, pág. 725)

169 HL (UB II) §10 (OC I, pág. 745-746)

170 El asunto del lenguaje y los conceptos como forma de encerrar y limitar la multiplicidad y plenitud de la vida será tratado más adelante.

171 *Bueno, no le extrañe al lector, sus nombres son nombres de venenos: los antídotos contra lo histórico se llaman – lo ahistórico y lo suprahistórico. [...] Con el término «lo ahistórico» designo el arte y a fuerza de poder olvidar y encerrarse dentro de un horizonte limitado: llamo «suprahistórico» a las potencias que desvían la mirada del devenir y la dirigen hacia aquello que confiere a la existencia el carácter de lo eterno e inalterable, hacia el arte y la religión.*

HL (UB II) §10 (OC I, pág. 745-746)

una enfermedad, no hay que pasar por alto esta dimensión peligrosa. El hecho de que Nietzsche lo señale nos hace pensar que tiene interés en destacar este carácter nocivo de los antídotos, subrayando que serán tales en la medida en que se pueda superar el efecto pernicioso que tienen. En efecto, cuando pasa a describir el efecto que ha de producir la aplicación de estos remedios, señala que «es probable que a los que tenemos esta enfermedad nos hagan sufrir también los antídotos. Pero el sufrimiento causado por éstos no es prueba en contra del acierto de la terapéutica elegida»<sup>172</sup>, y ello en buena medida porque la vida está muy debilitada por el «seísmo conceptual» al que se ha visto sometida. Resulta también destacable para nuestro interés lo que dice Nietzsche sobre este terremoto:

Así como a raíz de los seísmos quedan destruidas y desiertas las ciudades y el ser humano levanta, temblando, su casa en forma precaria sobre suelo volcánico, la vida misma se desmorona y se vuelve débil y precaria cuando el *seísmo conceptual* provocado por la ciencia despoja al ser humano del fundamento de toda su seguridad y tranquilidad, a saber, de la creencia en lo inmutable y eterno. ¿Debe dominar la vida al conocimiento, a la ciencia, o el conocimiento a la vida? ¿cuál de las dos potencias es la superior y la decisiva? Nadie va a dudar: la vida es la potencia superior y dominante, pues el conocimiento que aniquilara la vida labraría, así, su propia aniquilación. El conocimiento presupone la vida, quiere esto decir que está interesado en la conservación de la vida como todo ser lo está en su propia supervivencia. Así pues, la ciencia requiere una dirección y vigilancia; una *dietética de la vida* viene a situarse al lado de la ciencia; y una tesis de esta dietética rezaría: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antídotos naturales contra el ahogo de la vida provocado por lo histórico, contra la enfermedad de la historia.<sup>173</sup>

En este párrafo encontramos resumido todo lo que venimos comentando: la vida como substrato inseguro sobre el que construimos nuestra existencia, la necesidad de ésta de blindarse ante la inseguridad y perpetuarse, y también el peligro que puede llegar a suponer que alguno de los medios de fijación y asentamiento, como es la ciencia, se sobrepase en sus capacidades y pierda de vista cuál es su función. Por eso, ante la situación de debilidad que Nietzsche encuentra en su entorno, cualquier intento de retornar a una situación de mayor firmeza, a la fuerza ha de ser fuente de sufrimiento. Porque, ya lo hemos mencionado, el sufrimiento es síntoma de una fuerza que se nos opone, que nos desagrade, y el poder sobreponerse a ella y dejarla atrás es algo positivo, ya que con ello se muestra la fortaleza y la capacidad de superar la adversidad. Someterse a una cura desagradable es el primer paso para poder decir que se posee una salud robusta, capaz de sobrellevarla.

Una vez señalados la enfermedad y sus efectos, los remedios y el objetivo a alcanzar (que la historia vuelva a estar al servicio de la vida), Nietzsche concluye la consideración intempestiva relativa a la historia refiriéndose a cómo restaurar la salud perdida a causa de la enfermedad histórica a través de los remedios de lo ahistórico y lo suprahistórico. La respuesta la encontramos, cómo no, de nuevo en los griegos, que tuvieron la ocasión de superar una circunstancia similar a la que denuncia el pensador alemán<sup>174</sup>: la abundancia de datos del pasado y de los pueblos circundantes, en una avalancha que los puso en peligro. Sin embargo, supieron organizar ese caos y le dieron forma según sus necesidades más propias, sabiduría a la que llegaron, ya se ha insinuado, a través del autoconocimiento, de la reflexión en torno a sí mismos, siguiendo

172 HL (UB II) §10 (OC I, pág. 747)

173 HL (UB II) §10 (OC I, pág. 746-747)

174 *Hubo siglos en que los griegos se hallaban expuestos a un peligro semejante al que hoy nos acecha, el de quedar barridos por la marea de lo extraño y lo pasado, por la «historia».*

HL (UB II) §10 (OC I, pág. 748)

la máxima delfica del «conócete a ti mismo»<sup>175</sup>, algo que a juicio de Nietzsche deberían hacer también los alemanes de su tiempo. Esta organización del caos es una de las características que Nietzsche considerará a la hora de calificar a algo de sano, ya que aquel que es capaz de no sucumbir a dicho caos, y encima lograr otorgarle cierto grado de orden, es porque posee una fuerza y un poder grandes. Y eso es lo que debe aportar una cultura, un orden al caos, un espacio de seguridad, a modo de una segunda naturaleza, más amable y confortable que la primera, y en la que no se observan las grietas y escisiones que se detectan en la modernidad<sup>176</sup>. Este es el espíritu que Nietzsche querría que se impulsara entre la juventud, con el que se asumiría un peligro, es cierto, pero que podría llevar a superar la enfermedad histórica que se padecía. Al fin y al cabo, la situación ya estaba dañada, y lo que hacía falta era que se afrontara con decisión, y no, como creía que ocurría en su época, profundizando en el caos y contribuyendo al derrumbe de la cultura por más que los agentes culturales creyeran estar en un momento cumbre y ser artífices de una salud espléndida, algo que Nietzsche ya había hecho en la primera consideración intempestiva con su crítica de la figura del filisteo de la formación.

---

175 *Aprendieron los griegos gradualmente a organizar el caos, recapacitando, de acuerdo con la máxima delfica, sobre sí mismos, esto es, sobre sus genuinas necesidades, y desechando las necesidades aparentes. Así terminaron por rescatarse a sí mismos.*

HL (UB II) §10 (OC I, pág. 748)

176 *De este modo se le desvelará el concepto griego de la cultura – en contraposición al latino (romanisch)-, a saber, que la cultura es una physis nueva y perfeccionada, sin interior ni exterior, sin fingimiento ni convencionalismo, la cultura como una luminosa armonía entre el vivir, el pensar, el aparentar y el querer.*

*Ídem.*

## 10.-La salud del filisteo de la formación.

Del análisis del filisteo de la formación que Nietzsche hace en la primera intempestiva, destaca un rasgo que muestra la importancia que Nietzsche otorgaba a las cuestiones patológicas que nos ocupan. Se trata del interés excesivo que mostraban en discutir sobre la salud de la cultura alemana, y en el papel que ellos se autootorgaban dentro de dicha salud. Tomando el sentido habitual del término, con claras connotaciones positivas, poniendo sobre sí la corona de la salud, considera Nietzsche que eliminan de un plumazo cualquier sospecha sobre ellos, trasladándola automáticamente hacia cualquiera que pueda llevarles la contraria o no compartir sus parámetros (que, al ser ellos los representantes de la salud, queda de forma automática como un elemento patológico)<sup>177</sup>. En ello hemos de reconocer la señal de que el asunto de la salud de la cultura era algo que estaba en el espíritu de su tiempo, el cual, ya lo hemos visto, estaba volcado en la creación de un ámbito político y cultural especial para la naciente Alemania. De ahí todo el interés en definir bien el objeto para otorgarle el mayor vigor posible. Nietzsche participa de ello, y en este sentido debemos entender su afán de desenmascarar todo lo que a su juicio es inconveniente para el desarrollo saludable de la cultura. La diferencia respecto a sus contemporáneos estriba en que él realiza su crítica y sus planteamientos bajo el *pathos* de unidad que como hemos visto reclama para todos los ámbitos de una cultura, que es justo lo que observa que le hace falta a su época. Bajo el paraguas de una metafísica y un impulso mítico que consideraba esenciales, creyó detectar los males de su tiempo, y así los denunció en las dos primeras *Consideraciones intempestivas*, las cuales versan sobre David Strauss<sup>178</sup> (*David Strauss, el confesor y el escritor*) y la enfermedad histórica (*De la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*). Las otras dos intempestivas, que versan sobre Schopenhauer y Wagner, suponen el remedio a los males detectados<sup>179</sup>.

El filisteo de la formación se tiene como representante y defensor de la salud de la cultura. En su autocomplacencia, se ve como la piedra de toque de la pureza y vigor de la cultura<sup>180</sup>. De este modo, se puede permitir denunciar todo lo que le es contrario como algo perjudicial y dañino, manteniendo así el lugar preeminente que ha alcanzado. Pero con ello lo único que logra es reforzar la posición de su debilidad, que no es, como cree, un aumento de la fuerza en general (lo que en realidad aumenta y se fortalece, de forma paradójica, es la debilidad). Con ello se pone sobre la mesa una concepción que habremos de encontrarnos a lo largo del desarrollo del pensamiento nietzscheano: que a veces las posiciones fuertes alcanzadas por los débiles lo que consiguen es contagiar su debilidad a todo el sistema, que su fortaleza es tan sólo un espejismo con el que logran perpetuar la debilidad de la que son portadores. Un esquema parecido es el que utilizará

177 Por último, para referirse a sus costumbres, su manera de considerar las cosas, sus rechazos y sus preferencias, inventa además el filisteo la fórmula generalmente efectiva de «salud», y elimina así, creando la sospecha de que esté enfermo e hiperexcitado, a todo incómodo aguafiestas.  
DS (UB I)§2 (OC I, pág. 649)

178 David Friedrich Strauss (1808-1874), escritor, teólogo evangélico y hegeliano de izquierdas. Con sus obras *La vida de Jesús (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet)* y *La vieja y la nueva fe (Der alte und der neue Glaube)* tuvieron gran influencia en su tiempo, lo que motivó que Nietzsche le utilizara como representante paradigmático del filisteo de la formación, convirtiendo el ataque personal de la primera intempestiva en un ataque al espíritu de su época.

179 Tal es la opinión de Pavel Kouba (*El mundo según Nietzsche*, págs. 32-36)

180 Pues bien, un rasgo de lo más característico de esa pseudocultura del filisteo de la formación es ver cómo logra para sí el concepto de clásico y de escritor ejemplar – él, que sólo se muestra fuerte a la hora de rechazar un estilo de cultura verdadera y artísticamente riguroso, y que con esa insistencia en el rechazo logra una uniformidad en la expresión que casi parece ser unidad de estilo.

DS (UB I) §11 (OC I, pág. 682)

a la hora de enjuiciar el cristianismo y su poder. Porque en el poder farmacológico de las cuestiones de salud y enfermedad que nos ocupan, está implícito el hecho de que no basta con centrarse en unos términos fijos para determinar qué es lo fuerte y lo débil (es decir, no es suficiente con que algo haya prevalecido para afirmar sin más que es lo más fuerte y por lo tanto lo más vigoroso y sano). Dentro del *pathos* unitario que impregna la obra de Nietzsche en esta época, es importante no perder de vista el todo, por lo que en estos fenómenos de ascenso y predominio de formas se hace necesario considerar el papel que desempeñan dentro de la totalidad y a qué otras formas se beneficia o perjudica (es en esta ponderación en la que podemos ver que hay tendencias más saludables que se ven desplazadas a favor de otras que se muestran fuertes para sí mismas pero debilitantes para el conjunto)<sup>181</sup>.

Pero veamos lo que Nietzsche les reprocha a los filisteos de la formación. Aprovecha unas celebraciones que se hicieron de la figura de Hölderlin (lo cual sorprende a Nietzsche, ya que el poeta le parecía lo totalmente opuesto al filisteo de la formación) en un círculo filisteo, y más en concreto una de las alocuciones en las que se reconoce la debilidad de dicho tipo de gentes<sup>182</sup>, para echarles en cara que intenten convertir dicha reconocida debilidad en el modelo de salud deseable<sup>183</sup>. Este mismo cinismo lo percibe en la obra de Strauss *La vieja y la nueva fe*<sup>184</sup>, de modo que puede considerar a Strauss como el paradigma del filisteo de la formación. Este interés desmesurado en reconocerse como los sanos frente a la enfermedad que les rodea es una concreción de su optimismo patológico, que les lleva a verse como cumbres cuando en realidad tan sólo son valles y lo que les gusta es lo plano. De forma contundente, Nietzsche los califica de gusanos<sup>185</sup>, «que viven destruyendo, admiran devorando, adoran digiriendo»<sup>186</sup>. Con ello subraya el aspecto decadente y su relación con el detritus y la podredumbre, su continuo roer y degradar aprovechándose de lo inerte, aunque en su conciencia crea que está haciendo lo mejor (lo que mejor sabe) y cuestione cualquier otra opción.

Sin duda alguna, el filisteo de la formación es optimista, de un modo patológico y ciego. Porque ese tenerse a sí mismo por lo más elevado y lo más vigoroso de un pueblo, su dominio de la escena cultural lo llevan a un revoloteo, a dar «vueltas de vals con una satisfacción verdaderamente propia de un día de fiesta»<sup>187</sup> con una ligereza despreocupada que da de lado a los asuntos más graves de la existencia. Con su desprecio de Schopenhauer (para Strauss, y por extensión para los filisteos de la

181 En este sentido se entienden los reparos de Platón hacia la escritura (de los cuales Derrida toma el concepto de *pharmakon*) en el *Fedro*. Es evidente que el lenguaje escrito aporta grandes beneficios, al permitir fijar un conocimiento y transmitirlo en el tiempo y el espacio. Sin embargo, para una cultura tan basada en la oralidad y todo lo que la rodeaba (público, ritual...) como era la griega, es comprensible que se tuvieran algunos recelos hacia la escritura, que no parecía tan óptima.

182 Según cita en DS (HB I) §2 (OC I, pág. 650), Friedrich Vischer (1807-1887, poeta y filósofo) dijo: «lo que a nosotros nos lleva más allá del anhelo de belleza tan profundamente sentido por las almas trágicas no es siempre fuerza de voluntad, sino debilidad».

183 *Y esa debilidad es lo que en momentos de menor indiscreción tenía un nombre más bonito: era la famosa «salud» de los filisteos de la formación. Pero tras esta recientísima información sería quizá recomendable referirse a ellos no ya como los «sanos», sino como los endebles o, más aún, como los débiles.*

DS (HB I) §2 (OC I, pág. 650)

184 En ella, David Strauss relata su abandono de la fe religiosa por una visión materialista del mundo y la historia.

185 *Para un gusano un cadáver es un pensamiento agradable, y para cualquier ser vivo el gusano es un pensamiento espantoso.*

DS (HB I) §6 (OC I, pág. 661)

186 DS (HB I) §6 (OC I, pág. 661)

187 DS (HB I) §6 (OC I, pág. 663)



formación, de influencia hegeliana, se trataba de un filósofo malsano y alguien a quien combatir), desatienden lo desagradable, el dolor y la abismosidad, en un movimiento con el cual lo hacen desaparecer de su vista y crean la ficción de que ha sido superado o que no existe, cuando la cuestión estriba en la capacidad de reconocer y afrontar el dolor primordial, en ser capaz de aguantarlo. Ante este dolor caben tres posibilidades, ignorarlo, apartarse de él estableciendo otros mundos en los que prima la seguridad, la fijación y la clausura, o reconocerlo y convivir con él. Las dos primeras expresan una incapacidad de afrontar el vacío de la existencia, una debilidad que las hace más sensibles a la infirmeza existencial primigenia y por tanto las convierte en más enfermas. La tercera, en cambio, aunque al abrazar dicha infirmeza esencial se entrega a ella, con lo que se muestra que por lo menos intenta manejarse en ella y aguantar sus envites, demostrando una capacidad de salvación, una salud mucho mayor. Una salud dinámica, líquida y elástica, maleable, capaz de absorber los golpes – que sabe que van a ir cayendo - y adaptarse a ellos, frente a una salud rígida, vítrea, segura tras una vitrina, pero que al más mínimo contacto se podría hacer añicos. El filisteo de la formación pertenece, sin duda, a este grupo, el cual no es más que una nueva forma, agudizada y aderezada con nuevos rasgos por el espíritu de la época, de un tipo intelectual que viene de antiguo. De hecho se le puede enlazar con los individuos que dieron al traste con la tragedia e introdujeron la semilla intelectualista y los trasmundos en la cultura griega (personificados y quintaesenciados en Sócrates y Eurípides<sup>188</sup>), en un movimiento que habría de culminar, en el tiempo de Nietzsche, en el filisteo de la formación.

Con su optimismo, y su despreciar y no tomar en cuenta los aspectos más desagradables y dolorosos de la existencia, el filisteo de la formación se crea una ficción de seguridad, lo cual le permite vacar en un sinfín de saberes minúsculos que le provocan una miopía para los grandes asuntos que un estudioso debe tratar, sin cuestionarse si en realidad los está analizando o no, profundizando de este modo en la situación de olvido del fondo trágico de la existencia<sup>189</sup>. Esta ceguera es un síntoma de cansancio y debilidad ante los retos de la vida, que antes de dar la cara ante ellos, prefiere abandonarse a cualquier distracción que genere la ilusión, aunque sea por un instante, de seguridad. En el fondo, es un *horror vacui*, la necesidad compulsiva de huir de toda ociosidad que les ponga cara a cara ante los abismos de la existencia<sup>190</sup>. De ello surge una nueva fe «pobre y enfermiza»<sup>191</sup>, mucho más a la intemperie de lo que ella misma cree. Nietzsche utiliza la imagen de alguien vestido con ropa ligera en el frío

188 Como sugieren Silk y Stern en *Nietzsche on tragedy*, Sócrates es tan sólo una figura simbólica que utiliza Nietzsche para personificar un movimiento que es anterior a él («*Socratism is prior to Socrates*», pág. 153), pero que con él alcanza una nueva dimensión. Lo mismo se puede decir de David Strauss y la figura del filisteo de la formación.

189 [...] *se comporta como el más fatuo de los holgazanes de fortuna: como si la existencia no fuese para él una cosa atroz y peligrosa, sino una propiedad firme garantizada para toda la eternidad. Le parece lícito derrochar una vida en cuestiones cuya solución en el fondo sólo podría ser importante para quien tuviera asegurada la eternidad. En él, heredero de unas pocas horas, clavan su mirada, rodeándole, los abismos más espantosos, y cada paso que dé le hará recordar: ¿Para qué? ¿Adónde? ¿De dónde? Mas su alma se enardece ante la tarea de contar los estambres de una flor o de picar las piedras que hay en la cuneta del camino [...]*  
DS (HB I) §8 (OC I, pág. 670)

190 *Pues bien, Pascal viene a opinar que, si los hombres se dedican tan diligentemente a sus asuntos y a sus ciencias, es para huir así de las preguntas por el porqué, el de dónde y el adónde. Extrañamente, a nuestros doctos ni siquiera se les ocurre plantearse la pregunta más inmediata: para qué sirve su trabajo, su prisa, su doloroso desvarío. ¿Es que no es para ganarse el pan o para lograr un cargo? No, la verdad es que no.*  
DS (HB I) §8 (OC I, pág. 670)

191 DS (HB I) §9 (OC I pág. 675)

para referirse a Strauss, sus ideas y su cultifilisteísmo. Aunque se vea elegante y con estilo, e incluso genere admiración, no deja de ser inapropiado y arriesgado si lo que se quiere es no resfriarse y sucumbir a la enfermedad<sup>192</sup>. Se trata, pues, de abrigarse, de pertrecharse con los atavíos intelectuales que protejan a la cultura de los resfriados, de toda situación de infirmez que pueda poner en peligro la estabilidad del edificio. El reproche que Nietzsche les hace a los filisteos de la formación es que descuiden esta necesidad de abrigo, quedando así más a la intemperie, aunque estén convencidos de que con ellos se alcanzan las más altas cotas de seguridad desde las que se permiten pontificar sobre sus contemporáneos.

Además, la debilidad característica del tipo dominante en el mundo cultural alemán genera en ellos una hiperreactividad ante cualquiera que se muestre con mayor fuerza que ella, provocando, a modo de defensa, reacciones unánimes entre los filisteos de la formación. Así debemos explicarnos esta tendencia a descalificar a los demás como “enfermos”. Intentan eliminar cualquier otra posición, cualquier otra “salud” que pueda dejarlos en evidencia. Es importante señalar el matiz que los convierte aquí en malsanos: no es por su propia fuerza y vigor que se imponen a los demás, sino haciendo piña, reforzándose entre ellos, atacando e intentando eliminar a los otros, quedando así en evidencia su debilidad para quien tenga la suficiente sensibilidad para darse cuenta y fuerza para no sucumbir a los cantos de sirena del filisteo de la formación. Nietzsche los desenmascara, y considera que sus actitudes, lejos de denotar una salud mayor, son síntomas de su debilidad. Citando a Tácito<sup>193</sup>, les reprocha que «aquella misma salud de la que se jactan, no la consiguen por el vigor, sino por el ayuno». Que utilice Nietzsche a un autor de la Antigüedad para caracterizar a personajes de su tiempo nos ha de poner sobre la pista de que considera que el movimiento viene de antiguo. Se trata de una tendencia que siempre está ahí (siempre hay débiles y fuertes), pero que en un contexto más vigoroso es detectada y contenida. La cuestión que se pone ahora sobre la mesa es la de cómo se produce la decadencia que facilita el dominio de estos personajes. Es uno de los asuntos que más habrán de ocupar a nuestro pensador en las futuras obras que irá escribiendo.

Pero de momento nos hallamos en su presente y en el análisis que de él hace. El Nietzsche genealógico aún está por llegar, aunque en esta época ya se va haciendo evidente que es necesario abordar la cuestión del cómo se han generado y qué hay detrás de algunas situaciones<sup>194</sup>. Pero en el instante de predominio del filisteo de la formación, éste no puede soportar que alguien muestre una salud más sana que la suya, ya que así queda en evidencia y se tambalea su posición. Por eso reaccionan con virulencia ante cualquier muestra de vigor, vertiendo sobre ellas la sospecha de ser en realidad una señal de debilidad<sup>195</sup>. Son un obstáculo para las fuerzas sanas que aún puedan quedar y para sus agentes<sup>196</sup>, y Nietzsche, con sus denuncias, pretende

---

192 *Y por el mero hecho de ir tan ligero de ropa en una zona tan fría como la nuestra se expone al peligro de resfriarse más a menudo y más gravemente que otro cualquiera.*

DS (HB I) §10 (OC I pág. 680)

193 DS (HB I) §11 (OC I pág. 685)

194 Lo cual es, tal y como lo plantea Remedios Ávila en *Identidad y tragedia*, uno de los cometidos médicos del filósofo.

195 *Por eso odian éstos [cfr. los filisteos de la formación] con instintiva unanimidad toda firmitas, porque ésta da testimonio de una salud completamente distinta de la suya, y procuran que la firmitas, la concisión enérgica, la fogosa fuerza de los movimientos, la plenitud y delicadeza del juego de los músculos resulten sospechosas. Se han puesto de acuerdo para hacer que la naturaleza y los nombres de las cosas queden invertidos, y hablar en lo sucesivo de salud cuando nosotros vemos debilidad, y de enfermedad y de sobreexcitación cuando la verdadera salud nos sale al paso.*

DS (HB I) §11 (OC I pág. 685)

debilitarlos, señalando el camino a seguir, que pasa por no tomarlos en cuenta, ya que de su mano viene la barbarie<sup>197</sup>.

Como es evidente, el filisteo de la formación, fruto de la fragmentación en que vive la cultura de su tiempo, de la falta de unidad de estilo, profundiza la situación y la retroalimenta en un círculo vicioso de difícil resolución. Esta fuerza centrífuga está siempre ahí, y formaría parte del poder desfigurador y disolvente de las fuerzas primordiales dionisiacas. Por lo tanto, se hace necesario una fuerza centrípeta que contrarreste la tendencia a la desintegración, alguien que mantenga el centro y con él la unidad de una cultura, un médico, algo que como podemos deducir Nietzsche echa mucho de menos en su tiempo en concreto y en la modernidad en general<sup>198</sup>. Ya hemos visto cómo la tragedia griega ponía de manifiesto el trasfondo magmático y doloroso de la existencia, haciéndolo presente a la cultura griega y evitando así la huida a otros mundos para combatir la angustia y la desazón que dicho fondo trágico exponen, forzándoles a transfigurarlos en las bellas formas de sus dioses y su mitología. Con ello, sin distanciarse del dolor primordial lograron un horizonte dentro del cual mantener su cultura, otorgándole una unidad de estilo paradigmática que los convierte en arquetipo de la humanidad ideal. Su contacto con lo primigenio y magmático les ponía en un grave peligro, pero ellos consiguieron afrontarlo y superarlo gracias a la tragedia y sus mitos, pero también a que contaban con una figura que les otorgó una mayor cota de salvación frente a la incertidumbre de la realidad que abarcaron. Se trata del filósofo, al que Nietzsche otorga el crucial papel de médico de la cultura.

---

196 *Quien cuenta con formación (Gebildete) ha degenerado hasta convertirse en el peor enemigo de la genuina formación (Bildung), pues quiere engañar disimulando la enfermedad general y se convierte entonces en un obstáculo para los médicos.*

SE (UB III) §4 (OC I, pág. 768)

197 *Que las clases eruditas estén completamente implicadas en este movimiento (sic. de atrofia), es algo que cada vez está más claro para mí. Cada día son menos amables y juiciosos. Todo está al servicio de la inminente barbarie, tanto el arte como la ciencia - ¿A dónde tenemos que mirar? El diluvio universal de la barbarie está a las puertas. Puesto que en realidad no tenemos nada que defender y todos estamos coimplicados en ello - ¿Qué se ha de hacer?*

*Intento de avisar todavía a las fuerzas realmente existentes, de aliarse con ellas y de domar, mientras haya todavía tiempo, a los estratos sociales desde los que amenaza el peligro de la barbarie. Solamente se ha de rechazar cualquier alianza con los «cultos». Ése es el mayor enemigo, porque está obstaculizando la labor de los médicos y quiere negar la enfermedad mintiendo.*

FP I 29[222] (verano-otoño de 1873)

198 *¿dónde están los médicos de la humanidad moderna que se mantienen ellos mismos sobre sus propios pies de manera tan firme y tan sana que aun pueden sostener a otro y guiarle de la mano?*  
SE (UBIII) §2 (OC I, pág. 755)

## 11.- El filósofo como médico de la cultura.

Nietzsche dedicó varios cursos y trabajos a la figura de los filósofos de la Antigua Grecia<sup>199</sup>, a los que se refirió como preplatónicos<sup>200</sup>, explicitando así el interés que sentía por la filosofía y el rol que desempeñaba en la cultura griega. Además, proyectó escribir varios libros sobre el asunto, alguno de los cuales dejó manuscritos y se publicaron con posterioridad. Es el caso de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, elaborado en la primavera de 1873 y que fue presentado en el círculo de Wagner en Bayreuth con escaso entusiasmo, en los primeros compases del distanciamiento entre el músico y el filólogo.

Todo este interés por la figura de los filósofos en la antigua Grecia se inserta dentro de un ambicioso proyecto que Nietzsche albergaba de elaborar un gran libro sobre la cultura griega, en el que también tendrían cabida las consideraciones en torno a la tragedia que alumbró en *El nacimiento de la tragedia* y todos sus trabajos preparatorios. Dentro de este plan general, Nietzsche utiliza en numerosas ocasiones, incluso barajándolo como título para la parte que dedicaría a los filósofos y luego como una hipotética consideración intempestiva<sup>201</sup>, la expresión «el filósofo como médico de la cultura»<sup>202</sup>, con el que muestra a las claras el fundamental rol que a su juicio tuvieron (y deberían tener) los filósofos<sup>203</sup>.

Ante ello, debemos preguntarnos acerca de qué entiende Nietzsche por la labor de un médico y qué es lo que hicieron los filósofos en la antigua Grecia para que como tal se los considere. No cabe duda de que el médico es la figura que maneja las cuestiones de salud y enfermedad. Por un lado diagnostica y cura las enfermedades, y por el otro (aunque no son más que las dos caras de un mismo hecho) mantiene la salud. Ello lo logra a través de herramientas diagnósticas que le permiten conocer cuál es el mal que nos aqueja y a partir de ahí poder plantear un remedio. Al menos, así es si nos mantenemos en el plano de la clausura que intenta fijar un sentido unívoco e inconfundible a los conceptos de salud y enfermedad. Así, la enfermedad tiene un valor negativo y la salud uno positivo, provocando que se luche contra la enfermedad en favor de la salud. Pero si nos mantenemos en el plano farmacológico, recogiendo la ambivalencia de los términos y rehuendo cualquier pretensión clausuradora, veremos que salud y enfermedad son un mismo fenómeno y que es nuestra postura ante él lo que lo convierte en negativo o positivo. Aplicado a las concepciones nietzscheanas de esta primera época, resulta que partimos de una situación primigenia de infirmitad, de un dolor primordial que todo lo impregna (siendo más precisos, del que todo emana y que no logra en ningún momento sustraerse a él) en la que bregamos por mantenernos lo

199 En concreto, centró varios semestres en diversos aspectos del pensamiento y la obra platónicos (invierno de 1871-72, invierno 1873-74, verano 1876 e invierno 1878-79), así como al estudio de los filósofos anteriores a Platón (invierno 1869-70, verano 1872, invierno 1875-76 y verano 1876) y algunas cuestiones de carácter más filológico sobre ellos (como la cuestión de las sucesiones de los filósofos preplatónicos). Respecto a los trabajos, de forma indirecta se refiere a la filosofía griega el estudio que hizo sobre las fuentes de Diógenes Laercio.

200 El motivo de esta denominación reside en que a su juicio, a partir de Platón los filósofos fueron «caracteres filosóficos mixtos» (PHG §2, OC I pág. 576), mientras que antes eran «tipos puros» (Ídem.)

201 *Espero poder enviarte dentro de poco, para que lo veas con antelación, un largo pasaje de mi libro, que está naciendo muy lentamente, sobre la filosofía griega. El título todavía no está decidido, pero como podría ser más o menos «El filósofo como médico de la cultura», debo ocuparme, como ves, de un problema general y no sólo histórico.*  
CO II, 300 (a Erwin Rohde, en torno al 22 de marzo de 1873)

202 FPI 23[15] (invierno de 1872-73)

203 Un rol previo al de la erudición, según Verónica Pacheco (*Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida*, pág. 259)

más firmes posible. Por lo tanto, de lo que se trata es de alcanzar un máximo de seguridad en medio del embravecido mar de la existencia. Es la salud, pues, el cometido del médico nietzscheano. Pero el ser humano cuenta con numerosas herramientas para mantenerse a flote. Todo lo que contribuye a un aseguramiento, a fijar significados, a mantener comportamientos, es un intento de aquietar e interrumpir el continuo flujo de la existencia. En resumidas cuentas, la cultura, el mundo social e histórico, aquello que en términos hegelianos se conoce como segunda naturaleza, responde a un afán por parte del ser humano de sustraerse al devenir y sus vaivenes. No obstante, se trata de un intento que no tiene porqué funcionar (en realidad, que a la larga acaba fracasando, aunque en un momento dado sea efectivo). Por eso existe la diversidad cultural en el mundo, como despliegue de los distintos medios que el ser humano ha desarrollado para no hundirse en el mar de la existencia<sup>204</sup>, y que en el fondo no son más que un reflejo suyo<sup>205</sup>. En medio de esta diversidad, hay formas que funcionan mejor que otras, que a la larga acaban mostrándose peligrosas o fuente de nuevos peligros, lo que motiva que vayan evolucionando y dando lugar a nuevas herramientas, promoviendo así la evolución histórica.

El filósofo se mueve dentro de la cultura ya constituida, es fruto de ella. De ahí que Nietzsche le aplique el genitivo “de la cultura” a su quehacer médico. No es en el ámbito del mero existir biológico y animal en el que realiza sus labores, sino en el de la segunda naturaleza cultural, que es el plano en el que el ser humano vive más propiamente (lo puramente biológico, en el caso humano, marcado por su laxitud instintiva y máxima adaptabilidad, es tan sólo un sustrato sobre el que se construye el edificio cultural, en el que habita). La cultura es la encargada de otorgar cierta salvación en medio de la desnuda y fría vorágine del existir. Por eso se hace necesario vigilar que la cultura sea sana, es decir, capaz de otorgar dicha *salvatio* de la mejor manera posible. Pero ya hemos visto cómo el máximo grado de salud se alcanza en la confrontación con la infirmez, en el demostrar (y sobre todo, demostrarse), que se es capaz de asimilar y soportar los vaivenes y golpes de la incerteza e indeterminación esenciales. De ahí que el filósofo desempeñe la labor de someter la cultura a prueba, introduciendo incertidumbre y peligro, planteando nuevas vías, desbordando el horizonte establecido, mostrando que hay un más allá de la frontera que tan fija se tiende a creer. Pero además de ser un heraldo del riesgo, el filósofo también cumpliría con su vida y su pensamiento otra función: la de ser un ejemplo a seguir, el ser un educador, guía y director del pueblo y de su cultura<sup>206</sup>.

Nietzsche otorga a los griegos el mérito de haber sido los creadores de la figura del filósofo, lo cual hemos de interpretar en relación al hecho de haber creado también la tragedia. Es más, tragedia y filosofía surgen en la misma época y siguen un recorrido paralelo, según la interpretación de Nietzsche, respondiendo a la evolución y necesidades de la cultura griega. En los primeros compases de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, realiza Nietzsche una reflexión acerca de la relación entre la

204 Agustín Izquierdo Sánchez, en su tesis doctoral *El concepto de cultura en Nietzsche* (pág. 110) habla de las diversas culturas como posibilidades de existencia, como ensayos e intentos por perseverar en la existencia.

205 Tal y como señala Safranski (*Nietzsche, biografía de su pensamiento*, págs. 68-69): «Según la concepción de Nietzsche, lo dionisiaco es el tremendo proceso mismo de la vida, y las culturas no son sino los frágiles y periclitantes intentos de crear una zona en la que se pueda vivir. Las culturas subliman las energías dionisiacas; las instituciones culturales, los rituales, las interpretaciones del sentido, etcétera, son representaciones y sustituciones que se alimentan de la propia sustancia de la vida y, sin embargo, la mantienen a distancia. Lo dionisiaco precede a la civilización y está bajo ella, es la dimensión amenazadora y a la vez seductora de lo monstruoso.»

206 Según Wilkerson (*Nietzsche and the Greeks*, pág. 27), el filósofo representaba para los griegos una guía para el desarrollo de la ciencia y un modelo de excelencia.

filosofía y la salud de los pueblos. En ella, relaciona el surgimiento del pensamiento filosófico con el momento de mayor pujanza de los griegos, como un fruto de su exceso vital, lo cual no es una casualidad y supone una legitimación para la filosofía<sup>207</sup>. En esto también son maestros y un ejemplo a seguir<sup>208</sup>. Los griegos, pues, alcanzaron la condición de posibilidad que permitió el surgir del pensar filosófico, el cual facilitó que permanecieran en él. Dicha condición de posibilidad no es otra que una salud robusta, ya que sólo entre los pueblos sanos puede cumplir la filosofía su labor de médico de la forma más apropiada: «si la filosofía siempre se ha manifestado ayudando, salvando y protegiendo, eso fue con los sanos, a los enfermos los hizo cada vez más enfermos»<sup>209</sup>.

Ateniéndonos a lo dicho en torno a la idea de salud que rastreamos en Nietzsche, se comprende mejor esta aseveración de que la filosofía ayuda más a los sanos que a los enfermos, a los que enferma aún más. Porque si de lo que se trata es de poner a prueba y demostrar las cotas de salvación alcanzadas, el grado de firmeza que se posee, los sanos son los que mayores dosis de infirmez son capaces de soportar. Por eso, y para demostrar dicha salud, les es preciso ponerla a prueba y tener ocasiones para demostrarla. Ese sería el cometido del filósofo. «El pensamiento filosófico no puede construir, sino sólo destruir»<sup>210</sup>, esboza en un fragmento póstumo de esta época. Destruir lo que está ya construido, que, si es firme, será capaz de soportar la labor minadora y disolvente de la filosofía<sup>211</sup>. Ya hemos considerado el hecho de que la mitología representa uno de los principales mecanismos por los que una cultura se crea un horizonte de seguridad en el que habitar. El mito trabaja en la zona fronteriza pero hacia adentro, para mejorar y delimitar con claridad la región de la cual es horizonte. La filosofía también se situaría en contacto con la zona exterior, con la incertidumbre y el peligro, pero más volcada hacia ella que hacia la seguridad<sup>212</sup>, actuando en contra de la

207 *Los griegos, en cuanto verdaderamente sanos, han justificado de una vez por todas la filosofía, por el hecho de que ellos han filosofado.*

PHG §1 (OC I, pág. 573)

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

PHG §1 (OC I, pág. 574)

209 PHG §1 (OC I, pág. 573).

210 FPI I 7[17] (finales de 1870-abril de 1871)

211 *Daños de la filosofía: disolución de los instintos  
de las culturas  
de las costumbres.*

FPI I 23[10] (invierno de 1872-73)

212 *[el filósofo] trata de hacer resonar en sí todos los sonidos del mundo y de expresar en conceptos desde sí mismo esta armonía. Se expande hasta el macrocosmos y además reflexiona sobre las cosas – como el actor o el dramaturgo, que se transforma, conservando la capacidad reflexiva de proyectarse al exterior.*

FPI I 19[71] (verano de 1872-comienzo de 1873)

*[...]de hecho, también tiene algo de eso, de periplos por las regiones más remotas y peligrosas de la vida. Lo sorprendente en esos recorridos vitales reside en la circunstancia de que dos impulsos rivales, que puján en distintas direcciones, son obligados aquí, como si dijéramos, a caminar bajo el mismo yugo; el impulso que quiere el conocimiento tiene que abandonar una y otra vez el suelo que pisa el hombre y aventurarse en lo incierto; y el impulso que quiere la vida ha de*

mitología<sup>213</sup>. Pero en el fondo, mito y pensamiento filosófico responden a un mismo impulso y reto (el de bregar con la incertidumbre y la disolución), sólo que lo hacen por vías distintas: el mito es más artístico y espontáneo, mientras que la filosofía tiene que ver con el pensamiento conceptual<sup>214</sup>, aunque en última instancia filosofía y arte tengan un mismo objetivo: el de mostrar lo horrible de forma que no quede oculto pero que al mismo tiempo sea soportable<sup>215</sup>. Ambos, en cualquier caso, se dirigen a la totalidad, sus visiones pretenden cierta omniabarcabilidad, cumpliendo con el *pathos* unitario que subyace a la cultura y que pretende satisfacer el anhelo de la unidad originaria perdida en la fragmentación de las formas apolíneas.

Esta cualidad excéntrica de la filosofía la coloca en cierto modo fuera de la cultura, en un segundo plano respecto a lo que propiamente la constituye. Nietzsche se refiere a la filosofía (y a los filósofos, ya que la unión de vida y pensamiento que se deduce de sus consideraciones en torno a la figura del filósofo hace que no se pueda deslindar la filosofía de los filósofos), además de como médico de la cultura, como un «tribunal supremo»<sup>216</sup>, como algo que enjuicia e influye pero desde fuera, o no al menos desde el núcleo interno de la cultura. Por supuesto que es parte de ella, pero no del todo, y por eso dice Nietzsche que «los filósofos no pueden crear ninguna cultura pero pueden prepararla o conservarla o moderarla»<sup>217</sup>. Como se ve, se trata de un papel secundario pero de suma importancia a la hora de alcanzar la verdadera salud dentro de la cultura, de ahí su carácter médico.

Nietzsche centra su atención en la figura de los filósofos como lo verdaderamente interesante que aportaron los griegos (al fin y al cabo, reflejan las mismas problemáticas que la mitología, sólo que por la vía conceptual<sup>218</sup>). Influido por sus trabajos sobre las fuentes de Diógenes Laercio, cuyos relatos sobre los antiguos filósofos versaban más sobre aspectos biográficos y anecdóticos que sobre los pormenores de su pensamiento, Nietzsche hace hincapié en el hecho de que aquellos primeros filósofos constituían un bloque: vivían tal y como pensaban<sup>219</sup>. En ellos vida y pensamiento aparecen unidos, su vida se convierte en su obra de arte<sup>220</sup>. El filósofo «concentra el impulso ilimitado de conocimiento y lo somete a la unidad»<sup>221</sup> (el impulso

---

*intentar una y otra vez hallar un lugar más o menos seguro, en el que poder establecerse;*  
FP II 6[48] (¿verano de 1875?)

- 213 En algunos fragmentos póstumos del verano de 1875 (FP II 6[48], 6[49], 6[50]), Nietzsche expresa la idea de que la filosofía es contraria al mito, y que lo que distingue a los primeros filósofos es el ir contra los mitos que daban sentido y coherencia a la vida en la polis griega, o al menos sin utilizar los mecanismos míticos. De hecho, tal y como señala Sánchez Meca en su artículo *Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad* (págs. 46-47), en el momento del auge de la tragedia los mitos ya estaban en decadencia, y el arte trágico les brindó nuevo vigor hasta que Sócrates y su racionalismo los acabó de hacer desaparecer
- 214 *Así pues, la filosofía es el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia entera. Los filósofos preplatónicos* §2 (OC I, pág. 330)
- 215 Se trata, como apunta Sloterdijk (*El pensador en escena*, pág. 87) de tener presente la verdad, pero a una distancia que no nos pueda aniquilar y sea soportable, para lo cual se pueden elaborar distintas herramientas como el arte trágico.
- 216 FP I 23[14] (invierno de 1872-73)
- 217 *Ídem.*
- 218 En *Los filósofos preplatónicos* (VPP §3, OC I pág. 332) señala la influencia que las diversas teogonías mitológicas ejerció sobre los primeros filósofos y cómo algunos de estos reflejan aquellas en sus planteamientos.
- 219 *Todos estos hombres están hechos y esculpidos de una sola pieza. Entre su pensamiento y su carácter domina una estricta necesidad.*  
PHG §1 (OC I, pág. 575)
- 220 *El producto del filósofo es su vida (antes que sus obras). Ésta es su obra de arte.*  
FP I 29[205] (verano-otoño de 1873)
- 221 FP I 19[27] (verano de 1872-comienzo de 1873)

de conocimiento tendería a la dispersión, a la especialización y a la micrología, siendo necesario el contrapeso unificador que aportaría el filósofo). Se reproduce de nuevo aquella necesidad, ese *pathos* unitario, la añoranza por la unidad dionisiaca que impregna el mundo apolíneo fragmentado en individualidades, aunque sea a nivel del microcosmos de la propia vida individual, desgarrada por la lucha entre los impulsos disgregador y unificador. Los filósofos trágicos (o preplatónicos, el corte viene dado por esta característica de ser bloques, frente a la filosofía a partir de Platón, en que ya habla de caracteres mixtos<sup>222</sup>, en los que es posible rastrear la disgregación y sus abismos) son, cuando menos en este aspecto, un ejemplo a seguir, la prueba de que es posible superar las tensiones entre la naturaleza (la *physis*, objeto principal de la reflexión de la filosofía de esta época) y el ser humano, tanto de forma individual como colectiva. Porque al versar el pensamiento del período trágico sobre la naturaleza, en realidad lo que se estaba buscando era un acomodamiento del ser humano en ella y sus exigencias y necesidades, planteando cada sistema filosófico una solución, y contribuir con ello al sosiego<sup>223</sup>. Por eso, estos filósofos preplatónicos, al conformar una pieza, de alguna manera también aparecen como plenamente integrados, sin tensiones, en la existencia, de modo que representan un cierto ideal a seguir.

Pero si los filósofos preplatónicos resultan ejemplares, además de por esa unidad que manifiestan, es por haberla alcanzado por ellos mismos, distanciándose de la mayoría de sus contemporáneos y de sus fundamentos culturales, abriendo nuevos caminos y perspectivas<sup>224</sup>. Aunque partían del suelo mítico que sustentaba la cultura helénica y utilizaron sus recursos, los filósofos trágicos abrieron incógnitas y plantearon retos nuevos a los griegos. Con ello, ponían en peligro algunos aspectos de su cultura, introducían la incertidumbre (al plantear posibilidades que chocaban con las comúnmente aceptadas), lo que en buena lógica había de provocar el rechazo general de sus contemporáneos, ya que les hacía parecer ajenos<sup>225</sup> y una amenaza para el *statu quo*. Pero en general no existió este rechazo, al contrario, los griegos los consideraron grandes hombres, lo cual es una nueva manifestación de la salud de que gozó el pueblo griego de la época trágica. Porque acarrear peligros y no sucumbir por ello es un síntoma de salud y la labor filosófica contribuye a ello<sup>226</sup>. La tragedia ponía en contacto a los griegos de la época trágica con el horror que subyace a la existencia de forma bella y soportable, sin ocultarla, por lo que cabe concluir que los griegos conocían la realidad profunda y abismática del mundo. Y los filósofos la conocieron de una forma más acuciante de lo que la tragedia permitía a sus contemporáneos<sup>227</sup>, convirtiendo el

222 *El mismo Platón constituye el primer gran carácter mixto.*

PHG §2 (OC I, pág. 576)

223 *[...]cada uno de los antiguos filósofos griegos expresa una necesidad: allí, en esa falla, introduce él su sistema. Construye él su mundo dentro de esa falla.*

*Hay que reunir todos los medios con los que se pueda salvar al hombre para el sosiego.*

FP I 19[23] (verano de 1872-comienzo de 1873)

224 *Por ello, no me cansaré de traer a mi mente a una serie de pensadores, cada uno de los cuales porta en sí mismo esa incomprendibilidad y debe suscitar ese estupor por el modo en que halló su propia posibilidad de vida: los pensadores que vivieron en la época más vigorosa y fructífera de Grecia, en el siglo anterior a las guerra médicas y durante las mismas; pues, en efecto, estos pensadores han descubierto incluso bellas posibilidades de vida;*

FP II 6[48] ((¿verano de 1875?))

225 *La cultura es una unidad. Únicamente parece que el filósofo está fuera.*

FP I 19[221] (verano de 1872-comienzo de 1873)

226 *Su intención (del filósofo) es más bien la de sustraer al hombre de todos los golpes y brusquedades del destino, y armarlo contra toda sorpresa.*

FP I 35[12] (primavera-verano de 1874)

227 *El filósofo debe sentir de la manera más intensa el dolor universal.*

FP I 19[23] (verano de 1872-comienzo de 1873)



problema del devenir en uno de los principales de su pensamiento, otorgándole (al devenir y su problemática) formas bellas y armoniosas al menos desde el punto de vista racional, de modo parecido a lo que ocurre con la tragedia, lo cual demuestra que hay cierto parentesco entre filosofía y tragedia<sup>228</sup>. Toman las problemáticas que laten en la cultura trágica y los tratan de nuevas maneras, sin apartarse de lo helénico<sup>229</sup>, aportando nuevas vías por las que transitar (que, en tanto nuevas, son problemáticas para el corpus ya existente). Y dado que la unidad de vida y pensamiento es consustancial a estos filósofos, en definitiva, de lo que se trata es de ofrecer nuevas formas de vida<sup>230</sup>.

Hemos mencionado que lejos de provocar el rechazo generalizado, los filósofos fueron aceptados y valorados dentro de la cultura griega. De la relación con sus grandes hombres hace Nietzsche un rasgo importante a la hora de evaluar la salud de un pueblo<sup>231</sup>, ya que la acogida de la diferencia, lo que se sale de lo normal, es sintomática de la forma en que el pueblo afronta la relación con aquello que lo desborda. Considera Nietzsche que el objetivo de la cultura y del Estado es estar al servicio del surgimiento del genio<sup>232</sup>. A este genio hemos de entenderlo desde el punto de vista schopenhaueriano, como el punto cumbre en el que la Voluntad se expresa y se redime. Con ello se alcanza un cierto sosiego en medio del mar de la existencia, que de algún modo repercute en la base sobre la que se sustenta, ya que muestra que es posible hacer algo bello con el horror. Como hemos visto, es en el arte, y más en concreto en la tragedia (y el espíritu trágico impregna también a la filosofía), el lugar en el que se alcanza dicha redención de la Voluntad y el dolor primordial<sup>233</sup>. Por eso hemos de entender al genio del que Nietzsche nos habla como artista, o cuando menos, como aquellos que desempeñan su labor de forma artística (en el sentido de conjugar lo apolíneo y lo dionisiaco), siguiendo el impulso trágico. Por eso la relación con ellos es tan importante, debido a que si una cultura reconoce su labor creadora de genios, será más fácil que germinen en su seno, y aunque en definitiva el genio quede lejos de ella, elevado y lejano, no deja de ser un faro que ilumina y ayuda a soportar mejor la existencia, otorga más salud, en definitiva, en la medida en que muestra que caminos en los que la mayoría sucumbiría, son transitables, si bien a costa de un gran esfuerzo<sup>234</sup>. Se trata de reconocer al genio, saber que se es un engranaje en un todo cuyo fin es permitir

228 [...] en los filósofos más antiguos domina en parte un impulso semejante al que creó la tragedia.

FP I 19[70] (verano de 1872-comienzo de 1873)

229 *Filosofía dentro del lenguaje. Época paralela a la tragedia. El sabio como anciano, rey, sacerdote, mago. Identidad de vida y filosofía. Pero siempre dentro de las fronteras del helenismo. Hasta Platón, que combate lo helénico. Filosofía en la mitología.*

FP I 16[17] (verano de 1871-primavera de 1872)

230 *[El filósofo del conocimiento trágico] Trabaja en la construcción de una nueva vida.*

FP I 19[35] (verano de 1872-comienzo de 1873)

231 *Es característica la manera en que una época acoge a sus grandes hombres.*

FP I 14[28] (primavera-comienzo de 1872)

232 *No hay tendencia cultural más elevada que la preparación y creación del genio. También el Estado, a pesar de su origen bárbaro y de sus gestos despóticos, es sólo un medio para este fin.*

FP I 11[1] (febrero de 1871)

233 *Con ello nos vemos apremiados a definir el genio dionisiaco, como el hombre que olvidándose completamente de sí mismo, se ha identificado con la causa primera del mundo, y que ahora, partiendo del dolor primordial, crea para su redención la réplica de aquel dolor.*

FP I 10[1] (comienzo de 1871)

234 *El gran talento es el espectáculo más espléndido del mundo; ahí donde aparece, la tierra se convierte en un jardín estival y los rosales no cesan de florecer. Todo se ha de convertir en salud, por duras que sean las escuelas por las que haya de pasar. Se alimenta de veneno y se vuelve así sano y fuerte, cuando en cambio otro quedaría arruinado de ese modo. Cada peligro le hace más valiente, cada victoria, más prudente. La burla del mundo circundante es su estímulo y acicate, la disfruta como un estímulo y un bálsamo.*

FP II 11[33] (verano de 1875)

que surjan los grandes personajes. Utilizando el símil de las montañas, tan caro a Nietzsche, ser conscientes de que somos una mota de polvo que forma parte de una montaña y que ayudamos a que sea un poco más alta, aunque la cima nos quede muy arriba e incluso lejos de la vista. En este sentido, la cima y la masa montañosa conforman un todo unitario. Los griegos supieron hacerlo así, y en ello reside buena parte de su grandeza, ya que con ello se potenciaron las cualidades salutíferas que hemos comentado de la tragedia, el mito y ahora del filósofo.

No obstante, no hay que entender este reconocimiento y este ser parte de la masa que sostiene al genio como un mero contribuir a él. El genio es el punto más alto, se distingue del resto, y se le sostiene haciéndose eco de él, no siendo una simple condición previa<sup>235</sup>. Así es como se muestra su grandeza: «se ha de mostrar cómo toda la vida de un pueblo refleja, de una manera impura y confusa, la imagen ofrecida por sus genios más grandes: éstos no son el producto de la masa, pero la masa muestra su repercusión»<sup>236</sup>. De esta manera, los grandes hombres brillan más y más alto, y aunque aislados y escasos, forman parte de los pueblos que los sustentan y les ayudan a ser más grandes en una retroalimentación de la que ambos salen beneficiados. En el caso del filósofo, introduce nuevas variantes vitales, visiones nuevas que de entrada habían de amenazar el *status quo* generando infirmez y variabilidad en la cultura griega, introduciendo veneno. Sin embargo, la recepción que los griegos de la época trágica hacía de sus grandes personajes, logró que se acogieran estas nuevas posibilidades y que por lo tanto, cupieran en su seno, transformando la incertidumbre en fortaleza, contribuyendo así al vigor y la salud de que gozaban los griegos<sup>237</sup>.

El filósofo de la época trágica es, en resumen, un elemento desestabilizador en la medida en que introduce nuevas posibilidades, facilitadas por el ambiente cultural griego, abierto al devenir de la existencia y a lo trágico de ella, en contra de la tendencia natural de toda cultura, que es la de encerrarse en un círculo clausurado de sentido, con el mínimo contacto con todo aquello que la trasciende y que podría ponerla en peligro. En el caso griego, la seguridad que se alcanzó fue mucho más líquida, más adaptable y abierta a la incertidumbre, gracias al arte trágico, que supo crear belleza en lo abominable, facilitando así el contacto con la dimensión dolorosa y destructiva de la existencia. Así, el pueblo griego tuvo más fácil la aceptación de la infirmez que venía de la mano de las doctrinas filosóficas y pudo hacerse eco de ellas, profundizando en la dinámica de contacto con la dimensión disolvente de la realidad, lo cual, a pesar de ello, lo que hizo fue otorgarle más fuerza y salud a la cultura griega. De este modo, el filósofo trae la enfermedad, y de su mano trae también la salud, según la naturaleza farmacológica de la salud y la enfermedad. Es por ello por lo que el filósofo, figura que aúna infirmez y seguridad de una forma muy peculiar en la cultura griega, a la que pone a prueba y ayuda a sostenerse, es considerado por Nietzsche, de forma paradigmática como el agente que en definitiva se encarga de la salud de una cultura: el filósofo es el médico de la cultura.

---

235 *Es una superstición pensar que el dominio de estos espíritus exista por derecho gracias a la soberanía de las masas: ellos mismos se han elegido a sí mismos.*

FPI 2[19] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870)

236 FPI 19[1] (verano de 1872-comienzo de 1873)

237 *El genio actúa, por lo general, arrojando una nueva red de ilusiones sobre una masa, dentro de la cual ella puede vivir. Ésta es la influencia mágica del genio sobre los estratos inferiores. Al mismo tiempo, hay una línea ascendente hacia el genio: ésta desgarrará sin cesar las redes existentes, hasta que finalmente, cuando se realiza el genio, se alcanza una meta artística superior.*

FPI 6[3] (finales de 1870)

## 12.-Sobre mentira y verdad: el lenguaje como elemento fijador.

De entre los mecanismos que tiene la cultura a mano a la hora de fijar la incertidumbre e introducirla en sus cauces, junto a los mitos, la tragedia o los filósofos, ocupa un lugar destacado el lenguaje. Desde la perspectiva nietzscheana, es la primera herramienta de fijación, y por lo tanto es la condición de posibilidad de toda la cultura en su afán asegurador. Todos los otros medios participan en un grado mayor o menor de lo lingüístico, por lo que están subordinados a él y su poder anquilosante de la profusión de fenómenos que nos rodean. En resumidas cuentas, esto es lo que aporta el análisis nietzscheano del lenguaje, el cual realiza en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, breve pero importantísimo texto elaborado en 1873 y publicado en 1896.

Lo que nos interesa de este trabajo es la forma en que Nietzsche explica el origen de los conceptos, el mecanismo mediante el cual, a partir de la caótica experiencia, los datos se agrupan en torno a metáforas que los unifican y que dan al traste con la riqueza fenoménica a cambio de mayores cotas de seguridad. Para ello transforma la naturaleza del lenguaje, que pasa de ser un puro reflejo de la realidad (según era concebido de forma común) a ser el resultado de un proceso de metaforización y modificación que lo pone a la altura del arte, en lo que tiene de manejo creativo y de imposición de formas a la realidad amorfa. Aunque se refiera a la realidad lingüística, las ideas de Nietzsche tienen unas implicaciones que van mucho más allá, llegando a la raíz misma de la relación del ser humano con la realidad que le envuelve y su modo de estar en ella, lo cual nos ha de ayudar mejor a entender los mecanismos que operan en las creaciones culturales y sociales entendidas como un medio de aseguramiento en medio del caos de la naturaleza.

Se inicia el texto atacando de forma radical el conocimiento, que no es nada más que una invención humana al servicio de la mera supervivencia. En ningún caso se trata de un medio de acceder a los secretos del universo, como, de forma arrogante y mentirosa se cree. El intelecto es minúsculo, insignificante, no es nada si se lo compara con la inmensidad del tiempo y de la naturaleza:

En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»: pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. [...] Podría inventarse una fábula como ésta y, sin embargo, no se habría ilustrado suficientemente cuán lamentable, cuán sombría y caduca, cuán inútil y arbitraria es la presencia del intelecto humano en la naturaleza [...] pues ese intelecto no tiene misión alguna fuera de la vida humana. Es algo humano y sólo su poseedor y progenitor lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo.<sup>238</sup>

Con resonancias silénicas, prosigue Nietzsche señalando que el intelecto «no es más que un recurso añadido a los seres más desdichados, delicados y efímeros para retenerlos un minuto en la existencia; de la cual, sin ese añadido, tendrían todos los motivos para huir tan rápidamente como lo hizo el hijo de Lessing»<sup>239</sup>. El intelecto es tan sólo un medio que nos ayuda a perseverar en la existencia, tal vez lo único que tenemos a mano para ello, ya que somos unas criaturas débiles y sin ninguna característica destacable más allá del propio intelecto. Pero visto el panorama desgraciado en el que nos movemos, la única opción de no sucumbir es el engaño, la mentira en la que autosustentarnos y crearnos alguna parcela de seguridad. A ello es a

238 WL §1 (OC I, pág. 609)

239 Ídem. El hijo de Lessing murió a los dos días de nacer.

los que se dedica el intelecto, a generar ficciones que nos ayuden a conservarnos<sup>240</sup>. A tal punto ha llegado, que vivimos sostenidos en un colchón de engaños que nos ocultan la amarga realidad y nos hacen muy difícil alcanzarla, por más que creamos tener acceso a ella (claro está que la realidad que creemos conocer no es la realidad *real*), y en el caso de poder contemplar la verdad, se trata de algo tan desagradable que justifica la existencia del engaño y la ignorancia esencial en la que vivimos<sup>241</sup>.

Somos generadores de mentiras, nos va la vida en ello, pero de forma paradójica, Nietzsche constata que existe en nosotros un impulso de verdad que sólo acierta a explicar apelando a la necesidad que el ser humano siente de vivir de forma gregaria, lo que le obliga a atenuar su impulso creador de ficciones en busca de un acuerdo (de una paz, dice Nietzsche, haciéndonos recordar las doctrinas contractualistas de Hobbes, Locke o Rousseau). Este punto de acuerdo es la verdad, aquello que todos los miembros del grupo han de tomar por válido y sobre lo que ha de quedar restringida la variabilidad y la creatividad individual. Y es precisamente el lenguaje, herramienta de comunicación entre los humanos, el instrumento más adecuado para esta labor, ya que para que se puedan entender y establecer un espacio de convivencia, es necesario que los hablantes compartan los significados de los términos que se utilizan<sup>242</sup>. De este modo se establece un espacio de juego del que no conviene salirse, ya que significará la desconfianza y la expulsión del grupo, algo que a la larga perjudica la supervivencia individual. Así es como, gracias al impulso gregario (que Nietzsche, siguiendo a Schopenhauer, atribuye al aburrimiento), se genera la necesidad de la verdad, que en el fondo no es otra cosa que una convención, con lo cual se rompe el sentido tradicional de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Con él, también queda en entredicho la noción del lenguaje como algo que se corresponde con la realidad. Esto es algo que no debe extrañarnos, ya que, como su maestro Schopenhauer indicó bajo la influencia kantiana, conocer la pura realidad es tarea imposible, lo cual hace que sólo tengamos acceso a nuestras representaciones, que en tanto nuestras, no se corresponden ya en pureza con el origen de dichas representaciones. Además, también se allana el camino hacia la moral, ya que el grupo potenciará aquello que le beneficie y ayude a su supervivencia, despreciando todo lo que le perjudique, favoreciendo así que, además de un tipo de conocimiento concreto, se adopten unos comportamientos u otros, acordes con él.

Pero hace falta dar un paso más en el camino hacia la verdad a partir de la mentira: es preciso olvidar que nos manejamos a base de ficciones y que la verdad es un simple acuerdo. Mentira y olvido, he ahí el camino por el que se accede al ansia de

240 *El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia.*

WL §1 (OC I, pág. 610)

241 *En realidad, ¿qué sabe el ser humano de sí mismo! ¿Sería capaz de percibirse por completo, aunque sólo fuese por una vez, tendido como en una vitrina iluminada? ¡Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso sobre su cuerpo, para así, alejado de las circunvoluciones de los intestinos, del rápido flujo de las corrientes sanguíneas y de los intrincados estremecimientos de sus fibras, retenerlo encerrado en una conciencia orgullosa y embaucadora! De la cual la naturaleza tiró la llave: y ¡ay de la funesta curiosidad que, por una vez, pudiese mirar hacia afuera o hacia abajo a través de una hendidura en el cuarto de la conciencia, y así adivinara que el ser humano descansa sobre lo despiadado, lo codicioso, lo insaciable y lo asesino, en la indiferencia de su ignorancia y que, por así decirlo, está pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!*

Ídem.

242 *Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad.*

Ídem.

Verdad<sup>243</sup>. A partir del momento en que se olvida que se parte de una mentira, y que en virtud suya queda fijada -clausurada- la fluida realidad, es cuando se acaba imponiendo lo fijado como lo real en sí, como lo verdaderamente existente, y por lo tanto se puede apelar a lo clausurado como lo verdadero con lo que toda aproximación posterior ha de encajar: la fábula se convierte en el mundo verdadero<sup>244</sup>.

El lenguaje es el elemento fijador por excelencia, la herramienta por la que acabamos olvidando el engaño que subyace a nuestro conocimiento y que nos lleva a creer en la Verdad, en realidades fijas y no cambiantes, a modo de tabla de salvación en medio de la marejada de la existencia. Es una instancia previa, un primer paso<sup>245</sup>, que impregna y posibilita toda la cultura humana, introduciendo en ella la semilla de la veracidad y de la búsqueda de aquello que es verdadero. Pero con ello siembra también el germen de lo que ha de acabar poniendo en riesgo la cultura, ya que al alentar el ansia de Verdad, a la larga va a provocar que nos topemos con la descarnada verdad fluida y mentirosa del magma dionisiaco sin defensa ninguna, constituyendo a la postre una amenaza en buena medida mayor que el dique que pretende ser, aporta salud y enfermedad. Se trata de nuevo de un *pharmakon*: de un concepto ambivalente, con connotaciones positivas y negativas difíciles de discernir. Es el *pharmakon* por excelencia, si acudimos a los textos de Derrida y de Platón (de donde el primero extrae sus ideas para elaborar su teoría del *pharmakon*), en los que es el lenguaje aquello que permite y al mismo tiempo coarta la comunicación.

Por eso, dado el papel fundamental que desempeña en el establecimiento de las bases de todo lo humano (porque en definitiva, al estar todo impregnado del elemento lingüístico, alberga en su seno el poder clausurador y esclerosante de la realidad, que pone a salvo, pero que pone en marcha el impulso de la veracidad, que como se verá, supondrá el fin de la sabiduría trágica), conviene repasar la manera en que Nietzsche explica el surgimiento de los conceptos, que son las instancias en las que se fijan y uniformizan toda una serie de experiencias similares, para luego acabar creando la ficción de que son un reflejo de la realidad que ha generado dichas experiencias.

El punto de partida es un proceso de metafóricación doble por el cual una experiencia corporal es traspasada a la mente y luego a la voz en forma de palabra, de modo que se produce un doble salto entre esferas que no tienen nada que ver entre sí, lo cual implica que no existe correspondencia alguna entre los pasos, y también que no es posible saber en qué consiste el estímulo primero que pone en marcha el proceso<sup>246</sup>. Lo primario en el lenguaje es su utilidad para la necesidad de un espacio común en el que poder establecer un horizonte que nos pueda mantener a salvo del caos originario<sup>247</sup>. No se trata, pues, de decir nada de un mundo real externo a nosotros, ya que en sentido estricto no hay tal mundo (sólo hay un caos fluido, que nos interpela en tanto que

243 En adelante, usaremos Verdad para referirnos a esta verdad metafísica y fija, y verdad cuando hagamos alusión a la convención o al error necesario para la vida según Nietzsche, como veremos.

244 *Sólo mediante el olvido puede el ser humano llegar a figurarse alguna vez: que esté en posesión de una verdad en el grado que acabamos de señalar.*  
WL §1 (OC I, pág. 611)

245 *Primer grado de la cultura: la fe en el lenguaje, como una continua designación metafórica.*  
FPI 19[329] (verano de 1872 – comienzo de 1873)

246 *La «cosa en sí» (eso sería la verdad pura y sin consecuencias) es, además, totalmente inaprehensible y no resulta en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Éste designa tan sólo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas. ¡Un estímulo nervioso extrapolado en primer lugar en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada a su vez en un sonido articulado! Segunda metáfora. Y en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva.*  
WL §1 (OC I, pág. 611)

247 *El fenómeno original es la confusión.*  
FPI 19[217] (verano de 1872 – comienzo de 1873)

amenaza). Lo único que tenemos son metáforas, figuras retóricas que organizan y reducen la avalancha de impresiones que recibimos<sup>248</sup>, de las cuales al final queda más bien poco<sup>249</sup>, y que en buena medida elaboramos. En definitiva, la verdad ha quedado convertida en «un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento»<sup>250</sup>, que reúnen en una figura todo un conjunto de situaciones similares (con lo cual se produce una reducción del caso individual, mutilando el mundo de las vivencias), las cuales por un uso repetido se han acabado convirtiendo en conceptos fijos. En resumidas cuentas, la verdad es un engaño del que nos hemos olvidado<sup>251</sup>, y es a partir del momento en que creemos que las cosas que nombramos son tal y como las mencionamos, es cuando se instala el impulso de la veracidad, que nos llevará a la verdad y la mentira no sólo como una cuestión descriptiva, sino con el matiz moral con el que se premia al que dice la verdad y se castiga al mentiroso. El error consiste en haber trasladado el impulso de veracidad, válido en principio para la organización social, a la naturaleza, llegando a creer que la naturaleza también ha de ser verdadera con nosotros<sup>252</sup>, olvidando por el camino el sentido primero del lenguaje<sup>253</sup>.

Pero antes del olvido, el lenguaje es pura invención, como lo es el mundo en sí, generación de metáforas, satisfacción del impulso artístico que subyace a toda la realidad. En este sentido, podemos decir que si bien no hay representación lingüística de la realidad, sí que hay reproducción del mecanismo que opera tras la realidad (de la realidad en sentido estricto, ya que no parece que haya otra cosa más allá del mecanismo, del juego de los impulsos creador y destructor). El proceso de metaforización no es más que una variante del impulso apolíneo que genera bellas figuras a partir del sufriente magma dionisiaco. Por lo tanto, tras haber reconocido cómo funciona el lenguaje y la creación de conceptos, lo que nos quedaría sería ser creativos, estimular y aprovechar el impulso artístico que se manifiesta bajo la forma del lenguaje, en algo que podríamos llamar “lenguaje trágico”, que, al igual que la tragedia, sería el que genera formas (lingüísticas) bellas a partir del caos sin apartarlo, dejándolo bien presente. Pero parecería difícil mantener esta dimensión trágica en el lenguaje dado su

248 *Metáfora quiere decir que se trata como idéntico algo que se ha reconocido en un punto como semejante.*

FP I 19[249] (verano de 1872 – comienzo de 1873)

249 *Y también la palabra no hace más que sugerir: la palabra es la superficie del mar agitado, que es turbulento en las profundidades.*

FP I 2[10] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870)

*Ciertamente, las palabras son los signos más deficientes.*

FP I 2[11] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870)

250 WL §1 (OC I, pág. 613)

251 *[...] las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal.*

*Ídem.*

252 Es lo que Sánchez Meca (*Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 134) denomina «fetichización» del lenguaje.

253 *En la sociedad política es necesario un compromiso firme, éste se fundamenta en el uso corriente de metáforas. Cada cosa inusual la perturba, más aún, las destruye. Por consiguiente, usar así cada palabra, como la utiliza la masa, es una conveniencia política y moral. Ser verdadero no quiere decir más que apartarse del sentido usual de las cosas. [...] Pero el impulso de ser verdadero, transferido a la naturaleza, provoca la creencia de que también la naturaleza ha de ser verdadera frente a nosotros. El impulso de conocimiento se apoya en esta transposición.*

*Por «verdadero» se ha de entender solamente aquello que usualmente es la metáfora habitual – por consiguiente, sólo una ilusión que se ha hecho familiar por un uso frecuente y que no es percibida como ilusión: metáfora olvidada, es decir, una metáfora, de la que se ha olvidado que es una metáfora.*

FP I 19[229] (verano de 1872 – comienzo de 1873).

marcado carácter farmacológico, que lo aboca con facilidad al olvido de sí y a la clausura más férrea del sentido, coartando así la tendencia a un uso más abierto y apegado a la realidad de sus potencialidades, con lo que este uso artístico del lenguaje queda reducido a algunos ámbitos más o menos marginales y accesorios a otras manifestaciones artísticas que exponen con mayor fuerza y claridad la realidad dionisiaca, como es el caso de la música<sup>254</sup>.

De todo lo comentado se deduce que el ser humano acaba viviendo en un mundo conceptual que nada tiene que ver con la realidad última que inicia la cadena de metáforas, pero con la que no guarda ninguna otra conexión. Se trata de un mundo extraído desde sí mismo, con lo que en definitiva, el conocimiento queda reducido a un desentrañar lo que él mismo ha puesto ahí, en una labor tautológica y circular, creyendo sin embargo estar descubriendo las claves del universo<sup>255</sup>. Pero es un mundo que genera seguridad, que nos da la sensación de estar a salvo, sobre todo una vez que se ha producido el olvido del hecho de que en realidad se trata sólo de metáforas: la clausura petrifica, y permanecer en el ámbito de lo endurecido nos hace olvidar el mundo fluido que hay bajo todo, y que en el origen era también el lenguaje<sup>256</sup>. Es un olvido que aporta seguridad y gracias al cual podemos construirnos un mundo conceptual a partir de nosotros mismos en el que sentirnos más a gusto que a la intemperie. Nietzsche, al igual que hizo en *El nacimiento de la tragedia* al tomar la imagen del bote en el embravecido mar, vuelve a utilizar la imagen de algo sólido que se sustenta en medio de la más pura movilidad para referirse al lenguaje y la generación de conceptos:

Ciertamente, al ser humano se le puede admirar por ser un genio constructor extraordinario, capaz de levantar una catedral de conceptos infinitamente compleja sobre fundamentos movedizos, como quien dice, sobre el agua que fluye; claro que, para que encuentre apoyo en tales fundamentos, la construcción tiene que ser como de tela de araña, tan fina que las olas la puedan transportar, tan firme que el viento no consiga deshacerla. En esa medida, en cuanto genio constructor, el ser humano se eleva muy por encima de la abeja: ésta construye con cera que recoge de la naturaleza, él con la materia mucho más fina de los conceptos que antes tiene que fabricar sacándolos de sí mismo.<sup>257</sup>

De nuevo estamos en medio de la más pura movilidad: el agua que fluye y el viento que sopla. Nuestra tarea (la de cualquier ente) es sostenernos, abrigarnos en medio del vendaval, y para ello hemos construido una realidad conceptual lo suficientemente firme. Dichos conceptos tienen su origen en nosotros mismos, como ya ha sido señalado (y por lo tanto cabe deducir que las dinámicas que lo amenazan también son propias, lo que supone la presencia del elemento inestable en todas partes).

254 De hecho, como se ha de comentar en el siguiente apartado, la decadencia de la tragedia y de la época trágica de los griegos va a venir de la mano de la progresiva reducción de la parte coral y musical en favor de las partes discursivas de la tragedia.

255 *Si alguien esconde una cosa detrás de un matorral, luego la busca exactamente donde la dejó y, encima, la encuentra, en ese buscar y encontrar no hay mucho que alabar: sin embargo, esto es lo que sucede cuando se busca y se encuentra la «verdad» dentro de la jurisdicción de la razón.*  
WL §1 (OC I, pág. 614)

256 *Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y coherencia.*  
WL §1 (OC I, pág. 615)

257 WL §1 (OC I, pág. 614)

Pero también han de tener alguna conexión con el caos que se pretende expulsar al exterior, en la medida en que el edificio se construye en medio de él y en definitiva es con él con el que ha de vérselas. En este sentido, Nietzsche apunta la necesidad de que la construcción debe ser lo suficientemente firme para aguantar las embestidas, pero también debe poseer un grado de flexibilidad que evite la fractura del edificio. Ha de poder absorber los golpes sin alterarse demasiado. Creemos que se trata de uno de los puntos clave del asunto que nos ocupa, ya que esta flexibilidad sería el rasgo fundamental con el cual vendría la seguridad y la capacidad de afrontar el dolor primordial sin caer en una rigidez de dura apariencia pero fácil ruptura. Se trata, en definitiva, de hacer algo que se sostenga, firme, pero que al mismo tiempo se adapte a toda la movilidad en medio de la que se tiene que sustentar, lo cual implica que ha de interiorizarla y reconocerla.

Las implicaciones de lo que Nietzsche está planteando son profundas, y él mismo reconoce algunas de ellas, como la destrucción del fenómeno como hecho en el que se nos da algo del mundo. No hay conexión ninguna entre las palabras que usamos, las ideas que con ellas movilizamos y los hechos externos a los que consideramos que se refieren, por eso resulta absurdo hablar de fenómeno o de «percepción correcta»<sup>258</sup>. Con ello, Nietzsche toma distancia respecto a Schopenhauer, ya que no cabe hablar de la percepción o el conocimiento como representaciones: lo único que hay es un impulso artístico trabajando a partir del desorden, extrayendo formas de lo informe. Mantiene el esquema general de una realidad profunda y abismática, sin fundamento, de la cual todo emana en un proceso creador que se ve abocado a un afán inútil por lograr una permanencia lo más segura posible en medio del mar de la existencia, pero el marcado cariz pesimista que impregnaba el pensamiento schopenhaueriano ha desaparecido y no es tomado en cuenta por Nietzsche, aunque no se puede negar que permanece un cierto aire de familia. Sea como fuere, extendiendo las implicaciones de las ideas que se desarrollan en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la ciencia, en la medida en que es una expansión de lo que hay en el origen del lenguaje y en el lenguaje mismo<sup>259</sup>, también se ve alterada en sus bases. No sólo es que no haya conexión con la realidad que se pretende descubrir, sino que también la noción misma de ley de la naturaleza queda minada. Porque al no haber ningún correlato, la regularidad que descubrimos (que, en sentido estricto, ponemos), no es más que una relación que pretendemos fijar y que con el tiempo se acaba convirtiendo en algo seguro e inamovible<sup>260</sup>. En el fondo, todo es una pura relación, un magma eterno del cual intentamos extraer una imagen fija.

Al final de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche subraya de nuevo que la capacidad para la metáfora, el impulso que está a la base del lenguaje es lo que nos hace humanos, y aunque tenga como resultado la generación de los conceptos que acaban formando un mundo rígido, siempre acaba buscando alguna manera de

258 *En cualquier caso, la percepción correcta – que sería la expresión adecuada de un objeto en el sujeto-, me parece un absurdo lleno de contradicciones: porque entre dos esferas absolutamente diferentes como son el sujeto y el objeto no hay causalidad, exactitud ni expresión alguna, sino, a lo sumo, una relación estética, quiero decir una extrapolación indicativa, una traducción balbuciente a un lenguaje completamente extraño. [...] La palabra fenómeno encierra muchas seducciones, por lo que hago todo lo posible para evitarla: porque no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico.*  
WL §1 (OC I, pág. 615)

259 *Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el lenguaje, en épocas posteriores la ciencia.*  
WL §1 (OC I, pág. 617)

260 *Así pues: ¿qué es para nosotros, en suma, una ley de la naturaleza? No es algo que conozcamos en sí, sino solamente en sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo nos son conocidas como relaciones.*  
WL §1 (OC I, pág. 616)



expresarse como tal<sup>261</sup>. Nietzsche habla del mito y el arte como el lugar en el que el impulso metafórico se expresa, con lo que tenemos de nuevo el mito como lugar fronterizo, el punto de conexión entre el caos exterior a la cultura y el orden interno a ella. En este sentido, la introducción del mito, la flexibilización de aquello que se ha endurecido, supone una ruptura del tejido habitual en el que nos movemos. El mundo queda desgarrado por la extrañeza que las nuevas metáforas y giros introduce, siendo una buena oportunidad para acceder a la realidad profunda de la que todo emana. El arte es la vía de acceso a la verdadera naturaleza porque quiebra las seguridades alcanzadas, introduciendo la infirmez constitutiva de la realidad en el mundo que el ser humano se ha construido a sí mismo para mantenerse a salvo de dicha falta de firmeza<sup>262</sup>. No se trata de un accidente, sino que es algo esencial en el arte y es el papel que ha de desempeñar en el seno de una cultura sana y fuerte, ya que la ayuda a sostenerse mejor, como les sucedió a los griegos<sup>263</sup>.

Cuando el intelecto se libera del corsé de los conceptos y se abandona al puro arte de crear metáforas, es cuando se abre ante él la naturaleza, lo cual le permite dejar de lado la realidad lingüística y conceptual, que es vista como un simple armazón<sup>264</sup>. Con ello Nietzsche está apelando a otras formas de conocimiento, a un uso distinto al conceptual del intelecto (él habla de intuición), que como hemos visto es una degeneración y petrificación del impulso metafórico. Por un lado, es necesario ya que le ayuda al ser humano a seguir existiendo, pero no parece conveniente fiarlo todo a él. En este sentido, Nietzsche utiliza el término de indigencia para referirse a la situación del ser humano, la cual se vería en cierto modo colmado por la seguridad que le ofrece el edificio conceptual. La indigencia se refiere a la carencia de algo necesario para existir, y dado lo que hasta ahora hemos comentado, podemos aventurar que esta indigencia no es otra cosa que la situación primigenia de infirmez, de falta de fundamento en el que se sostienen (se fundamentan) los entes del mundo, incluyendo al ser humano, sentida como dolor y carencia en la medida en que no se está sano y salvo en medio de la agitación que provoca la continua búsqueda de fundamento. El ser humano contempla la

261 *Ese impulso hacia la formación de metáforas, ese impulso fundamental del ser humano, que en ningún momento se puede eliminar porque con ello se eliminaría al ser humano mismo, no está en verdad dominado ni apenas domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, se construya un mundo nuevo, regular y rígido, que es una fortaleza para él. Dicho impulso se busca para su actividad un campo nuevo y un cauce distinto y los encuentra en el mito y, de modo general, en el arte.*

WL §2 (OC I, pág. 617)

262 *[...]el impulso hacia la formación de metáforas] constantemente muestra el deseo de configurar el mundo existente del ser humano despierto haciéndolo tan multicolor, irregular, inconsecuente, inconexo, encantador y eternamente nuevo como lo es el mundo de los sueños. En sí, ciertamente, el ser humano despierto tan sólo tiene claro que está despierto gracias al rígido y regular tejido conceptual y, justamente por eso, llega a la creencia de que está soñando si, en alguna ocasión, el arte desgarrar este tejido conceptual.*

WL §2 (OC I, pág. 618)

263 *La vigilia de un pueblo al que los mitos agitan poderosamente, como es el caso de los griegos antiguos, es, de hecho, gracias al prodigio que constantemente se produce, tal y como el mito lo supone, más parecida al sueño que a la vigilia del pensador científicamente lúcido. Cuando cualquier árbol puede ponerse a hablar como una ninfa [...] entonces, como en los sueños, todo es posible en cualquier momento, y la naturaleza entera ronda al ser humano como si sólo fuese la mascarada de los dioses, quienes engañando con sus transfiguraciones a los seres humanos no estarían sino divirtiéndose.*

Ídem.

264 *Aquel gigantesco entramado y andamiaje de los conceptos, aferrándose al cual el ser humano indigente va salvando la vida, es, para el intelecto liberado, solamente un armazón y un juguete para sus más temerarias obras de arte [...]*

WL §2 (OC I, pág. 618-619)

desaparición de las cosas, y la vive como una ofensa, como algo que no debería ocurrir, por ello siente que ha de poner los medios para que al menos él y sus creaciones pervivan<sup>265</sup>. La herramienta con que el ser humano cuenta para alcanzar un mayor grado de seguridad es el intelecto, mediante el cual transforma el alud de sensaciones en conceptos que impone sobre ellas, fijándolas, a costa de empobrecerlas y entrar en una espiral de clausuras que puede llegar a desplazar cualquier otra potencialidad humana que proporcione más firmeza. De la combinación y relación de lo ya clausurado con lo abierto e infirme surgen los mitos, y si todo ello posee unidad de estilo podemos hablar de cultura, con lo que resulta que la cultura sería una herramienta del ser humano para la supervivencia. La cultura es, pues, un remedio, una forma de alcanzar la salud en medio de la falta de firmeza general en la que nos movemos. Pero en tanto remedio, puede resultar contraproducente<sup>266</sup>, ya que una clausura demasiado rígida nos lleva a olvidar la amenaza circundante, así como a anestesiarse y atrofiarse las potencias que nos permiten afrontarla, dejándonos más a merced de ella, que tarde o temprano acaba asomando, por muy altas que sean las cotas de seguridad alcanzada, ya que la movilidad está en todas partes y también la cultura está sometida al cambio, lo cual acaba provocando que la salud alcanzada en un momento pueda cambiar y mostrarse menos sana. Se trata, pues, de que la rigidez no llegue a según qué ámbitos, merced a los cuales se pueda tener a la vista la realidad móvil y manejarse con ella.

Pero antes de la decadencia, hemos de prestar más atención a lo que nos dice Nietzsche acerca de la indigencia y la intuición. Mediante el impulso creador de metáforas hacemos frente a la indigencia, pero sus productos se endurecen y la encorsetan, creando un ámbito de seguridad y obligándolo a refugiarse en el arte (tal y como es entendido desde dentro de la cultura, ya que en sentido estricto, el impulso metafórico es artístico, y todos sus productos son arte). Este arte debería cumplir la misión de arrojar luz sobre el proceso que da lugar al mundo cultural en el que vivimos e impedir la excesiva rigidez que vele la realidad. Los conceptos son el fruto del endurecimiento de las metáforas, y el conocimiento conceptual es el que a partir de los conceptos y sus relaciones se genera. De ello se deduce que fuera de los conceptos también es posible el conocimiento, pero un conocimiento más intuitivo y artístico (ya que en él se manifiesta de forma más natural el juego de los impulsos artísticos de la naturaleza), ajeno a los conceptos, que son calificados por Nietzsche como «auxilios extremos de la indigencia»<sup>267</sup>. Ambas clases de conocimiento son incompatibles e inconmensurables, ya que a pesar de tener el mismo origen, son diametralmente opuestas (mientras una da rienda suelta al impulso metafórico, la otra lo anquilosa y lo castra)<sup>268</sup>.

265 *Todo desaparecer y perecer lo miramos con desagrado, a menudo con estupor, como si experimentásemos en eso algo que en el fondo es imposible [...] Pero el hecho de que un instante de suprema perfección cósmica desaparezca, por decirlo así, sin posteridad ni herederos, como un destello fugaz, ofende de la manera más fuerte al hombre moral.*  
CV 1 (OC I, pág. 544)

266 En realidad, todo remedio, si lo que pretende es eliminar la enfermedad lo es, puesto que de una manera u otra la incertidumbre está siempre ahí, y lo que sucede es que en realidad se introduce con este tipo de remedios. La alternativa es un remedio que se sepa temporal y que no se blinde frente a la enfermedad. A este respecto nos interesa lo que dice Laurent Cheronneix en *Nietzsche: santé et maladie, l'art* (págs. 79-81) acerca de los medicamentos que se convierten en venenos, desarrollando, sin citarla, la idea del *pharmakon*.

267 WL §2 (OC I, pág. 619)

268 *Ningún camino regular conduce de estas intuiciones al país de los esquemas fantasmales, de las abstracciones: para aquéllas no está hecha la palabra, el ser humano enmudece al verlas o habla solamente en metáforas prohibidas y en inauditas concatenaciones conceptuales con el fin de corresponder creativamente a la impresión de la poderosa intuición presente [...]*  
Ídem.

Tenemos, pues, intuición y conceptos, la primera móvil y volátil, los segundos más fijos y seguros. Hay que hacerlos convivir y evitar que uno se imponga al otro si queremos no sucumbir de forma estrepitosa y así mantenernos en pie. La indigencia no desaparece, y en última instancia es el motor que nos mueve a intentar salvarla, pero la racionalidad (el ámbito de los conceptos) y la intuición lo hacen de distinta manera<sup>269</sup>, estableciéndose una lucha entre ambas instancias por dominar a la otra, de modo que hay épocas más intuitivas y otras más conceptuales<sup>270</sup>. Pero no siempre que predomina lo artístico hay una cultura, ya que se han de cumplir ciertas condiciones: Nietzsche no las nombra en *Sobre verdad y sentido extramoral*, pero afirma que en la Grecia trágica se dieron las condiciones favorables<sup>271</sup> y se pudo generar una potente cultura artística<sup>272</sup> en la que

[...] esa ficción, esa negación de la indigencia, ese brillo de las intuiciones metafóricas y, en general, esa inmediatez del engaño acompañan a todas las manifestaciones de una vida así. Ni la casa, ni el paso, ni la indumentaria, ni el cántaro de barro revelan que la necesidad los inventó; es como si en todos ellos pretendiera expresarse una dicha sublime y una serenidad olímpica y, por así decirlo, un jugar con la seriedad.<sup>273</sup>

Llama la atención que la cultura griega, y en cualquiera en la que predomine el impulso artístico y el conocimiento intuitivo, se produce un olvido de la indigencia, al igual que ocurre con los elementos fijadores. Como hemos venido diciendo, en definitiva ese es el cometido de cualquier hecho humano: el manejar la indigencia, el dolor primordial del cual participamos (el cual somos) en tanto que entes individuales desgajados del caos magmático y aniquilador originario. Pero como la creación y destrucción a partir de dicho magma depende de impulsos artísticos, la cuestión es dejarlos actuar y convertirnos en una manifestación suya, creando la ficción de que la indigencia ha sido superada e incluso que no ha existido, o por lo menos no la toma como tal (juega con lo serio). La diferencia respecto a los conceptos es que estos anquilosan el impulso artístico, negando no sólo el dolor originario (en el fondo, en tanto que resultado de metáforas, son también un engaño), sino también el mecanismo artístico que opera detrás de toda realidad. En resumen, el conocimiento artístico es una expresión, una manifestación de la realidad profunda, por eso se vive como dicha y serenidad (ya que de alguna manera dicha realidad ha transfigurado el dolor y la indigencia en algo bello y agradable), mientras que con el conocimiento conceptual y la racionalidad la realidad se ve impedida y sustituida por un sólido edificio de conceptos

269 [...] éste [el ser humano racional] sabiendo afrontar las necesidades más esenciales mediante previsión, prudencia y regularidad, aquél [el ser humano intuitivo] sin ver, como un héroe superalegre, esas necesidades y tomando como real solamente la vida fingida en apariencia y en belleza.

Ídem.

270 Hay épocas en las que están juntos el ser humano racional y el ser humano intuitivo, el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; este último es tan irracional, pues, como poco artístico el primero. Ambos desean dominar la vida [...]

Ídem.

271 No nos dice cuáles son esas condiciones favorables, pero podemos deducir que algunos de los fenómenos comentados hasta el momento (la mitología, la filosofía, la tragedia misma...) se cuentan entre las manifestaciones del poder intuitivo y artístico que le aseguraron la victoria sobre la capacidad puramente racional.

272 Allí donde el ser humano intuitivo, como, por ejemplo, en la Grecia más antigua, maneja sus armas de modo más potente y victorioso que su contrario, en circunstancias favorables puede formarse una cultura y fundarse el señorío del arte sobre la vida;

Ídem.

273 WL §2 (OC I, pág. 619)

y relaciones entre ellos, pero ajeno a ella (aunque parte de ella, acaba volviéndose en su contra).

La diferencia entre ambas capacidades del intelecto humano también se nota a la hora de afrontar el dolor, ya que la forma de reaccionar depende de la plenitud alcanzada y del modo en que se han dado expresión o se han castrado los impulsos que constituyen la realidad. Así, el ser humano intuitivo es más expresivo: el dolor fluye a través de él y lo expresa, con lo cual la vivencia es más intensa, ya que no lo ha prevenido porque no considera que haya que evitarlo, sino transfigurararlo, sentirlo y convertirlo en una bella experiencia<sup>274</sup>. En cambio, el conceptual es más contenido, se ha sabido parapetar mejor y lo sobrelleva, ya que ha aprendido a hacerle frente, pero al precio de no extraer el máximo de la experiencia, centrándose en un puro evitar el dolor que le impide ir más allá de él, esforzándose en vestir una máscara que le haga creer que no pasa nada y que se ha alcanzado la seguridad ansiada<sup>275</sup>. En este caso se da la paradoja de que se cumple el mayor logro de la ficción, que no es otro que el de pasar por verdad en una forma de pensamiento que huye de la mentira. Para el ser humano intuitivo, lo de menos es la verdad, ya que sabe que la única que hay es la volubilidad y el puro cambio, con lo cual se abandona a un fluir de engaños que le otorgan la felicidad de estar en armonía con el universo y participar de él.

El análisis del origen del lenguaje lleva a Nietzsche a la racionalidad y a su compañera y rival, la intuición, ambas como medio a través del cual el ser humano se aseguraría la supervivencia frente a la realidad fluida expresada en el mito<sup>276</sup>, que puede llegar a ser sentida como algo amenazador. La diferencia entre ambas radica en la forma en que participa o se opone a la realidad metafísica que hay detrás de la totalidad de las cosas. En los términos de salud y enfermedad que nos ocupan, se deduce que el lenguaje y su producto la racionalidad conceptual son un intento de establecer un campo de seguridad en el cual desenvolverse, una forma de fijar la infirmez constitutiva. Y atendiendo a la naturaleza farmacológica de ambos términos, la salud, en apariencia más segura (ya que la clausura es mucho más firme) con el conocimiento conceptual, lo es a costa de ir contra el espíritu original que lo pone en marcha, que no es otro que el impulso creador de ficciones, que llega a crear una que se cree verdad (ante ello, cabe preguntarse cómo se cumple mejor la ficción, si pasando por verdad, o pasando por mentira). Con ello desata dinámicas que habrán de conducir a un total desfondamiento de sí, quedando al final mucho más a merced que si se asume la enfermedad y se intenta convivir con ella. Es lo que expresa en *El pathos de la verdad*, que data de la misma

274 *Mientras que el ser humano guiado por conceptos y abstracciones únicamente con esta ayuda previene la desgracia, sin ni siquiera obtener felicidad de las abstracciones, aspirando a estar lo más libre posible de dolores, el ser humano intuitivo, manteniéndose en medio de una cultura, cosecha a partir ya de sus intuiciones, exceptuando la prevención contra el mal, una claridad, una jovialidad y una redención que afluyen constantemente. Es cierto que cuando sufre, su sufrimiento es más intenso; y hasta sufre con mayor frecuencia porque no sabe aprender de la experiencia y una y otra vez tropieza en la misma piedra en la que ya había tropezado. Además, en el sufrimiento es tan irracional como en la dicha, grita como un condenado y no encuentra ningún consuelo.*

WL §2 (OC I, pág. 619)

275 *¿De qué forma tan diferente se mantiene el ser humano estoico en idéntica adversidad, enseñado por la experiencia y dominándose a sí mismo mediante conceptos! Él, que de ordinario tan sólo busca sinceridad, verdad, librarse de engaños y protección ante sorpresas que cautivan, ahora, en la desgracia, lleva a cabo la obra maestra de la ficción, como aquél en la dicha; no presenta un rostro humano que se contrae y se altera sino, por así decirlo, una máscara con digna simetría en los rasgos, no grita, ni siquiera altera su voz. Cuando un nubarrón de tormenta descarga sobre él, entonces se envuelve en su manto y se va bajo el aguacero a paso lento.*

Ídem.

276 *El pensamiento (y la palabra) como remedios contra el mito.*  
FP I 9[12] (1871)

época que *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, cuando afirma que el hombre del conocimiento, impulsado por el ansia de alcanzar la Verdad, al final ha de verse abocado a reconocer la no-Verdad de todo, lo cual lo haría abandonarse a la desesperación más absoluta y a la aniquilación<sup>277</sup>. En definitiva: ¿es mejor una salud fuerte, rígida, que niegue toda enfermedad y se acabe creyendo libre de ella, o más bien a ésta hay que asumirla y transfigurarla y redimirla en algo así como una fiesta del dolor que no lo reduzca, pero con el que se pueda vivir?<sup>278</sup>

Ya hemos comentado que los griegos de la época trágica son los que mejor cumplen con las condiciones necesarias para desarrollar el impulso artístico, y son los que mejor lo hicieron, constituyendo un modelo a seguir. Pero si son un paradigma en su esplendor, también hay que tomarlos en cuenta en su decadencia, ya que la dinámica misma de la realidad parece imponer que todo lo que brilla ha de acabar apagándose, y que cuanto mayor haya sido el ascenso, más dura ha de ser la caída, a menudo provocada por el mismo ascenso.

---

277 «En algún apartado Rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras unas breves respiraciones de la naturaleza el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Y sucedió a tiempo: pues aunque se jactaron de haber conocido muchas cosas, finalmente se dieron cuenta con gran malhumor de que todo lo que habían conocido era falso. Percieron, y al morir maldijeron la verdad. [...]»

Esa sería la suerte del hombre, si fuese únicamente un animal cognoscente; la verdad lo empujaría a la desesperación y a la aniquilación; la verdad de estar condenado eternamente a la no-verdad. [...] Quizás tendrá entonces el presentimiento de cómo el hombre descansa sobre lo voraz, lo insaciable, lo repugnante, lo despiadado, lo homicida, en la indiferencia de su ignorancia, montado en sueños, por así decirlo, sobre los lomos de un tigre.  
CV I (OC I, pág 547)

*El pathos de la verdad conduce a la ruina[...] Sobre todo conduce a la ruina de la cultura.*  
FPI 19[182] (verano de 1872-comienzo de 1873)

278 Traemos a colación aquí el concepto que desarrolla Laurent Cherlonneix en *Nietzsche: Santé, maladie, l'art* (L'Harmattan, 2002) de salud dinámica, que viene a ser una salud que se demuestra en la enfermedad, que ha de pasar por ella para manifestarse y reforzarse. De este modo, la salud es un proceso de curación que necesita ponerse a prueba y por lo tanto tiene en cuenta la enfermedad. Sin embargo, Cherlonneix cita otro tipo de salud presente en la obra de Nietzsche (aunque en un segundo plano), entendida como equilibrio, en la que la enfermedad es un suceso externo que sobreviene y que en el estado de equilibrio no está presente. Sin duda, esta es la salud del concepto, a la larga más perjudicial, frente a la artística, mucho más expuesta y en un continuo proceso de curación.

### 13.- Sócrates y el fin de la tragedia.

Por más que la cultura pretenda poner freno a la desintegración y la caída, de todo lo hasta ahora comentado se puede deducir que es de forma temporal, y que no importa cuan fuerte se sea, ya que tarde o temprano los equilibrios de fuerzas alcanzados se romperán y se producirá la decadencia. La prueba la encontramos en la Grecia trágica, que a pesar de la cota a la que llegó, también se vio abocada al declive. Por eso Nietzsche, además de explorar el punto álgido, el mecanismo que operó en él y sus rasgos fundamentales, no deja de lado la decadencia de la tragedia y de su época.

Ya al hablar de lo apolíneo y lo dionisiaco, plantea Nietzsche una evolución en distintas etapas de la cultura griega, en un movimiento pendular entre períodos más apolíneos y otros más dionisiacos<sup>279</sup>, siendo la época trágica un momento de equilibrio y tregua en el que ambos impulsos están presentes en las diversas manifestaciones culturales, con el arte trágico como paradigma. Pero la propia naturaleza de la realidad y sus ciclos de creación y destrucción hacen necesario el ocaso, y en el caso de la tragedia, éste vino de la mano de la progresiva introducción del elemento discursivo en su desarrollo. Si, según la tesis de *El nacimiento de la tragedia*, ésta tuvo su origen en el coro dionisiaco (y por lo tanto, en la música), su progresivo desplazamiento en favor del discurso racional, con lo que implica de uso del lenguaje y de la lógica conceptual, marca la decadencia del arte trágico. Y en la medida en que la tragedia era la cumbre de la época trágica, su momento álgido, al decaer nos está poniendo sobre la pista de la decadencia de la cultura griega.

Ya hemos expuesto cómo la cultura es un medio de sostén en medio del mar de la existencia, que nos impele a tender sobre ella una ilusión que nos haga perseverar en la vida<sup>280</sup>. De la correlación de fuerzas que predomine dentro de cada cultura, se producirá un posicionamiento u otro de cara al fondo de la realidad y a la realidad misma. Nietzsche destaca tres posibilidades generales a las que pone los nombres de cultura socrática, artística y trágica. La primera de ellas es la dominada por «el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la eterna herida del existir»<sup>281</sup>, la segunda por «el seductor velo de belleza del arte, que ondea ante sus ojos»<sup>282</sup>, y la tercera es la que tiene ante sí «el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, la vida eterna continúa fluyendo de manera indestructible»<sup>283</sup>. Finalmente, Nietzsche expone a qué tipo de cultura histórica se corresponde cada uno de estos tipos: la socrática es la cultura alejandrina, la artística es la helénica, y la trágica es la budista. En ello llama la atención de forma muy notoria el hecho de que la época de la tragedia se corresponda con la forma de cultura artística y no con la trágica, pero si comprendemos que precisamente en la tragedia se muestra el mecanismo del mundo, que es artístico, y se hace al pueblo partícipe de él, el asunto queda más claro. En la cultura trágica, sin embargo, se reproduce el esquema schopenhaueriano de división

279 [...] cómo lo dionisiaco y lo apolíneo, mediante partos siempre nuevos y sucesivos, e intensificándose mutuamente, han dominado el ser helénico: cómo de la edad de «acero», con sus luchas de titanes y su ruda filosofía popular, se desarrolló, bajo el gobierno de la pulsión apolínea de belleza, el mundo homérico, cómo la invasora corriente de lo dionisiaco se volvió a engullir esa magnificencia «ingenua», y cómo frente a este nuevo poder lo apolíneo se eleva a la majestad inflexible del arte dórico y de la consideración dórica del mundo.

GT §4 (OC I, pág 350)

280 Es un fenómeno eterno: la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de obligarlas a seguir viviendo, gracias a una ilusión extendida sobre las cosas.[...] De estos estimulantes se compone todo lo que nosotros llamamos cultura [...]

GT §18 (OC I, pág. 409)

281 Ídem

282 Ídem

283 Ídem

entre los fenómenos y la realidad profunda, cuyo resultado acaba en una puesta en suspensión de la totalidad para sustraerse al devenir, en busca de la quietud y la nada. Se trata de una crítica nada velada de Nietzsche a Schopenhauer, en un texto que parte de algunos de sus supuestos, pero que acaba virando en otra dirección: si para el maestro los fenómenos velan la realidad, para el discípulo son una manifestación suya, y en lugar de buscar la calma aniquiladora, de lo que se trata es de potenciar y jugar el juego que se pone en marcha a partir, es cierto, de una profunda herida y dolor que todo lo impregna. Ambos, pues, parten de la constatación del abismo, de la escisión como lugar del que todo emana, y llegan al arte como lugar en el que se pone de manifiesto, pero uno lo utiliza para apartarse de ello y sentirse ajeno, y el otro para hundirse más en ello y potenciar el mecanismo. El uno, en definitiva, con afán negativo, y el otro con intención afirmativa.

Como ya hemos venido comentando, el foco de Nietzsche está dirigido no tanto a la cultura de la época trágica como a la de su época. Se puede decir que aunque explica y teoriza sobre la Antigüedad, tiene la vista puesta en su momento histórico y es en última instancia sobre él que versan sus reflexiones. Esto lo explicita en los apartados finales de *El nacimiento de la tragedia*, donde además de reivindicar la ópera wagneriana como nueva encarnación de la tragedia, al describir los tipos de cultura comentados, comenta que «todo nuestro mundo moderno está preso en la red de la cultura alejandrina»<sup>284</sup>. La característica principal es la de tener al ser humano teórico como ideal, volcado en el conocimiento, siendo la ciencia su más alta cota, dando todo (la educación, las formas de vida) vueltas en torno a ella. Y Nietzsche no duda en señalar al fundador de este tipo de cultura: Sócrates y el socratismo. Al socratismo subyace un optimismo desmesurado, que se cree capaz de rebasar todos los límites y que no hay nada que pueda con él<sup>285</sup>. Su afán de conocimiento, su impulso de verdad es tan grande que todo lo escruta e inspecciona en busca del saber que en ello hay, y cree que realmente es capaz de descubrirlo y de que la realidad se va a abrir por completo a sus investigaciones. Conecta esto directamente con lo que hemos comentado acerca del lenguaje y el conocimiento conceptual, porque es el impulso hacia la verdad el que domina en el socratismo, en una búsqueda de puntos fijos y seguros sobre los que sostenerse. Pero este impulso a la larga está abocado al fracaso, ya que al final va a dar con la única realidad, a saber, que la verdad es un constructo social y que todo se sustenta en la nada, provocando la huida de sí misma y la caída en un paradójico camino que le lleva a evitar aquello que ella misma ha puesto en marcha<sup>286</sup>.

---

284 *Ídem*

285 *¡Y ahora uno debe no ocultarse lo que está escondido en el seno de esa cultura socrática! ¡Un optimismo que se cree que no tiene límites ni barreras!*  
GT §18 (OC I, pag. 410)

286 *Pero ahora la ciencia, espoleada por su poderosa ilusión, corre de manera imparable hasta sus propios límites, en los cuales fracasa su optimismo, escondido en la esencia de la lógica. Pues la periferia del círculo de la ciencia tiene infinitos puntos, y mientras aún no se ve en absoluto cómo se podría medir completamente ese círculo, el ser humano noble y dotado se encuentra incluso antes de la mitad de su existencia y de una manera inevitable con tales puntos límites de la periferia, donde mira fijamente lo que no se puede ya dilucidar. Cuando aquí ve, para su propio horror, cómo la lógica se enrosca en esos límites sobre sí misma y acaba por morderse la cola – entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, simplemente para que se pueda soportar, necesita del arte como protección y remedio.*  
GT §15 (OC I, pag. 398)

*Sin no-verdad no hay ni sociedad ni cultura. El conflicto trágico. Todo lo bueno y bello depende de la ilusión: la verdad mata – más aún, se mata a sí misma (en cuanto que reconoce que su fundamento es el error)*

FP I 29[7] (verano-otoño de 1873)

Nietzsche considera que en su época se está produciendo un giro de la cultura alejandrina y del socratismo que la mueve. El impulso de conocimiento, que durante siglos había mantenido la ficción de la ciencia, se estaba agotando, y se estaba volviendo contra sí mismo, empezando a buscar la seguridad en cuestiones que poco tenían que ver con él, como son la huida pseudorreligiosa hacia realidades metafísicas que en última instancia todo lo sostienen<sup>287</sup>. Es el paso hacia una cultura trágica, que viene marcada en su siglo por la filosofía de Schopenhauer. Pero no deja de ser una mera búsqueda de consuelo que rehúye y no quiere afrontar la realidad. Se trata, por lo tanto, de un punto de inflexión que muy bien podría ser la ocasión de, en lugar de transitar hacia una cultura trágica con su impulso negador, devolver al ser humano a una cultura artística como fue la previa a la irrupción de Sócrates<sup>288</sup>. Como es obvio, la entrada en la nueva fase artística que compensara el saber trágico había de venir de la mano de Wagner, que sería algo así como el anti-Sócrates, en cuyo arte habría de invertirse el proceso de desplazamiento de lo dionisiaco para hacerlo resurgir<sup>289</sup>.

Pero, ¿qué ocurrió en la época de Sócrates y cómo se produjo la decadencia del arte trágico? Nietzsche da cuenta de ello en los párrafos 9 a 15 de *El nacimiento de la tragedia* y en la conferencia titulada *Sócrates y la tragedia*. Ya hemos comentado que se produjo una progresiva incorporación del elemento discursivo en la trama trágica, que cada vez fue más racional y sometida a las exigencias de la lógica que iba ganando terreno. Con ello, la tragedia ya había muerto, impidiendo la labor que caracterizaba a la tragedia clásica: la de expresar el fondo dionisiaco a través de las formas apolíneas (aunque se podría aducir que lo que se produjo fue un aumento de lo apolíneo, la realidad es que si se desplaza lo dionisiaco, también lo apolíneo se da de lado, en la medida en que lo uno depende de lo otro, así que lo que ocurrió fue un desplazamiento de lo dionisiaco por lo no-dionisiaco, lo cual no es exactamente lo apolíneo<sup>290</sup>). Nietzsche llama la atención sobre una brusca desaparición de la tragedia, frente a otras artes, que tienden a desaparecer en un proceso más paulatino<sup>291</sup>. La propia dinámica de expresión del caos supone una debilidad intrínseca<sup>292</sup>, y la abocó a hundirse de nuevo en la indiferenciación, la desaparición era su destino. La tragedia era algo demasiado grande como para sostenerse, el equilibrio alcanzado fue muy difícil de mantener, se desplomó y dejó un erial tras su caída. Es el peligro que amenaza a todo lo que mira

287 *Mientras la calamidad que está latente en el seno de la cultura teórica comienza a angustiar paulatinamente al ser humano moderno, y éste, desasosegado, para desviar el peligro echa mano a recursos que conserva en el tesoro de sus experiencias, sin creer realmente él mismo en esos recursos.*

*Ídem*

288 Estamos ante una primera formulación de la cuestión del nihilismo y de la transvaloración de todos los valores, aunque aún no se expresa en estos términos, que más adelante habrán de ser tan importantes.

289 *¡qué esperanzas tienen que reavivarse en nosotros cuando los auspicios más seguros nos garantizan el proceso inverso, el paulatino despertar del espíritu dionisiaco en nuestro mundo actual!*

GT §19 (OC I, pag. 417)

290 Cuando en GT §10 (OC I, pág. 377) Nietzsche le reprocha a Eurípides haber desplazado lo dionisiaco, le dice que «ya que tú habías abandonado a Dioniso, también Apolo te abandonó a ti», está afirmando el hecho de que desplazando lo dionisiaco, lo apolíneo también se ve desplazado.

291 *La tragedia griega pereció de manera distinta que todos los otros géneros artísticos antiguos, hermanos suyos: murió suicidándose, a consecuencia de un conflicto insoluble, esto es, de manera trágica, mientras que todos ellos se extinguieron a edad avanzada, con la más hermosa y sosegada de las muertes.*

GT §11 (OC I, pag. 378)

292 *La muerte del drama musical es terrible: no tiene ninguna noble descendencia. Esto indica una debilidad en su esencia.*

FP I, 3[6] (invierno de 1869-70 – primavera de 1870).



cara a cara al abismo, que si no es a fuerza de demostrarse continuamente la propia fortaleza y la capacidad de afrontarlo, acaba anquilosándose y dejando de soportar la mirada del abismo, convirtiéndose en una fugaz manifestación, casi casual, que a lo único que puede aspirar más allá de su breve majestuosidad es a iluminar a otros que, movidos por el dolor que pulsa en todo, se aparten de las cotas de falsa seguridad alcanzadas y quieran enfrentarse al abismo.

La tragedia desapareció y dejó un vacío enorme, que los griegos sintieron que debieron llenar de alguna manera, y lo hicieron con lo que se dio en llamar la *comedia ática nueva*, cuyo máximo representante fue Eurípides. La comedia ática nueva se proclamó sucesora de la tragedia, pero no llegó a alcanzar sus glorias. La grandeza heroica abandonaba Grecia, y con ella se acrecentaba la influencia de la realidad cotidiana y sus pequeños asuntos, dominados por la necesidad de organización y de seguridad. Como fiel reflejo, Eurípides introdujo al pueblo en el escenario: él, que hasta el momento había sido el espectador y receptor de lo que en la escena se proclamaba (lo dionisiaco y heroico), que se ponía en contacto con la realidad profunda del mundo, empezó a darle la espalda y sus pequeños asuntos y sus ansias de calma acabaron desplazando a la tragedia<sup>293</sup>. Según Nietzsche, Eurípides actuó así para satisfacer a dos espectadores a los que tenía por superiores: él mismo en tanto que pensador, y Sócrates<sup>294</sup>.

En Eurípides latía ya el optimista impulso racional que le llevaba a considerar que sólo en el encadenamiento de razonamientos se podía alcanzar la verdad. Por eso le desconcertaban las tragedias de Esquilo y Sófocles, en las que «la figura más clara tenía en sí siempre todavía una cola de cometa, que parecía señalar hacia lo incierto, hacia lo inabarcable»<sup>295</sup>. Ya hemos visto como por norma general el ser humano huye de lo incierto, y sólo unos pocos son capaces de afrontarlo y jugar con ello. La cultura misma surge de este afán por rehuir la incertidumbre y otorgarnos un remanso de paz en medio de la vertiginosa corriente de la realidad<sup>296</sup>. Eurípides, movido por su optimismo teórico, habría seguido este impulso, sacrificando a él cualquier impulso artístico que pudiera albergar, sustituyendo la tragedia, que ya no existía como tal, por sus comedias, que lo único en común que tenían con aquella es el espacio físico en el que se desarrollan. Para que todo quede explicado (clausurado)<sup>297</sup>, introdujo en sus representaciones el prólogo

293 *El ser humano de la vida cotidiana pasó, empujado por él, de los espacios reservados a los espectadores al escenario, el espejo en el que anteriormente lograban expresarse sólo los rasgos grandes y audaces mostró ahora aquella minuciosa fidelidad que reproduce concienzudamente incluso las líneas malogradas de la naturaleza.*

GT §11 (OC I, pag. 379)

294 Michèle Cohen-Halimi, en *Comment peut-on être «naïf»? (Une lecture de La Naissance de la tragédie)* (en Nietzsche, L'Herne, pp. 175-189), señala que al apuntar Nietzsche la cuestión del doble espectador, está mostrando que con el socratismo se pone de manifiesto una escisión entre el contemplador y lo contemplado (que además pone el acento en el espectador, que sería el centro desde el cual se ve la escena, con lo que se abre el corte entre el yo y el mundo), frente a la unidad entre público y representación de las tragedias, más indiferenciado. La etimología del término teoría (θεωρεῖν) se refiere a este contemplar una escena, con lo cual no es casual que Nietzsche utilice el calificativo de teórico para Sócrates y el socratismo (uniendo así el sentido originario y el moderno, más referido a la especulación intelectual).

295 GT §11 (OC I, pag. 382)

296 *Cada instante de la vida quiere decirnos algo, pero nosotros no queremos escuchar; tenemos miedo, cuando estamos solos y silenciosos, que se nos susurre algo al oído – y así odiamos el silencio y ensordecemos con la vida social. El hombre evita con todas sus fuerzas el sufrimiento, pero todavía más el sentido del sufrimiento padecido, poniéndose siempre nuevas metas busca olvidar lo que deja detrás.*

FP I 34[24] (primavera-verano de 1874)

297 [...] «todo tiene que ser inteligible, para que todo pueda ser entendido».

ST (OC I, pág. 453).

(donde se exponían los antecedentes y se anunciaba lo que iba a ocurrir) y la figura del *Deus ex machina*, con lo que nada quedaba inexplicado y no había lugar a ninguna incertidumbre y el espectador se podía centrar más en las descargas patológicas de la obra sin perderse en completar los vacíos que a su juicio quedaban en las obras de sus predecesores. Pero con ello, aunque pensara que sus obras eran sucesoras de las tragedias de Sófocles o Esquilo<sup>298</sup>, no alumbraba más que algo frío y desvaído que necesitaba buscar golpes de efecto extraídos de las pasiones cotidianas, muy alejados de la fuente dionisiaca de la que se había apartado<sup>299</sup>.

El otro espectador al que se debía Eurípides, movido por el cual introdujo al espectador en la trama de la tragedia, es Sócrates, quien personifica la tendencia antidionisiaca que también pulsaba en la antigua Grecia. Aunque se tiende a entender lo dionisiaco y lo apolíneo como dos fuerzas contrapuestas, creemos haber dejado claro que ambas juegan dentro del mismo terreno de juego, y que en sentido estricto se trata de una misma realidad (lo dionisiaco) que se desgarrar y se manifiesta de forma múltiple en las formas apolíneas. Hay, pues, que buscar lo antidionisiaco en otro lugar distinto a lo apolíneo, y Nietzsche considera que se trata de Sócrates y su optimismo intelectualista, merced al cual muere la tragedia<sup>300</sup>. Para evidenciar la conexión que existe entre Sócrates y Eurípides, Nietzsche no duda en señalar que ya en su tiempo se expresaba bajo el rumor, que Aristófanes llegó a usar en sus comedias y que Diógenes Laercio recogió en su *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, de que las obras del segundo en realidad las escribía el primero, o que al menos le ayudaba a escribirlas. Además, también señala Nietzsche que la tradición recoge el hecho de que Sócrates, enemigo de las representaciones trágicas, tan sólo se dejaba ver por el teatro cuando se representaba alguna obra de Eurípides. Y por si fuera poco, para reforzar más aún la estrecha ligazón entre ambos personajes, también parece que la leyenda cuenta que el conocido juicio del oráculo de Delfos que coronó a Sócrates como el más sabio de los humanos, colocó a Eurípides en el segundo escalón del podio.

Sócrates representa la irrupción a lo grande de la corriente antidionisiaca que existía en la antigua Grecia<sup>301</sup>, cuyo objetivo, a la luz de todo lo comentado, no podía ser otro que el de eliminar toda infirmeza y ganar un grado mayor de seguridad, ya que lo

298 Aunque ambos representan para Nietzsche la cumbre del arte trágico, manifiesta (ST, OC I pág. 460) que percibe en Sófocles respecto a Esquilo una cierta decadencia debido a que en este tiene más protagonismo el elemento discursivo/dialéctico en detrimento del musical, con lo cual se pone de manifiesto el socratismo previo a Sócrates.

299 *De esta manera el drama euripideo es una cosa fría y ardiente al mismo tiempo, tan capaz de congelar como de inflamar; le resulta imposible alcanzar el efecto apolíneo de la epopeya, mientras que, por otro lado, se ha desprendido en todo lo posible de los elementos dionisiacos, y ahora, para producir efecto, necesita nuevos excitantes, que no pueden ya encontrarse en las dos únicas pulsiones artísticas, la apolínea y la dionisiaca. Esos excitantes son fríos pensamientos paradójicos – en lugar de contemplaciones apolíneas – y afectos ardientes – en lugar de éxtasis dionisiacos –, y, desde luego, pensamientos y afectos imitados de una manera altamente realista, pero en modo alguno inmersos en el éter del arte.*  
GT §12(OC I, pag. 385)

300 *He aquí la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por ella.*  
GT §12 (OC I, pag. 384)

*El mundo antiguo perece a causa del ἄνθρωπος θεωρητικός. El elemento apolíneo se separa del elemento dionisiaco y ahora ambos degeneran.*

FPI 7[7] (finales de 1870-abril de 1871)

301 *[...] incluso antes de Sócrates actuó ya una tendencia antidionisiaca, que sólo en él adquiere una expresión inauditamente grandiosa [...]*  
GT §14 (OC I, pag. 393)

dionisiaco, al convivir con lo infirme, era vivido por muchos (por los más sensibles a la incertidumbre) como algo poco seguro y aspiraban a un mundo sin incertidumbres, más claro y luminoso. Este impulso antidionisiaco, y por lo tanto enfermizo, lo expresa Sócrates cuando afirma que si él es el más sabio de entre poetas, oradores, generales, artistas..., era porque «todas aquellas celebridades no tenían un discernimiento correcto y seguro ni siquiera de su profesión, y que la ejercían sólo por instinto»<sup>302</sup>. Se trata de un ataque directo al instinto, a la espontaneidad con que hasta el momento se había expresado el arte, y con él toda su cultura, una censura en toda regla. Lo importante para él era el correcto discernimiento, que en última instancia había de sancionar las creaciones y actuaciones del ser humano, para que así se ajustaran a un estricto patrón que las asegurara<sup>303</sup>. El socratismo es una manifestación interna al impulso de veracidad que el lenguaje trajo consigo, se mueve dentro del juego de conceptos anquilosados que lo lingüístico y su uso han creado, por ello no es de extrañar que el discurso y el diálogo sean herramientas fundamentales para el paradigma socrático: todo gira alrededor de conceptos y palabras, que han de ser correctamente expresadas y conectadas según sus reglas.

Sócrates, al igual que Eurípides, tuvo que ver la tragedia como algo irracional, incongruente y que planteaba dificultades de comprensión. No estaba cerrada en sí misma, estaba abierta y apuntaba más allá de ella, por lo que, tal y como nos cuenta Platón (quien también hizo lo mismo), condenaba la tragedia por no ser útil, por no estar al servicio de lo racional y por enturbiarlo con su trasfondo no racional e instintivo. Si tenemos en cuenta los principios del socratismo según Nietzsche: «la virtud es el saber; se peca sólo por ignorancia; el virtuoso es el feliz»<sup>304</sup>, nos ha de quedar claro que en última instancia todo depende del conocimiento. El que sabe (y bajo la óptica socrática, el saber era cosa del intelecto y de la racionalidad), obra de forma correcta y es feliz. Todo son parabienes para quien se guía por su intelecto y llega a discernir lo verdadero de lo falso. La identidad entre ser y pensar es la idea central, y se cree que en el concepto que se piensa reside la esencia de las cosas pensadas<sup>305</sup>. El colofón es la felicidad, que a la luz de lo expuesto, podemos entender como un estado de tranquilidad absoluto, de la más pura salvación respecto a las incertidumbres y angustias de la vida de aquellos que no están en la Verdad (que por otra parte, es fija y absoluta, y sobre todo, accesible). El optimismo impregna la dialéctica socrática, en contraste con el pesimismo de la tragedia<sup>306</sup>. Por lo tanto, la actitud de Sócrates y del socratismo hacia la tragedia tal y como se había entendido hasta el momento, no puede ser otra que la eliminación o la reducción al mínimo de aquello en lo que se originó (el coro, el elemento dionisiaco y misterico). No obstante, Nietzsche intuye en la figura de Sócrates

---

*El socratismo es más antiguo que Sócrates; su influjo disolvente del arte se hace notar ya mucho antes.*

ST (OC I, pág. 458)

302 GT §13 (OC I, pag. 389)

303 *En Sócrates penetra el principio de la ciencia: y con ella lucha contra el inconsciente y por su aniquilación.*

FPI I 1[27] (otoño de 1869).

304 GT §14 (OC I, pag. 392)

305 *Creencia que en el concepto se encuentra la esencia de las cosas: la idea platónica. De ahí deriva la metafísica de la lógica: identidad de pensar y ser.*

FPI 6[14] (finales de 1870)

306 *La tragedia, surgida del hondo manantial de la compasión, es, por su esencia, pesimista. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. [...] La dialéctica, por el contrario es, desde el fondo de su ser, optimista: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de contabilidad han de cuadrar sin dejar resto: ella niega todo lo que no puede analizar conceptualmente.*

ST (OC I, pág. 459)

y su optimismo intelectualista algunas fisuras por las que se cuele el elemento incierto y la intuición de que en lo irracional puede haber también algo importante<sup>307</sup>. Se refiere con ello a las noticias que tenemos de que se le presentaba en sueños una voz que le impelía a cultivar la música, algo que sólo hizo al final de su vida, cuando compuso algunos versos. Con ello Nietzsche insinúa dudas en el «lógico despótico»<sup>308</sup> que le llevaron a cuestionar si no habría alguna clase de conocimiento más allá del intelectual, y si no tendría el arte algo que ver en lo que queda más allá de lo lógico<sup>309</sup>, que es a lo que apuntaría la sabiduría trágica que Nietzsche defiende<sup>310</sup>.

Sea como fuere, el comportamiento de Sócrates era tan resuelto y tan a contracorriente de las costumbres de sus conciudadanos, que debió causar una gran impresión, y su ejemplo puso en peligro algunos fundamentos de la sociedad ateniense, como por otra parte hemos visto que en realidad hacían todos los filósofos, aunque no de un modo tan radical como Sócrates. Los cargos que contra él se presentaron (corromper a la juventud e introducir nuevos dioses) nos ponen sobre la pista de que su figura era incómoda para cierto *statu quo*, y su actitud ante la sentencia a muerte y la muerte misma, tan serena, debió suponer un choque para mucha gente, que se planteó si aquel hombre, gracias a su sabiduría, no habría alcanzado un estado de tranquilidad tal que ningún azar le alteraba y lo aceptaba con serenidad (incluso la muerte, el gran misterio y generador de incertidumbres). Por eso triunfó e inició una nueva era en la humanidad que se extendería hasta los días de Nietzsche e incluso más allá<sup>311</sup>, desterrando todo lo instintivo y abierto, creyendo que no había abismo ni sinsentido, y que todo es cuestión de una ignorancia que puede ser resuelta por medio de las potencias intelectuales humanas. Con esta corriente moría la sabiduría trágica, y todo lo infirme, incierto, caótico, quedaba descartado, se trataba tan sólo de un error. Así se creaba una sensación de seguridad importante<sup>312</sup>, que pudo con la sensación incómoda (por más que el arte trágico la transformara y embelleciera, no neutralizaba del todo el horror) de mirar cara a cara al abismo. Esta tranquilidad había de durar, ya lo hemos comentado, hasta que la dinámica interna del pensamiento lógico socavara sus fundamentos y dejara al descubierto la falta de fundamento sobre la que se sustenta, colocando a la humanidad en medio de un vacío mucho más incómodo que antes, ya que el poder del socratismo habría destruido y vaciado de sentido las herramientas con que el ser humano se había enfrentado a él. Es la época de Nietzsche, quien sostiene que

307 Para un desarrollo más ampliado de la cuestión de la relación entre Sócrates y Dioniso y sus ambigüedades, ver el apartado titulado *Dioniso y Sócrates* (págs. 139-156) en *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*, de Elvira Burgos Díaz.

308 GT §14 (OC I, pag. 393)

309 *Aquella frase del fenómeno onírico socrático es el único signo de una irresolución sobre los límites de una naturaleza lógica: ¿acaso – así tenía él que preguntarse – lo que a mí no me es comprensible no es también de inmediato lo incomprensible sin más? ¿Acaso hay un reino de sabiduría del cual está desterrado el lógico? ¿Acaso el arte es incluso un correlato y un suplemento necesario de la ciencia?*

GT §14 (OC I, pag. 394)

310 *Tengo la sospecha de que las cosas y el pensamiento no se corresponden. En la lógica domina de hecho el principio de contradicción, que quizás no vale para las cosas, que son lo diferente, lo contrapuesto.*

FP I 7[110] (finales de 1870-abril de 1871)

311 *[...]hay que declarar que el influjo de Sócrates se ha extendido sobre toda la posteridad, no sólo hasta este momento, sino más aún, para todo el futuro, como una sombra que se hace cada vez mayor en el sol del atardecer [...]*

GT §15 (OC I, pag. 395)

312 *[...]Sócrates es el modelo del optimismo teórico, que, en la arriba designada creencia en la sondeabilidad de la naturaleza de las cosas, otorga al saber y al conocimiento la fuerza de una medicina universal, y detecta en el error el mal en sí.*

GT §15 (OC I, pag. 397)

dicho vacío es una oportunidad para volver a tomar el arte como «protección y remedio» y hacer caso al Sócrates cultivador de la música. En este sentido, algunos autores han querido ver un cierto matiz positivo en el tratamiento que Nietzsche hace de Sócrates<sup>313</sup> al considerarlo, en última instancia, un aliado de Dioniso al hacer posible un renacimiento de la cultura artística a partir de la alejandrina que él mismo creó, impidiendo que los impulsos autodestructivos que lo dionisiaco alberga en sí aboquen a una cultura trágica que niegue el mundo. Al fin y al cabo, el optimismo socrático y todo lo que conlleva no mira de frente al horror del mundo y cree que investigando logrará desentrañar su mecanismo y así neutralizarlo, mientras que la cultura trágica tiene un afán mucho más negativo respecto al fondo problemático de la realidad, y busca un apartarse de ella para no sentirlo. Por eso es por lo que se puede llegar a considerar que el socratismo en el fondo no es tan nefasto para la tragedia, ya que le deja una puerta abierta bajo la figura del Sócrates cultivador de la música (que es, precisamente, el arte más dionisiaco y en el que tiene su origen la tragedia).

En resumidas cuentas, el impulso antidionisiaco, en realidad siempre presente, pero mantenido en un segundo plano por la potencia de la cultura griega, que era capaz de soportar grandes dosis de incertidumbre<sup>314</sup>, aflora en la época de Sócrates y Eurípides para acabar con la tragedia clásica y la mirada al abismo que esta traía consigo. Ello implica un debilitamiento en el estado de salud de aquella cultura, que ahora se ve incapaz de aguantar la enfermedad de la existencia y busca mayores cotas de seguridad en el impulso hacia una verdad rígida (clausurada) e inflexible, que halla en el mundo conceptual. Con ello, se da de lado a la intuición y el conocimiento que puede aportar, mucho más inasible e inclasificable, pero también necesario, lo cual es algo que el propio Sócrates parece intuir en algún momento, dejando la puerta abierta a la recuperación de lo dionisiaco (y de lo apolíneo, en tanto que lo uno no se puede entender sin lo otro) desde el mismo socratismo. Sin embargo, deslumbrada por la intempestiva figura de Sócrates, la cultura dominante no vio esta posibilidad y se dejó llevar por el optimismo lógico que parecía impulsarle, iniciando un proceso que había de durar hasta los días de Nietzsche, quien detecta el agotamiento y el desgaste que el impulso de verdad había acabado desencadenando, obligándole a hacer su propuesta de regeneración<sup>315</sup>.

---

313 Ver al respecto ELVIRA BURGOS, *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche* (pág. 139 y ss). Ver también JOAN B. LLINARES, *Sócrates en el "Nacimiento de la tragedia" de F. Nietzsche. Notas para la revisión de un tópico* (*Studium. Filología*, núm 4, 1988, págs. 159-178).

314 *¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello!*  
GT §25 (OC I, pag. 438)

315 *La posición respecto a nuestros períodos culturales: nosotros aspiramos de nuevo a la salud.*  
FP I 9[30] (1871)

## 14.-Conclusiones

Como ya había anunciado en su puesta de largo en la Universidad de Basilea en 1869, Nietzsche se encargó de impregnar sus trabajos filológicos de un fuerte aroma filosófico. Por eso, podemos rastrear en sus tesis un trasfondo filosófico que va más allá de un uso de conceptos y lenguaje que le son propios. Hay una cosmovisión<sup>316</sup>, a la que hemos denominado visión dionisiaca del mundo siguiendo el título que Nietzsche dio a uno de sus trabajos, que otorga unidad a la producción que va elaborando en sus primeros años como profesor universitario. Se trata del período que va desde que empezó hasta mediados de los años 70 del siglo XIX, momento en que sus problemas de salud se fueron agudizando y la filología fue perdiendo peso en sus intereses, que viraron hacia la ciencia y algunos de sus problemas, en lo que en un primer momento se dio en llamar su fase positivista, la cual empezaría con *Humano, demasiado humano* (publicado en 1878, pero que venía gestándose desde antes).

El carácter filosófico de los trabajos nietzscheanos de estos primeros años viene marcado por las figuras de Schopenhauer y Wagner, a los que tiene como impulso inicial, pero de los que poco a poco va tomando distancia, a pesar de que mantiene una gran afinidad con ellos y les debe mucho. De ellos adopta el carácter y el lenguaje metafísico que se rastrea en sus primeras obras, que es el que nos lleva a plantear que hay una cosmovisión tras ella. Se trata de la hipótesis metafísica de la que el propio Nietzsche habla en *El nacimiento de la tragedia*, la cual a la postre no es tan metafísica como parecería en un principio, ya que aunque se plantee una realidad profunda que queda velada en buena medida por otra más superficial en la que nos movemos, reproduciendo el clásico esquema, en última instancia resulta que el velo es una manifestación (en sentido estricto, la única) de lo subyacente (es decir, que en realidad, nada subyace, con lo cual no hay un *más allá* y solo hay *physis*). Se observa en ello una cierta contradicción que al propio Nietzsche no le pasó desapercibida (aunque al principio se dejó llevar por la corriente schopenhaueriana), por lo que creemos que no tardó en querer desembarazarse del lastre metafísico que su pensamiento arrastraba en aquel momento.

En resumidas cuentas, la hipótesis metafísica consiste en una situación originaria de absoluta falta de fundamento del mundo. Nada es seguro y no hay sostén, por lo que lo que hay es un magma informe en cuyo fluir van coagulando las distintas entidades que nos rodean y que nosotros mismos somos. Estas formas son fugaces, y están condenadas a volver a la nada de la que proceden. Aunque la influencia schopenhaueriana puede llevarnos a pensar que Nietzsche considera que es en el estado de indiferenciación donde está el motor del surgimiento de las cosas, merced a una incomodidad consigo mismo que le lleva a un infinito producir formas con el fin de dar con la que calme su eterna ansia, nos inclinamos a pensar que se trata de un proceso más inocente y que es en las formas surgidas donde aparece la inquietud y el impulso de perdurar (aunque en última instancia, al ser lo emanado una manifestación del trasfondo, el dolor no está alejado de él, surge de él, unificándolo todo en el sufrimiento), que siempre se ve insatisfecho, frente al alivio que se percibe en la reintegración en el magma. En cualquier caso, hay una profunda situación de infirmez, ante la cual se buscan asideros sobre los que mantenerse lo más a salvo posible, o al menos se busca hacer soportable la falta de fundamento. Nietzsche destaca el carácter estético de este proceso de creación y destrucción, ya que en él están en juego las

---

316 Así lo cree también Eugen Fink (*La filosofía de Nietzsche*, pág. 32): «con su teoría de la tragedia, Nietzsche nos ofrece una interpretación del mundo, presenta un esquema fundamental de la totalidad de lo que existe.»

mismas fuerzas que en el arte, siendo esta actividad, en última instancia, un reflejo en el ser humano del proceder de la naturaleza.

El arte sería el reducto que le quedaría al ser humano para vislumbrar el mecanismo primordial de la realidad, en medio de todos los medios con los que ha tratado de fijarlo en busca de un mayor grado de seguridad. Aunque en un principio todo en el ser humano participa del impulso artístico, hay determinadas necesidades (que responden en definitiva a la suprema necesidad: la seguridad) que acaban obligándonos a crear realidades más sólidas con las que poder establecer un espacio de juego común. Es lo que ocurre con el lenguaje, que aunque sea fruto de un proceso artístico de creación de metáforas a partir de las percepciones, se acaba convirtiendo en el lugar en el que se desarrollan los conceptos y en el origen de la lógica. Junto al lenguaje, o a partir de él, el ser humano se crea una segunda naturaleza en la que vivir más cómodamente y abstraído del caos circundante. Se trata de la cultura, que no obstante ha de cumplir con ciertos requisitos para desempeñar esta labor amortiguadora. Uno de ellos es la unidad, ya que la fragmentación y el caos que puede conllevar son cosas que han de quedar fuera (con lo cual tenemos que la cultura busca quedar fuera del ámbito originario, pero al mismo tiempo intenta reproducir la unidad que en el fondo es) al no contribuir a la correcta clausura de sus contenidos. La contradicción es algo de lo que hay que huir: todo ha de tener un sentido claro y que no provoque confusión. A pesar de ello, el abismo en el que todo se sostiene es difícil de ocultar, y la indiferenciación y la confusión se cuelan en todas partes, por lo que resulta conveniente que la cultura sepa incluirla de alguna manera y así hacerse más fuerte ante ella. Es lo que ocurrió en la antigua Grecia con la tragedia, sublime herramienta artística (sólo de la mano del arte es posible contemplar la realidad artística del mundo) con la que los griegos tuvieron ante ellos la verdadera faz de la realidad y la pudieron soportar, si bien durante un breve período de tiempo.

Hemos centrado nuestro interés en el carácter no fijo, fluido, y por lo tanto nada seguro, de la naturaleza, calificándolo de enfermo (en el sentido etimológico de ausencia de firmeza), frente al cual hay que alcanzar algún grado de seguridad, un estar a salvo que nos da pie a hablar de salud. No obstante, el par salud-enfermedad no ha de entenderse en sentido estricto –clausurado–, ya que al estar en el supuesto ámbito metafísico de lo primordial, estamos en arenas movedizas y los significados de los términos no son tan unívocos como sería deseable (obsérvese en esto la necesidad de que las denominaciones estén claras y no haya confusiones, que salta por los aires al entrar en la zona de lo abismático), y en ambas ideas se deslizan aspectos de su supuesto contrario. Por lo tanto, conviene hablar más de un continuo salud-enfermedad, o más bien de una situación esencial de enfermedad, sobre la cual se pueden alcanzar grados distintos de salvación. No es, pues, una salud absoluta el afán que interpretamos en las obras de Nietzsche que hemos analizado hasta ahora, sino más bien un estado de salvación flexible (fluido, y por lo tanto poco firme) que sabe adaptarse a los golpes que recibe por parte del sinsentido. La tragedia fue la forma en que mejor ha alcanzado el ser humano esta salud, y por lo tanto los griegos, sus creadores, son un modelo a seguir.

En resumidas cuentas, la visión dionisiaca del mundo se basa en la constatación de un fondo de ausencia de sentido en el mundo, ante el que las cosas que van surgiendo tratan de hacerse uno. El ser humano lo consigue gracias a la cultura, y es en ella donde alcanza algún grado de seguridad. En definitiva, no se trata de que haya un mundo caótico y otro más ordenado (tal y como sugieren las figuras de Apolo y Dioniso), sino que las cosas surgen en el seno del caos, y no son ajenas a él (aunque late en ellas el impulso de serlo), por lo que en el fondo todo intento de apartar la vista de la abismática realidad representa una negación que a la larga ha de suponer un riesgo mayor que el

que pretende eliminar. No cabría, pues, para Nietzsche, otra posibilidad que tener el abismo presente y saber que en él estamos, siendo capaces, no obstante, de seguir con nuestra vida sin sucumbir a la tentación de abandonarnos al lamento y al sinsentido (el carácter artístico del juego de la creación y la destrucción es lo que lo haría más soportable).

Siendo la cultura el elemento en el que nos movemos, nuestro modo de sobrevivir y sostenernos en la absurda existencia, y siendo que no todo lo cultural constituye una cultura, ya que hay que cumplir algunos requisitos, se hace necesario evaluar la propia cultura para averiguar si en efecto lo es y es una cultura sana, es decir, si cumple su misión de sustentar al ser humano que en ella se cobija. De este modo se establece el camino que va desde la antigüedad clásica hasta el presente. Si Nietzsche en principio cumple con el programa del nacionalismo alemán, consistente en erigir a la nueva nación en un reflejo de la edad dorada griega (lo cual motivó el interés de su época en los estudios filológicos) a la luz de la visión dionisiaca del mundo, el trabajo de Nietzsche pasó bien pronto de un simple reeditar a un profundizar en el carácter de las manifestaciones culturales de su tiempo y de la evolución que a él lo había llevado, con el fin de denunciar las dinámicas ocultas que operan en la cultura y que la amenazan o la refuerzan. Se observa en los trabajos en torno a la tragedia no sólo una descripción del punto álgido de los griegos, sino también un profundo interés en el momento de la decadencia, la cual, al estar quintaesenciada en un personaje tan importante e influyente como Sócrates, llega hasta su presente, lo cual lo sitúa en una precaria situación, ya que empieza Nietzsche a insinuar que hay en su época procesos muy peligrosos y que se hace necesario retomar aquel mirar al abismo de que los griegos de la época trágica fueron capaces. Y en la medida en que coloca al presente en línea directa con la decadencia de la tragedia (en tanto que seguidores del optimismo lógico que Sócrates instauró, del cual la ciencia moderna es heredera), sus grandes influencias hasta el momento (Schopenhauer y Wagner) se van convirtiendo en sospechosos de seguir profundizando en la debacle y continuar con aquello que Nietzsche ha denunciado como enfermizo. Por lo tanto, se impone la necesidad de dejarlos de lado, de abandonar todo resto que pueda quedar en su pensamiento de socratismo, de explorar la cultura de su época en busca de los signos y síntomas que apunten hacia los elementos patológicos que alberga<sup>317</sup>, y en última instancia, intentar revertir el proceso que con Sócrates se puso en marcha. Este es el programa que Nietzsche va a seguir a partir de la mitad de los años setenta del siglo XIX, el cual, aunque se haya establecido a menudo como una fase nueva en su pensamiento, vemos que está enraizada en las investigaciones y reflexiones que hasta entonces había estado llevando a cabo. No hay, pues, ruptura, sino un cierto cambio de rumbo motivado por los procesos internos a su pensamiento.

En cualquier caso, el estudio de la filología y de la cultura griega, combinado con las ideas metafísicas schopenhauerianas, le dotaron de un fino olfato para las dinámicas que operan detrás de los fenómenos, el cual utilizó para denunciar los defectos que el panorama intelectual de su momento padecía, con un resultado desolador, lo que le hizo lanzarse a un estudio profundo de las raíces de los fenómenos fundamentales de nuestra cultura. Uno de los hilos conductores que habrá de seguir en este análisis es el de la salud y la enfermedad, pero ya sin el aroma metafísico que impregna las primeras obras nietzscheanas, sino más centrado en el hecho cultural en sí y en la medida en que favorece o perjudica unos procesos de sobrepujanza o de decadencia en los que va a poner el acento la cuestión de la salud, aunque sigue manteniendo una situación de incertidumbre esencial cada vez menos trasmundana y más interior al corazón del mundo mismo.

<sup>317</sup> En este sentido, cumple con la afirmación que hizo Deleuze de que «toda la filosofía es una sintomatología y una semiología» (*Nietzsche y la filosofía*, pág. 10)



La tarea que nos planteamos a partir de este punto es, pues, una vez establecidas unas nociones de salud y enfermedad en el primer Nietzsche, tejer en torno a ellas una interpretación que nos permitirá ir rastreando la evolución de su pensamiento a partir de entonces, y mostrar como, a pesar de las diferencias, se mantiene un mismo interés por la cultura como remedio frente al caos y también por los aspectos internos a la cultura que afectan a este carácter medicinal. En una fase intermedia, más centrado en el estudio de la cultura, y sobre todo de los fenómenos morales, aparecerá la cuestión de la salud de un modo más luminoso y eminente, para en las etapas finales de su producción intelectual, reaparecer el lado más incierto bajo una nueva cosmovisión que mantiene, sin embargo y en lo esencial, la misma configuración que ya hemos intentado exponer.



**SEGUNDA PARTE:**  
**EN TRÁNSITO HACIA UNA NUEVA**  
**SABIDURÍA**

*Si ya fuese libre, no tendría necesidad de toda esta lucha, sino que me dedicaría a una obra o una actividad en la que pudiera poner a prueba toda mi fuerza. - De momento sólo puedo aspirar a ir liberándome poco a poco; y noto que hasta ahora lo he ido logrando cada vez más. Así que aún está por venir mi día de auténtica labor, y la preparación para los juegos olímpicos habrá terminado. -*

FP II 1, 5[189] (primavera-verano de 1875)



Tras varios años dedicado a la docencia de la filología (con tintes filosóficos) en la universidad, y una producción literaria muy centrada en la crítica de algunos fenómenos de su tiempo en los que la influencia del pensamiento de Schopenhauer y Wagner fue muy marcada, a partir de mediados de la década de los 70 del siglo XIX, Nietzsche empezó a desvincularse y a dejarlo todo atrás. No se trata de algo brusco, ya que desde el principio había dejado entrever algunas críticas hacia sus maestros, pero a partir de 1876 toma distancia de una forma mucho más clara y evidente. En ello desempeñó un papel muy importante su relación personal con Wagner, cada vez más fría, con la decepción que sufrió por el desarrollo del primer festival de Bayreuth (donde esperaba un gran acontecimiento artístico en el más pleno sentido del término y se encontró con la hoguera de las vanidades wagnerianas) como punto de inflexión que le llevó a escribir *Humano, demasiado humano*, primer texto de esta nueva época, que provocó el rechazo en el músico y su círculo más cercano. Y en la medida en que el credo wagneriano implicaba también el seguimiento de la filosofía de Schopenhauer, su adhesión a ella también se resintió a partir de la ruptura con el compositor.

En paralelo al caso Wagner, también se produjo otro distanciamiento: el que le llevó a abandonar la enseñanza y la filología. Tras la polémica por *El nacimiento de la tragedia*, la reputación de Nietzsche como filólogo no volvió a ser la misma, y su actividad puramente filológica quedó reducida a la preparación de cursos en la universidad y el Pädagogium y, como mucho, a esbozar posibles escritos a partir de los apuntes elaborados para dichos cursos. Pero su salud, que ya no era óptima desde hacía algún tiempo, fue empeorando (bajo la forma de ataques de cefaleas y síntomas digestivos y visuales muy incapacitantes que se prolongaban durante días) y en el mismo 1876 tuvo que abandonar las clases, primero en el Pädagogium y luego en la universidad, sin que pudiera volver a ejercer de profesor, aunque lo intentó en algunas ocasiones (dada su situación, en 1879 la Universidad de Basilea le dispensó de dar más clases y le otorgó una pensión que mantuvo hasta el final de sus días). Para algunos autores<sup>318</sup>, la irrupción de la enfermedad y su progresivo empeoramiento no es casual, ya que le proporcionó la coartada perfecta para huir de aquello con lo que ya no estaba cómodo y le oprimía, como eran la filología y el mundo académico, así como Wagner y el wagnerianismo<sup>319</sup>. Y el propio Nietzsche así lo insinuó en *Ecce Homo*, su autobiografía intelectual de 1888<sup>320</sup>.

Como resultado de esta suelta de lastre<sup>321</sup>, Nietzsche se vio enfrentado a una soledad creciente, pero también a una libertad de pensamiento que se verá plasmada en la figura del *espíritu libre*, la cual encarna de un modo más claro y evidente el impulso que ya albergaba en sí desde el principio de su labor intelectual, manifestado en el giro filosófico que quiso dar a la filología, en la novedosa visión de lo griego y lo trágico de

318 Tal es el parecer de Curt Paul Janz y Werner Ross en sus respectivas biografías.

319 Safranski, en su biografía intelectual de Nietzsche (p. 145), llama la atención sobre el hecho de que durante estos años, los brotes de la enfermedad coincidían con las visitas a los Wagner, hasta el punto de tener que posponer algunas de ellas.

320 [...] *En este punto vino en mi ayuda, de una forma que nunca sabría admirar lo bastante, y justo en el momento preciso, aquella mala herencia por parte de mi padre, – y que en el fondo no es sino una predisposición a una muerte temprana. La enfermedad me fue sacando de allí lentamente: me ahorró toda ruptura, todo paso violento y aparatoso [...] La enfermedad me confirió asimismo el derecho a dar un vuelco completo a todos mis hábitos; me permitió olvidar, me ordenó hacerlo; me obsequió con la obligación de permanecer quieto, de permanecer ocioso, de aguardar y ser paciente... ¡Pero esto es justamente lo que significa pensar!... [...]*  
EH MA §4 (OC IV, págs. 827-828)

321 *A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles.*

FP II 1, 23[159] (finales de 1876-verano de 1877)

*El nacimiento de la tragedia* y sobre todo, en las *Consideraciones intempestivas*. En ellas, la crítica feroz a algunas figuras y corrientes de su época pone de manifiesto la voluntad de Nietzsche de cuestionarse muchas cosas sin que le preocupara la importancia o trascendencia de los objetos de sus reflexiones. De este modo, en este proceso de desvinculación y creciente cuestionamiento de la realidad circundante, la metafísica y la moral se convirtieron en el principal objeto de sus reflexiones, con ramificaciones hacia el arte o la ciencia, pero en íntima relación con los nuevos planteamientos que estaba poniendo sobre la mesa. En cualquier caso, a pesar de que se puede hablar de una nueva etapa en el devenir intelectual de Nietzsche<sup>322</sup>, el esquema de salud y enfermedad con el que lo estamos interpretando y que él mismo expone en sus obras, sigue estando presente, por lo que no es posible hablar de ruptura (en el sentido de corte brusco), ya que en el fondo sigue latiendo el mismo impulso que le llevó a tener una especial sensibilidad para con la necesidad de asideros y seguridades, así como para los fenómenos patológicos que en el cumplimiento de esta necesidad aparecen, sólo que ahora este esquema adquiere nuevos horizontes y cuaja en nuevas figuras.

Así pues, es preciso afrontar la tarea de rastrear estas formas que adopta la cuestión que nos ocupa en esta fase del devenir del pensamiento nietzscheano. Fase que supone la ruptura con unos planteamientos que en buena medida no eran suyos (ya que era tributaria de la *Weltanschauung* schopenhaueriana y su adaptación wagneriana) y el tránsito hacia una cosmovisión mucho más personal de la que va a sentir que es el profeta, marcada por el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder como puntos fuertes. Se trata de una etapa en la que trazó el camino hacia su propia filosofía, en la cual, siguiendo la máxima de Píndaro que fue uno de sus lemas favoritos (y en este período tiene una presencia importante), empezó a llegar a ser el que era. Las obras escritas en esta fase (*Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya Ciencia*) dan cuenta de ello, al igual que los numerosos fragmentos póstumos que nos han llegado, que nos han de servir para continuar con nuestro análisis del pensamiento nietzscheano en lo que respecta a la cuestión de la salud y la enfermedad.

---

322 Ya desde los primeros estudios que se hicieron sobre el pensamiento nietzscheano (el de Lou Andreas-Salomé titulado *Friedrich Nietzsche en sus obras*, aún en vida de Nietzsche) se habla de una nueva etapa, algo que luego ha sido recogido por numerosos autores, hasta convertirlo en un lugar común.

## 1.-El espíritu libre.

Para poner de manifiesto la continuidad de fondo que a pesar de lo que las nuevas formas<sup>323</sup> y temas nos pueden inducir a pensar, analizaremos una de las figuras que irrumpen con fuerza, como es la del espíritu libre (*Freigeist*). Se podría decir que el *Freigeist* es la figura idealizada de lo que Nietzsche siente que es en este momento, alguien que debe romper con las viejas ataduras y emprende un camino en solitario que nadie más ha explorado. De hecho, empiezan a surgir imágenes en su pensamiento que sugieren la soledad en que un espíritu libre se ha de encontrar por fuerza, como la del caminante que dialoga con su sombra en *El caminante y su sombra*, integrado en la segunda parte de *Humano, demasiado humano*. Es más, que esta obra fuera dedicada a la figura de Voltaire, «uno de los más grandes liberadores del espíritu»<sup>324</sup>, nos ha de poner sobre la pista del interés que movía a Nietzsche en ese momento.

En la figura del *Freigeist* se manifiesta el afán de ruptura con todo lo anterior, un impulso que surge de forma azarosa, pero que pone en peligro todo aquello que antes la persona tenía por firme y seguro, colocándonos de pleno en el tema de nuestra reflexión. En los primeros compases de *Humano, demasiado humano*<sup>325</sup>, Nietzsche nos habla del *gran desprendimiento* (*grosse Lösslösung*) con el que se inicia el camino hacia el librepensamiento, y en él nos hemos de encontrar expresiones que con todo lo comentado hasta el momento, han de llamar nuestra atención:

Cabe presumir que un espíritu en el que el tipo de «espíritu libre» debe madurar y dulcificarse hasta llegar a la perfección ha tenido su evento decisivo en un *gran desprendimiento* y que antes era un espíritu tan atado que parecía estar encadenado para siempre a su rincón y a su columna. ¿Qué es lo que lo ata más firmemente? ¿Qué cuerdas son casi irrompibles? Entre hombres de una especie elevada y selecta son los deberes: ese respeto propio de la juventud, ese recato y delicadeza ante todo lo venerado y digno desde antiguo, esa gratitud al suelo en que crecieron, a la mano que los guió, al santuario en que aprendieron a adorar, – sus propios momentos más elevados serán los que los aten con más firmeza, los que los obliguen más tiempo. El gran desprendimiento llega de súbito para aquellos que están tan atados, como un terremoto: el alma joven se ve de repente sacudida, desprendida, arrancada, – ella misma no entiende lo que le sucede. Una impulsión y congestión la domina y se apodera de ella como un mandato; una voluntad y ansia, de ir adelante a toda costa, a donde sea, se despierta; una ardiente y peligrosa curiosidad por un mundo desconocido flamean y llamean por todos sus sentidos.[...] <sup>326</sup>

En un movimiento paradójico, aquellos que sentirán el impulso liberador con más fuerza han de ser los que con más fuerza han estado atados. ¿Y qué implican estas ataduras? Seguridad, firmeza: la mano que guía, el santuario, la columna y el rincón, todo remite a sujeción, a la imposibilidad de salirse del guión y de lo esperado. En una

323 Incluso en el estilo rompe Nietzsche con el pasado, ya que desde *Humano, demasiado humano*, adopta su característico estilo aforístico. Al respecto, los autores no se ponen de acuerdo sobre si en el origen del uso del aforismo está en la precaria salud que se empezó a manifestar a mediados de los años 70 del siglo XIX (cefaleas que, unidas a una visión cada vez más escasa, le impedían escribir durante largos períodos de tiempo), o si se trata más bien de algo que responde a su propio pensamiento y sus peculiaridades.

324 MA, dedicatoria (OC III, pág. 69)

325 En el prólogo, aunque escrito en 1886 para la segunda edición, y por lo tanto en una clave algo distinta a la del momento que nos ocupa. Nos interesa ahora destacar los aspectos relativos al espíritu libre en tanto que figura que se libera de sus ataduras y asume un cierto riesgo. La cuestiones relativas a la gran salud, que aparecen en esta visión retrospectiva, han de ser tratadas más adelante.

326 MA Vorrede, prólogo §3 (OC III, págs. 70-71)

palabra: salvación, salud. En otro pasaje Nietzsche utiliza la imagen de la barandilla que nos separa del abismo como objeto que en sí no nos salva pero nos crea la falsa sensación de seguridad para referirse a las personas (y por extensión, doctrinas) a las que nos atamos para sentirnos más a salvo<sup>327</sup>. Pero irrumpe el gran desprendimiento, la necesidad de desasirse de las cadenas y emprender el camino. Y ahí entra el vocabulario de la inestabilidad: terremoto, subitaneidad, desprendimiento, peligro, desconocimiento... Abandonar las ataduras implica la entrada en un reino desconocido y peligroso, no porque albergue peligros (al modo de los antiguos océanos, que se presumían repletos de monstruosidades) sino porque el hecho mismo de no saber a dónde se va, de sentir que no hay un camino trazado bajo los pies ya es peligroso y puede conducirnos a dar pasos en falso y a perdernos en un continuo ensayo y error que como mucho puede servir a otros que vengan después, pero que al que lo padece únicamente le reporta dolor<sup>328</sup>. Por eso Nietzsche habla de enfermedad en el gran desprendimiento<sup>329</sup>. Se mantiene, pues, el esquema de seguridad e inseguridad, de salud y enfermedad del que venimos hablando, solo que ahora, en coherencia con lo que está planteando, Nietzsche se ha desprendido del mundo metafísico y la inseguridad ya no viene marcada desde una instancia previa a nosotros en la que nos movemos, sino que viene de nosotros mismos y de cómo se encaran las relaciones con el mundo y con los demás. Si seguimos lo establecido y nos atenemos a aquello que desde siempre hemos hecho y creído (lo más venerado, el suelo en que se ha crecido...), estamos en terreno seguro, a salvo del peligro. Sin embargo, buscar nuestro camino nos pone a la intemperie y convierte cada paso en una aventura incierta. Por eso hay algo de irracional e impulsivo en el proceso de liberación, ya que se trata de algo no buscado, que irrumpe de forma involuntaria e inesperada, lo cual implica que en el ámbito racional y lógico hay una seguridad que sólo algo que queda más allá de sus límites puede hacernos abandonar.

Pero no debemos caer en el error de pensar que el espíritu libre es alguien que busca de manera alocada el peligro por el peligro, siendo más bien que el peligro se lo encuentra uno en el camino, constituye el camino en sí. El desprendimiento es sólo la fase inicial, el primer impulso que lleva a los espíritus libres hacia la libertad y la soledad (ya que como consecuencia del impulso liberador se acaban encontrando solos). Luego, ésta debe modelarse, «madurar y dulcificarse hasta llegar a la perfección», es decir, hacerse firme, lo que nos hace pensar en que lo que el espíritu libre ha de hacer es crear su propio espacio de seguridad a partir del nuevo camino que ha trazado partiendo de aquello de lo que ha tenido que desprenderse, o cuando menos, estar seguro dentro de la incertidumbre, asumiendo el peligro, viviendo cómodo en él, con lo cual resulta que el espíritu libre es alguien que en los términos en que nos manejamos, manifiesta

327 Ilusorio y sin embargo sólido.- *Igual que para sortear un abismo o atravesar un profundo torrente sobre una viga hace falta un pasamanos, no para apoyarse en él -pues en seguida se vendría abajo junto con nosotros – sino para suscitar en la mente una imagen de seguridad, así de jóvenes nos hacen falta personas que, sin saberlo, nos presten el servicio de ese pasamanos. [...]*  
MA §600 (OC III, pág. 259)

328 *En las estaciones de ensayo de utilidades y formas de vida nuevas se sufre tantísimo dolor en vano – que no sirve para nada: ¡ojalá sirva a otros! Que reconozcan cuán fallido fue el experimento.*  
FP II 2, 1[39] (comienzo de 1880)

329 *[...] Es a la par una enfermedad que puede destruir al hombre, esta primera erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación, de poner valores por sí mismo, esta voluntad de voluntad libre: ¡y cuánta enfermedad se manifiesta en los salvajes ensayos y rarezas con que el liberado, el desprendido, busca en adelante demostrarse a sí mismo su dominio sobre las cosas! Vagabundea con crueldad bajo una avidez insatisfecha; lo que apresa termina expiándolo con la peligrosa excitación de su orgullo; hace pedazos lo que le atrae. [...]*  
MA Vorrede §3 (OC III, pág. 71)



una robusta salud<sup>330</sup>, la cual necesita de la enfermedad para expresarse y destacarse<sup>331</sup>. En este sentido, a medida que va perfilando la idea del *Freigeist*, Nietzsche considera la audacia y la experimentación como algo característico de los espíritus libres<sup>332</sup>, dado que la libertad se demuestra saliéndose de los cauces trazados buscando el propio rumbo, algo que sólo puede hacerse desatando las cuerdas que le mantienen sujeto a cualquier realidad, dudando y aceptando que todo se someta al tribunal de la duda<sup>333</sup>.

La cultura y la moral generan un espacio común en el que saber a qué atenernos, frente a un ambiente hostil en el que las amenazas son continuas. De este modo es como surgió la necesidad de creer en una Verdad, así como toda la gama de comportamientos y costumbres, por las cuales cada particular modula sus impulsos y se subsume dentro de un colectivo más general y uniforme, en el que se encuentra un espacio de seguridad<sup>334</sup>. Por eso, todo aquel que se aparta de este ámbito de seguridad se ve abocado al sufrimiento y al desprecio de aquellos que se aferran a ella y ven como otros que antes estaban con ellos se adentran en la senda del librepensamiento, lo que ha dejado un rastro de mártires en la historia humana<sup>335</sup>. Con esto se nos insinúa que los avances se han producido gracias a los que se han arriesgado y han trazado sendas que otros menos audaces pueden seguir de forma más segura que los pioneros, lo que los hace imprescindibles para el avance de la sociedad, por más que en buena medida se los considere como una amenaza para las seguridades alcanzadas<sup>336</sup>. Así pues, si hay

330 Poniendo de manifiesto los versos de Hölderlin en *Patmos*:

«Pero donde hay peligro  
crece lo que nos salva»

331 *Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta llegar a esa enorme y desbordante seguridad y salud, que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa madura libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar [...]*

MA Vorrede §4 (OC III, págs. 71-72)

332 *[...] Con las cosas hemos de experimentar, ser unas veces malos con ellas, otras buenos, y mostrar sucesivamente justicia, pasión e indiferencia para con ellas. [...]*

M §432 (OC III, pág. 652)

333 Sentido de la verdad.- *Alabo todo escepticismo al que me es permitido responder: «¡intentémoslo!». Pero no quiero saber más nada de todas las cosas y todas las preguntas que no admiten el experimento. Éste es el límite de mi «sentido de la verdad»: porque allí la valentía ha perdido su derecho.*

FW §51 (OC III, pág. 765)

334 *[...] De igual modo se esconde el particular en la universalidad del concepto «hombre» o en la sociedad, o se amolda a príncipes, estamentos o clases, partidos, opiniones de la época o del entorno [...]. También el interés por la verdad, que en el fondo no es sino interés por la seguridad, es algo que el hombre tiene en común con el animal: uno no quiere dejarse engañar ni engañarse uno mismo, y escucha con desconfianza las insinuaciones de las propias pasiones y, ejerciendo sobre ellas vigilancia, las contiene [...]*

M §26 (OC III, pág. 504)

335 *[...] El más mínimo paso dado en el terreno del pensamiento libre, de la vida configurada personalmente es algo que siempre se ha logrado en lucha con el tormento espiritual y corporal: y no sólo los pasos hacia delante, ¡no!, el simple andar, el movimiento, el cambio han exigido innumerables mártires, a lo largo de milenios en que se han buscado sendas y puesto fundamentos, milenios en los que, por supuesto, no se suele pensar cuando se habla de ese fragmento ridículamente pequeño de la existencia humana al que se suele llamar «historia universal»; e incluso en la así llamada historia universal, que en el fondo es el barullo que se arma en torno a las últimas novedades, no hay ningún tema que sea realmente más importante que la tragedia arcaica de los mártires que pretendían remover la ciénaga.[...]*

M §18 (OC III, pág. 500)

336 *De los individuos sin ataduras, mucho más inseguros y débiles, que ensayan cosas nuevas y muy variadas, es de quienes depende el progreso: un número incontable de ellos perece sin causar efecto alguno, pero por lo general provocan una sacudida y de ese modo suscitan de vez en*

evolución e historia, es gracias a todos los que han desafiado las normas y han probado nuevas posibilidades, sometiendo a presión, introduciendo un elemento de inestabilidad dentro del círculo del que parten, aunque en un primer momento se muestran titubeantes<sup>337</sup>. Por eso, Nietzsche considera que no es conveniente vetar estos impulsos de ruptura, ya que sin ellos la humanidad se acabaría anquilosando y con la rigidez se volvería más frágil<sup>338</sup>.

Vemos como el *Freigeist* introduce el peligro en un doble nivel: individual y colectivo. En el primero porque el desprenderse de todo aquello a lo que se estaba atado es explorar *terra incognita*, y en el segundo porque en cierta medida, en este desprenderse, se atenta contra la firmeza que se cree haber alcanzado merced a un supuesto acceso a la Verdad y a las normas de comportamiento que la sociedad ha generado. Por eso, si lo que se quiere es favorecer el surgimiento de individuos libres se entraría en una situación de emergencia permanente y existencia provisional<sup>339</sup>. En ambos casos se trata de una situación que hace tambalear los fundamentos, que aporta novedad y debe ser superada, por lo que no parece que quepa otra opción que integrar dicho peligro, hacerlo propio y saber vivir con él, en el plano individual para poder seguir en la senda de la libertad y salir reforzado a cada paso<sup>340</sup>, y en el colectivo para alcanzar nuevos asideros que a la postre han de ser el trampolín para que nuevos librepensadores se lancen al abismo. Porque del abismo se trata, en el sentido etimológico de falta de fundamento, de suelo, que el término tiene en alemán, y que la filosofía ha sabido explotar: *Abgrund*. El *Freigeist* es *Abgrund*, la falta de suelo sobre el que dispersar sus pasos es lo que lo caracteriza. Por lo tanto, es in-firme, no podemos considerar que la firmeza esté entre sus rasgos. Y ya hemos visto cómo la infirmeza es algo de lo que huye el ser humano y es el motor que le mueve a fijar la mutable realidad

---

*cuando un debilitamiento en el elemento estático, introducen algo nuevo en alguna posición que se ha debilitado. Esta novedad resulta asimilada paulatinamente por la colectividad, que en conjunto permanece intacta.*

FP II 1, 12[22] (desde verano hasta...)

*[...] Las ideas son enfermedades importantes que afectan a muchas generaciones, y que acaban por curarse fisiológicamente y desaparecen – y las propias ideas no son más que la expresión que nosotros conocemos de un proceso fisiológico. Hay enfermedades individuales y supraindividuales. Hay que estudiar a los hombres en quienes surge la idea contraria o el escepticismo: en ellos hay un rasgo fisiológico nuevo, probablemente el germen de una enfermedad distinta.*

FP II 2, 11[85] (primavera-otoño de 1881)

337 *No olvidemos que la nueva pulsión es eso, nueva – débil y quebradiza aún, con frecuencia pueril y perjudicial, carente de alternativa más refinada, por lo que a veces asalta a naturalezas más vulgares y se acobarda ante las grandes: suele actuar como una enfermedad, es acerba, amarga – no es, pues, de extrañar que se describa mal, puesto que en sus frutos no se sabe reconocer el árbol y se compara esa nueva planta en su forma más temprana con las ya conocidas y sus efectos: y, claro, así se dice que es un arbusto venenoso.*

FP II 2, 15[18] (otoño de 1881)

338 *[...] No se debe seguir sacrificando a los disidentes, que tan a menudo son los que tienen inventiva y fecundidad; no puede seguir siendo infame el disentir de la moral, sea de hecho o de pensamiento; hay que hacer ensayos y más ensayos con nuevas formas de vida y de sociedad; [...]* M §164 (OC III, pág. 576)

339 *[...] Si se quiere que los particulares sean más fuertes, la sociedad entonces tendrá que permanecer en situación de emergencia y habrá que esperar grandes cambios: llevar siempre una existencia provisional.*

FP II 2, 10[D60] (primavera de 1880-primavera de 1881)

340 *[...] considerar como para la gran naturaleza todo debe resolverse en salud y ganancia, por duras que sean las escuelas por las que haya que pasar: cómo se alimenta de veneno y así se vuelve sano y fuerte, cómo cada peligro le ha hecho más valiente, cada victoria, más prudente.*

FP II 1, 12[32] (desde verano hasta...)

y a darle la espalda a la abismosidad, por lo que es lógico pensar que toda muestra de infirmeza en el seno de la cultura ha de ser por fuerza visto como una amenaza y un peligro, por más que en última instancia suponga el banco de pruebas sobre el que se ha de poner en juego la seguridad alcanzada, que hará que se manifieste el verdadero grado de salud que se posee. El *Freigeist* ha alcanzado un grado tal de desprendimiento que se ha apartado también de esta necesidad de seguridad y la desprecia, no la tiene en cuenta (y por lo tanto renuncia a que su carácter excepcional se convierta en una regla<sup>341</sup>), por eso no le tiene miedo al riesgo que su posición implica. En el aforismo 347 del libro quinto de *La gaya ciencia* nos deja muy claras algunas de estas ideas:

La cantidad de *creencia* que necesita alguien para prosperar, la cantidad de elementos «fijos» que no quiere que se sacudan porque se sostiene en ellos, - constituye una medida de su fuerza (o, dicho con más claridad, de su debilidad). [...] sería pensable un placer y una fuerza de autodeterminación, una *libertad* de la voluntad en la que un espíritu se despida de toda creencia, de todo deseo de certeza, ejercitado como está en saber mantenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y en bailar hasta al borde de los abismos. Un espíritu tal sería el *espíritu libre par excellence*.<sup>342</sup>

La cuestión en juego es la necesidad de fijación, de creencias firmes<sup>343</sup>, y la capacidad de convivir con la falta de firmeza. En ello residiría la diferencia entre la gente común y los espíritus libres. Mientras que los primeros viven aferrados (atados) a las seguridades que la historia ha ido construyendo (las cuales no son más que autoengaños que facilitan la vida), los segundos no se arredran ante los peligros que se les cruzan, y saben que caminan sobre la nada. Desde el lado del que pisa suelo firme, el funambulista que atraviesa el abismo puede pasar por un inconsciente, un temerario irresponsable que puede llegar a darle vértigo en sus equilibrios (y esta sensación vertiginosa del que está seguro es algo muy incómodo). El funambulista, en cambio, se siente más seguro que el espectador, y encuentra en ello una voluptuosidad que le otorga ligereza y le lleva a sentirse bailarín, combinando la inseguridad con una fuerza de la cual Nietzsche se pregunta por su origen<sup>344</sup>.

Aunque Nietzsche apuesta por el *Freigeist*, no parece que éste sea un objetivo para todo el mundo<sup>345</sup>, ya que choca con la necesidad de seguridad y la costumbre que esta genera, algo que muy pocos estarían dispuestos a desafiar. De hecho, si tenemos en cuenta lo dicho sobre la dimensión repentina del gran desprendimiento que pone en marcha al espíritu libre, se trata de una casualidad que alcanza a unos pocos, y además cabe pensar que muchos de los que lleguen a ese punto sucumben y no adoptan la senda

341 [...] Nosotros, en cambio, somos la excepción y el peligro – ¡tenemos eternamente necesidad de defensa!- Ahora bien, se puede decir realmente algo en favor de la excepción, suponiendo que no quiera convertirse nunca en regla.

FW §76 (OC III, pág. 774)

342 OC III, págs. 863-864

343 Es una gran ventaja la de reconocer algo como firme.

FP II 1, 6[4] (¿verano de 1875?)

344 Esprit fort.- Comparado con aquel que tiene de su parte la tradición y para actuar no necesita razones, el espíritu libre es siempre débil, sobre todo en las acciones; conoce demasiados motivos y puntos de vista, y tiene por tanto la mano insegura y torpe. ¿Qué medios hay para volverlo proporcionalmente fuerte, para que al menos pueda afirmarse y no perecer inútilmente? ¿Cómo nace el espíritu libre (esprit fort)? [...] ¿de dónde proviene la fuerza, la energía inflexible, la resistencia con la que el individuo, contraponiéndose a la tradición, intenta adquirir un conocimiento completamente individual del mundo?.

MA §230 (OC III. Pág. 172)

345 Cuando todo el mundo se convierte en espíritu libre, el fundamento se debilita: una cultura así acaba por desmoronarse o se desvanece como el rocío y la niebla.

FP II 1,17[91] (verano de 1876)

del *Freigeist*. En cualquier caso, el espíritu libre es una figura incómoda y rara para el grupo en que aparece, y en ello vemos la continuidad respecto a los primeros compases del pensamiento nietzscheano, ya que el espíritu libre alberga una gran semejanza con la figura del filósofo de la época trágica y los aspectos que Nietzsche destacó de él. Ambos exploran nuevos caminos, y los dos representan una amenaza para las seguridades alcanzadas en el seno de sus sociedades, por lo que podemos concluir que el espíritu libre supondría la encarnación en el tiempo de Nietzsche de lo que los antiguos filósofos fueron para su época. Y ambos parecen necesarios para el progreso de la sociedad y su capacidad para absorber lo ajeno y por lo tanto peligroso, evitando así una rigidez excesiva que la volvería demasiado quebradiza<sup>346</sup>. A este respecto, Nietzsche considera a este tipo de personajes (y en cierto momento, cree que Wagner es uno de ellos) como entidades astringentes, ya que son capaces de unir y recoger tendencias en apariencia muy distintas (para lo ya establecido), tendiendo puentes y salvando abismos que antes parecían insalvables<sup>347</sup>, además de portadores de nuevos Evangelios para la humanidad<sup>348</sup>. Al final, a pesar de seguir impulsos e intereses contrarios, sociedad y espíritu libre se necesitan y se retroalimentan, en una simbiosis de la que ambos salen beneficiados, aunque de entrada parezcan irreconciliables.

No obstante ambas figuras (el filósofo trágico y el *Freigeist*) sean en buena medida equiparables, sí que existen algunas diferencias importantes. Por un lado, está la recepción que de ellos se tiene. Ya hemos visto como al filósofo preplatónico se le otorgaba un cierto reconocimiento a pesar de su carácter tan distinto a lo habitual, lo cual no ocurre en la época de Nietzsche, que considera que la vida moderna, tan metida en su frenesí, es incapaz de detenerse en los pormenores que el *Freigeist* pone sobre la mesa, y por lo tanto se lo desprecia y se lo ve como una figura desequilibrante, sobre todo desde los estamentos dedicados a la cultura (los filisteos)<sup>349</sup>, lo cual le condena a la soledad. Por otro lado, están los referentes que escoge Nietzsche a la hora de

346 *De las pasiones nacen las opiniones; y la pereza del espíritu hace que se petrifiquen en convicciones. Pero quien se siente un espíritu libre, incansablemente vital, puede impedir mediante un cambio continuo esta petrificación; [...]*

MA §637 (OC III, pág. 270)

347 *[...] De manera que ahora se ha hecho necesaria una serie de Antialejandros, que tengan la enorme fuerza de recopilar y unir, de hilvanar los hilos más distantes y preservar el tejido del desgarramiento. No han de cortar el nudo gordiano de la cultura griega, de modo que sus cabos vuelen en todas direcciones, sino que han de atarlo, tras haber estado deshecho – ésa es ahora la tarea. En Wagner reconozco a uno de esos antialejandros. Tiene, hablando médicamente, algo de astringente, reúne y enlaza lo que estaba aislado, debilitado y abandonado [...]*

FP II 1, 11 [22] (verano de 1875)

348 *[...] Darse cuenta de todo ello puede ser muy doloroso, pero habrá una consolación: estos padecimientos son los dolores del parto. La mariposa quiere romper su involucro, lo araña y lo rasga: entonces se ve deslumbrada y turbada por la luz desconocida, el reino de la libertad. En las personas capaces de esta tristeza -¡qué pocos serán!- se está llevando a cabo este primer experimento: que la humanidad pueda transformarse de humanidad moral en humanidad sabia. El sol de un nuevo evangelio arroja sus primeros rayos sobre la cima más alta del alma de esos individuos: allí las nieblas se vuelven más densas que nunca, y se juntan el esplendor más claro con el ocaso más oscuro. [...]*

MA §107 (OC III, pág. 121)

349 *[...] En la monstruosa aceleración de la vida, el espíritu y la vista son habituados a una visión y a un juicio parciales o falsos, y todos se parecen a esos viajeros que sólo conocen los países y los pueblos desde el tren. Una actitud independiente y prudente se considera casi una demencia, el espíritu libre es difamado, especialmente por los estudiosos, que, en su arte de considerar las cosas, ven disminuir la exactitud y diligencia de hormigas, y con ganas lo dejarían apartado en un rincón de la ciencia: pero el espíritu libre tiene la misión muy diferente y superior de mandar, desde su posición apartada, a todo el frente de los científicos y estudiosos para indicarles los caminos y las metas de la cultura. [...]*

MA §282 (OC III, pág. 193-194)

quintaesenciarlas. Si bajo la cosmovisión trágica los ejemplos a seguir eran un Empédocles o un Heráclito (y en general, todos los filósofos preplatónicos, incluyendo a Sócrates), ahora se trata los moralistas franceses de los siglos XVII y XVIII (con Voltaire a la cabeza, pero también Pascal, La Rochefoucauld o La Bruyère) aquellos que centran su atención y sus comentarios. Este cambio responde al viraje que han sufrido sus intereses, con anterioridad centrados en una visión más global del mundo en la que destacaba una metafísica dominada por lo dionisiaco, y ahora más volcada en estudiar los fenómenos morales y culturales<sup>350</sup>, en la medida en que son formas a través de las cuales el ser humano se inserta en una naturaleza hostil que le lleva a crearse una segunda naturaleza más confortable. Si antes la realidad metafísica era fundamental, en la fase que nos ocupa pasa a un segundo plano e incluso es rechazada con virulencia junto con algunos presupuestos que habían sido muy importantes como el papel del arte (ya que, en gran medida, la dimensión metafísica y el rol del artista era algo que le ligaba a Schopenhauer y Wagner, de quienes estaba tomando distancia), dejando paso a una visión más intramundana. Sin embargo, el esquema general entre una realidad humana que se ha de desenvolver en un escenario nada propicio sobre el que hay que asentar la propia seguridad y sortear sus golpes se mantiene. Este giro es muy llamativo, ya que a pesar de que este esquema general se mantiene intacto, la importancia que le había dado a lo que ahora rechaza hace que merezca la pena dedicarle alguna atención, ya que en los textos en los que da de lado a la metafísica también hace algunas consideraciones que nos han de interesar.

---

350 Cabe señalar la influencia que por esta época ejerció sobre Nietzsche y sus intereses intelectuales su amigo Paul Rée (1849-1901) y su estudio de la moral. En sus obras *El origen de los sentimientos morales* y *La génesis de la conciencia moral* establece un acercamiento científico a la moral, en busca de los fenómenos empíricos humanos que están en su origen, para poderle dar una explicación. Si a ello añadimos la lectura que realizó de los moralistas franceses del XVII, se comprende que la moral y sus orígenes estén entre los principales intereses de esta fase de su pensamiento. Además, el distanciamiento respecto a Wagner y todo lo que él acarrea (schopenhauerismo, en buena medida), hicieron que se refugiara de todo lo metafísico en estas cuestiones morales.

## 2.-Crítica de la metafísica

Que Nietzsche estaba buscando su propio camino es algo que desde los inicios de su carrera dejó bastante claro. Ya su primer discurso como profesor en Basilea anunciaba su afán de hacer algo distinto, que se confirmó con *El nacimiento de la tragedia* y su formato (sin notas ni aparato crítico) poco académico. Las *Consideraciones intempestivas* suponen un paso más en la senda hacia su propio pensamiento. De alguna manera, existía en él una pulsión que le llevaba a cuestionar todo lo que se encontraba establecido, de mirarlo con lupa y pasarle sus propios filtros<sup>351</sup>, como hemos visto que corresponde a la figura del filósofo preplatónico y al *Freigeist*. De hecho, en esta época alumbra una imagen muy gráfica de cuál cree que ha de ser su labor y la de sus obras: la de la reja del arado. En efecto, planeó llamar así a lo que luego fue *Humano, demasiado humano*, y es una imagen que aparece en numerosos aforismos y fragmentos póstumos del período que nos ocupa. Con ella, pretende dar cuenta de la actividad que consideró que estaba llamado a realizar, la cual consistía en remover la tierra, oxigenarla y retirar las piedras que pudieran estorbar la cosecha<sup>352</sup>. En la cuestión que nos ocupa, la idea de remover el suelo es muy sugerente, ya que incide sobre la concepción de un suelo firme sobre el que poder circular con seguridad. Ciertamente, tras arar, la tierra queda blanda y desmenuzada, y se hace difícil caminar por ella, pero es la única manera de poder sembrar y recolectar una buena cosecha, lo cual nos hace pensar que lo que Nietzsche tenía en mente no era sólo socavar fundamentos y cuestionar verdades como objetivo último, sino que esto era un medio para facilitar la llegada de nuevas verdades, en un movimiento similar al que realizó Descartes con su duda metódica. No es casual que junto a la dedicatoria a Voltaire, encabezara *Humano, demasiado humano*, la primera obra en la que realiza esta tarea desbrozadora y desmitificadora, con una cita cartesiana, precisamente aquella en la que expresa su voluntad de atenerse a su razón y de seguir el camino de la verdad<sup>353</sup>.

En definitiva, lo que planteamos es que la humanidad, con el arte, la religión y la cultura en su sentido más amplio, alcanza una cierta seguridad en medio de un mundo muy hostil. Se construye un refugio en el que estar a salvo, hasta el punto que se llega a olvidar de la hostilidad que le rodea, quedando, sin saberlo, más a su merced. El piso firme es un engaño, útil en cierta medida, pero engaño al fin y al cabo (el gran peligro que encierra cualquier mentira está en el descubrimiento de su naturaleza mentirosa)<sup>354</sup>. Por eso Nietzsche aspira a removerlo, a cavar y extraer malas raíces y rocas enterradas que puedan entorpecer un crecimiento vigoroso y firme.

Pero si hemos dicho que desde el principio había manifestado una tendencia a labrarse un camino personal, no podemos obviar el hecho de que en los primeros compases de esta senda se mantuvo atado al credo schopenhaueriano y wagneriano. Aunque manifestó sus matices y se discute su grado de adhesión, resulta indudable que

351 *Nuestra tarea consiste en depurar la cultura, proporcionarles luz y aire a las nuevas tendencias en la confianza de que, una vez hayan sido superadas las oposiciones, habrá mucha más fuerza.* FP II 2, 1[34] (comienzo de 1880)

352 De hecho, ideas que habrán de aparecer y ser comentadas más adelante, tales como el eterno retorno, la transvaloración de todos los valores o el superhombre, pueden ser tomadas como el fruto de la siembra que estaba realizando en este período, como el lado afirmativo y propositivo de la negación y ruptura que estaba poniendo ahora en marcha.

353 *[...] por mi parte, nada me pareció mejor que atenerme firmemente a mi propósito, es decir: emplear todo el tiempo de la vida en desarrollar mi razón y en seguir los rastros de la verdad, tal y como me había propuesto. [...]*

Cita del *Discurso del método* tomada del inicio de MA, según aparece en OC III, pág. 69.

354 Campioni (*Sulla strada di Nietzsche*, pág. 125) subraya el hecho de que a partir de *Humano, demasiado humano* se afirma más el devenir y se condena el Ser como un refugio de la debilidad incapaz de afrontar dicho mundo en devenir.

él mismo fue consciente de la contradicción que representaba su voluntad de independencia junto a su filiación wagneriana, lo cual le llevó, al comprobar la deriva de Wagner y su círculo hacia el culto a la personalidad del músico y el cristianismo, a romper con él<sup>355</sup>. Sea como fuere, el elemento fundamental de la doctrina de Schopenhauer, que tanto Wagner como Nietzsche acogieron en su pensamiento, es el fuerte carácter metafísico que la impregna. Por lo tanto, la forma más clara de manifestar su ruptura, era negando cualquier posibilidad metafísica, acusándola de ficción encubridora de la realidad<sup>356</sup>, aunque reconoce que es gracias a Schopenhauer que ha podido llegar a cuestionársela<sup>357</sup>. Y junto a la metafísica, muy relacionada con ella, también va a atacar una instancia que había sido fundamental en las primeras fases del pensamiento nietzscheano: el arte.

La tarea crítica con la metafísica está presente desde los primeros compases de *Humano, demasiado humano*<sup>358</sup>, y es uno de los rasgos que han de caracterizar el pensamiento nietzscheano de ahí en adelante. De hecho, va a ser uno de los ejes sobre los que girará toda su producción futura. Cuando Nietzsche habla de metafísica, y nosotros también, no se está refiriendo a una parte de una disciplina académica o intelectual, sino a toda la configuración de una época de la humanidad que tiene en sus fundamentos el esquema de una separación de dos mundos, uno de los cuales es superior al otro y más verdadero, con lo cual se convierte en el anhelo y objeto de todos los deseos desde el otro, que es el mundo físico que habitamos. Con el cuestionamiento de la metafísica, Nietzsche apunta a la superación de esta época y a la inauguración de una nueva era no metafísica<sup>359</sup> o más allá de ella<sup>360</sup>.

355 Aunque cabe señalar que el distanciamiento fue mutuo y los dos se dieron razones para dejar de relacionarse con el otro. Si a Nietzsche le desagradó el ambiente de la inauguración del teatro de Bayreuth, a Wagner le repugnó el contenido de *Humano, demasiado humano*, en buena medida porque ya contenía la ruptura con todo lo que el propio Wagner representaba. Así pues, fue Nietzsche el que dio los primeros pasos, si bien éstos fueron motivados por la constatación por su parte de que era Wagner el que se estaba desviando.

356 *A los lectores de mis escritos precedentes quiero manifestar de forma expresa que he abandonado los puntos de vista metafísico-artísticos que en esencia dominaban en ellos: son agradables, pero insostenibles. Quien se permite hablar en público en fecha temprana, por lo habitual se ve obligado al poco tiempo a contradecirse públicamente.*  
FP II 23 [159] (finales de 1876-verano de 1877)

357 *El hombre schopenhaueriano me abocó al escepticismo frente a todo lo venerado, altamente estimado y defendido hasta ahora (también frente a los griegos, Schopenhauer, Wagner), el genio, el santo – pesimismo del conocimiento. Por este desvío llegué a la cima, con los aires más frescos. [...]*  
FP II 1, 27[80] (primavera-verano de 1878)

358 De hecho, la primera parte de *Humano, demasiado humano*, titulada *De las primeras y últimas cosas*, tiene como objeto esta crítica a la metafísica.

359 Así lo afirma Juan Luis Verma en *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (págs. 15-16):  
[...] *Para Nietzsche la metafísica es la esencia de lo que se ha llamado filosofía, es lo que distingue a todo el proyecto de pensamiento que define a nuestra cultura. En tal medida, la reflexión fundamental de Nietzsche es una reflexión crítica sobre la totalidad del pensamiento occidental. La naturaleza metafísica que según él caracteriza el pensamiento filosófico se basa en la instauración de una dualidad, por la que lo que aparece en cada caso está determinado por una instancia trascendental que constituye el «ser verdadero». Metafísica es, pues, la posición de un mundo verdadero, caracterizado por la presencia sin límites, es decir, por una extensión absoluta en el tiempo. Contra esta concepción ontológica que domina todo el pensamiento occidental, contra una noción de verdad caracterizada como representación de un mundo verdadero existente en sí y determinado por su pura presencia en un continuo temporal se dirige el ataque de Nietzsche. [...]*

360 Intento fallido según Heidegger, que vio en este afán el cumplimiento de la metafísica, su culminación y cierre (pero desde dentro de ella y no rebasándola, como pretendía Nietzsche).

Con este desenmascaramiento de la metafísica, Nietzsche pretende dejar a la vista la realidad, oculta por ese “más allá” que no era más que un velo que la cubría y que mantenía oculto el verdadero origen del mundo humano (ya que en última instancia es al mundo humano, de la cultura, la moral y la religión, hacia el que se dirige la metafísica), que le otorgaba una dignidad y altura que no tenía, haciendo depender de él nuestra salvación<sup>361</sup>. Una de las funciones y tareas del pensamiento metafísico, que la convierten en necesaria para muchos (lo cual es algo sintomático<sup>362</sup>), consiste en el intento de neutralizar la contradicción aparente que hay en el hecho de que muchos fenómenos (como la razón, el altruismo...) tengan su origen en sus contrarios<sup>363</sup>. La dificultad surge de la necesidad de ocultar un origen incómodo y difícil de manejar desde las dinámicas internas de los fenómenos en estudio (es decir, que la razón se fundamente en lo irracional, o que la moral tenga un punto de partida inmoral, siempre ya desde las posiciones racionales y morales alcanzadas). De este modo, se genera la ambigüedad e indecidibilidad de la que se intenta huir, pero que como vemos acaba apareciendo siempre. Hace falta algo más seguro, sobre todo cuando se trata de los fundamentos sobre los que se levanta una cultura, y la metafísica, mediante el principio de no contradicción y sus grandes conceptos que operan tras la realidad, nos mantiene a salvo de la infirmez que la incertidumbre trae consigo, aunque lo que en realidad hace es oscurecer y corromper la naturaleza<sup>364</sup>.

Los grandes conceptos de la metafísica son fruto del lenguaje y tienen su misma función<sup>365</sup>. Gracias a las palabras y sus conceptos logramos en el pasado manejarnos y entendernos mejor en un mundo que era de una riqueza tan exuberante que hacía imposible el afrontarlo. Al principio las palabras englobaron las cosas, eran un simple denominador y se referían directamente a la cosa, pero acabaron sustituyéndolas y siendo más importantes<sup>366</sup>. Además, los conceptos se fueron haciendo más complejos,

361 *Cuanto más comprendemos cómo se han originado nuestros valores, tanto más disminuye su valor y se presenta la necesidad de tener valoraciones nuevas. El estudio de la primera y la última pregunta, p. ej., pierde su importancia abrumadora cuando vemos a través de qué errores hemos hecho que de él dependan nuestra salud actual y nuestra salvación eterna.*  
FP II 2, 4[292] (verano de 1880)

362 Tal y como señala Remedios Ávila en *Identidad y tragedia* (págs. 168-171)

363 *Química de los conceptos y los sentimientos.- Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de preguntar de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la «cosa en sí». [...]*

MA §1 (OC III, pág. 75)

364 *Explicaciones profundas.- Quien «explica» la posición de un autor «de manera más profunda» de como se había entendido no ha aclarado al autor sino que lo ha oscurecido. Así hacen nuestros metafísicos con el texto de la naturaleza; o incluso peor. Pues para colocar sus explicaciones profundas, a menudo arreglan el texto para este fin: es decir, lo corrompen. [...]*

WS §17 (OC III, pág. 379)

365 Las ideas que Nietzsche expresa en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, si bien son algo anteriores a la fase que nos ocupa y coinciden en muchas cosas con el espíritu general de la visión dionisiaca del mundo (por lo que las hemos comentado en la primera parte), contienen indicios que ya apuntan a la ruptura que estamos comentando ahora, lo que nos permite tomarlas también para completar nuestra interpretación.

366 *¡Sólo como creadores!.- Hay algo que me ha costado y me sigue costando siempre el mayor esfuerzo: comprender que es indeciblemente más importante cómo se llaman las cosas que lo que ellas son. La fama, el nombre y el aspecto, el prestigio, el peso y la medida usual de una cosa – en el origen en la mayor parte de los casos un error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como un vestido y ajenos por completo a su esencia e incluso a su piel – ha ido*



llegando a términos como Ser, Dios, Yo, Bien... sobre los que la metafísica tuvo mucho que decir. Tratándose en el fondo de la soportabilidad del mundo, está claro que no podía haber fisuras en los términos metafísicos, los cuales sustituyeron y velaron una realidad mucho menos segura que ellos<sup>367</sup>. Nietzsche cree llegado el momento de iniciar un estudio profundo de las más sublimes concepciones, tras las cuales no se esconderían dualidades ni contrarios, los cuales serían fruto de la propia metafísica que habría polarizado comportamientos y realidades<sup>368</sup>. De nuevo nos encontramos con un remedio a un problema que la misma instancia plantea, y tan sólo desde fuera de ella se puede salir de este círculo, en el que las palabras acaban resultando un estorbo para la claridad<sup>369</sup>. La salida la propone Nietzsche usando la ciencia natural como modelo, no tanto porque proporcione un conocimiento verdadero, sino porque posee un método (una *techné*, como apunta Babette Babich<sup>370</sup>) riguroso de aproximación al objeto de sus estudios, porque sus respuestas no son ajenas a esa realidad que estudian (aunque se podría acusar a la ciencia de lo mismo que acusamos a la metafísica y al lenguaje: que ella crea el problema y la solución), y también porque es más flexible respecto a la verdad que la postulación de un mundo metafísico que pretende explicarlo todo pero que en el fondo no da cuenta de sí mismo. En definitiva, el grado de clausura en la ciencia es mucho menor, lo cual hace que se puedan ir cambiando las teorías según los nuevos descubrimientos<sup>371</sup>. Por eso Nietzsche plantea una «química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad»<sup>372</sup> que le conduzca a descubrir lo que hay detrás de los grandes

*paulatinamente, por la fuerza de la creencia que se le presta y por su crecimiento de generación en generación, como echando raíces e injertándose en la cosa y convirtiéndose en su cuerpo mismo [...]*

FW §58 (OC III, págs. 768-769)

367 El lenguaje como presunta ciencia.- *El significado del lenguaje en la evolución de la cultura reside en que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan sólido como para poder, apoyándose en él, sacar de quicio el resto del mundo y adueñarse de él. En tanto que el hombre ha creído en los conceptos y los nombres de las cosas como aeternae veritates a lo largo de extensos periodos de tiempo, ha adquirido ese orgullo con el que se ha elevado por encima del animal: pensaba que en el lenguaje poseía realmente el conocimiento del mundo. [...]*

MA §11 (OC III, pág. 79)

368 [...] *no existen opuestos, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de razonamiento: según su explicación, no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación completamente desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia. [...]*

*Ídem.*

369 ¡Las palabras se nos atraviesan en el camino! - *Los primeros hombres cada vez que aplicaban una palabra a algo creían haber hecho un descubrimiento. ¡Qué distintas eran las cosas en realidad! - Lo que habían hecho era palpar un problema e imaginarse que lo habían resuelto, creando así un estorbo para resolverlo. -Ahora cada vez que hay algo que conocer tropezamos con palabras eternizadas duras como la piedra, y antes que se rompa una palabra se nos romperá una pierna.*

M §47 (OC III, pág. 515)

370 En el artículo "*Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma*". *La crítica de Nietzsche a la razón científica.* (Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, num. 8, 2008, págs. 13-52)

371 Manuel Barrios Casares, en su artículo *Enfermedad del intelecto y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche* (págs. 50-51), señala que este es un punto importante en el interés que Nietzsche mostró por la ciencia (que incluso ha llevado, pensamos que de forma errónea, a algunos autores a hablar de un supuesto período positivista), al ser ésta «susceptible de volverse sobre sí y revisar críticamente sus propios supuestos», aunque, como veremos, comparte con la religión la pulsión hacia el blindaje, si bien este se dirige en otra dirección.

372 MA §1 (OC III, pág. 75)

conceptos e ideas, aún asumiendo el riesgo de que en realidad alberguen motivos poco edificantes<sup>373</sup> que puedan llevarnos a renegar de ellas (introduciendo, pues, un nuevo elemento de incertidumbre e infirmez).

Con este nuevo enfoque, Nietzsche considera que la atención ha de dirigirse hacia los pequeños e insignificantes fenómenos, los cuales se pueden estudiar de una forma más rigurosa, y dejar de centrarse en los grandes asuntos a los que los metafísicos y artistas habían dedicado sus esfuerzos, lo cual había acabado conduciendo a un desprecio de lo más cercano<sup>374</sup>. Si tenemos en cuenta el papel que el arte desempeñaba en sus primeras obras (a saber, el de redimir el horror del abismo dionisiaco en belleza apolínea, salvando así al ser humano del desánimo y permitiendo que quiera seguir viviendo), tan en contacto con la realidad metafísica (que en su creación de formas, era artística), no ha de llamarnos la atención que se caiga del pedestal junto a ella. En resumidas cuentas, lo que Nietzsche plantea es un giro desde las Grandes Realidades a la simple realidad, en la cual el investigador ha de buscar el origen de los conceptos grandilocuentes y de los otros mundos. Este giro lo expresa en *El caminante y su sombra* (incluido en la segunda parte de *Humano, demasiado humano*) diciendo que «tenemos que convertirnos en *buenos vecinos de las cosas más cercanas* y dejar de apartar la mirada de ellas tan despectivamente como hasta ahora»<sup>375</sup>, ya que intuye que en ellas se encuentra también lo humano de alguna manera<sup>376</sup>. En el caso del ser humano, este estar cerca de las cosas supone prestar más atención a lo corporal, algo que debería abrirnos a nuevas y distintas formas de conocimiento y moralidad<sup>377</sup>.

Si como hemos visto con anterioridad el lenguaje y la simplificación que lleva a cabo es el origen de los grandes conceptos (sobre la base de una utilidad para la conformación de grupos sociales orientados a la supervivencia), el motivo de que éstos se hayan constituido en otro mundo –en sentido estricto, en una metafísica– hay que buscarlo en el sueño, que en el pasado nos indujo a creer en un segundo mundo tan real como el de la vigilia<sup>378</sup>. Deslindados los mundos, es fácil que, dado que el mundo vigil esconde numerosos peligros y resulta difícil de manejar, a uno de ellos se le adjudiquen las características de los conceptos que el lenguaje ha introducido en el raciocinio: inmutabilidad, eternidad... El siguiente paso consistiría en hacer del mundo real una copia imperfecta de aquél, haciendo que nuestra mirada se dirija a él con el fin de aliviar las penas que las imperfecciones de nuestro mundo genera en nosotros. Así pues, la creencia metafísica tendría su origen en errores de comprensión de algunos fenómenos, sumados al desagrado que el mundo provoca en el ser humano, que tendería a buscar

373 *Queda aún cierto modo de considerar las cosas: comprender cómo los mayores productos del espíritu poseen un trasfondo terrible y malvado; [...]*

FP II 1, 3[17] (Marzo de 1875)

374 Estimación de las verdades inaparentes.- *El distintivo de una cultura superior es estimar de manera más alta las verdades pequeñas e inaparentes, descubiertas con un método riguroso, frente a los errores bienhechores y deslumbrantes que proceden de épocas y hombres metafísicos y artísticos. [...]*

MA §3 (OC III, pág. 76)

375 WS §16 (OC III, pág. 379).

376 «Conócete a ti mismo» es todo lo que hay que saber.- *Sólo cuando acabe de conocer las cosas se habrá conocido el hombre a sí mismo. Pues las cosas sólo son los límites de lo humano.*

M §48 (OC III, pág. 515)

377 *Tomar al pie de la letra lo pequeño, lo más cercano y potenciar al hombre en lo corporal – ver qué tipo de ética le crece entonces – ¡esperar! Las necesidades éticas ¡hemos de adecuarlas al cuerpo! – ¡Salvo los atletas!*

FP II 2, 7[155] (finales de 1880)

378 Mala comprensión del sueño.- *En las épocas de cultura tosca y primitiva el hombre creía conocer en el sueño un segundo mundo real; aquí está el origen de toda metafísica. [...]*

MA §5 (OC III, pág. 77)

fórmulas con las que minimizarlo, siendo una de ellas la postulación de otro mundo más perfecto y por lo tanto más deseable que el nuestro. Pero todo ello no es más que una ficción que puede resultar útil por un tiempo y aliviar o enmascarar nuestro sufrimiento, transformando el frágil suelo de la vida en algo más firme, pero en definitiva no haría otra cosa que colocar un peso más sobre la vida, al otorgarle una valoración negativa que en sí, en términos absolutos, no tiene porqué tener.

En cualquier caso, la cuestión metafísica es a los ojos de Nietzsche indiferente, ya que el carácter totalmente otro de ese mundo, lo convertiría en algo tan ajeno que no habría de importarnos demasiado<sup>379</sup>. Además, si tenemos en cuenta su afán de realizar una “descomposición química” de los fenómenos y conceptos más trascendentes con el fin de desenmascarar lo que en realidad hay tras ellos, la necesidad de apelar a instancias metafísicas habría de resultar desterrada del futuro, con lo cual quedaría reducida a un residuo del pasado que sólo interesaría a algunos estudiosos<sup>380</sup>.

En un rasgo que podría asimilar a Nietzsche al positivismo de su tiempo, considera que la metafísica es cosa de sociedades primitivas, una especie de pecado de juventud de la humanidad, que con el tiempo y la experiencia habría de verse superado, y se pregunta si no habría llegado ese momento de la superación<sup>381</sup>. Es más, podría considerarse que él se está postulando como el punto de inflexión a partir del cual se realizaría el abandono de la metafísica. Pero este movimiento no ocurriría sólo a nivel de la humanidad, sino que cada humano en particular también lo reproduciría, y así en la juventud se tiende con más facilidad a otorgar credibilidad a las hipótesis metafísicas, porque aligeran el mundo y al mismo tiempo le dan un color distinto<sup>382</sup>. Igualmente, si la humanidad alcanza un grado de madurez y conocimiento que le permite dejar atrás la metafísica, al humano particular le pasa lo mismo: que llega el día en que descubre que puede alcanzar los mismos resultados por otras vías<sup>383</sup>. Con ello, lo que Nietzsche nos está diciendo es que tanto la ciencia como la metafísica, en el fondo tienen la misma

379 [...] Aunque la existencia de un mundo así fuese bien demostrada, lo que es bien cierto es que su conocimiento sería el conocimiento más indiferente de todos: más indiferente aún de lo que podría ser para el navegante, en el peligro de la tormenta, el conocimiento del análisis químico del agua. [...]

MA §9 (OC III, págs. 78-79)

380 Inocuidad de la metafísica en el futuro.- Una vez que religión, arte y moral sean descritas en su origen de manera tal que puedan ser explicadas perfectamente sin recurrir, al principio o a lo largo de este proceso, a la suposición de injerencias metafísicas, cesará ese fortísimo interés por el problema teórico de la «cosa en sí» y la «apariciencia». [...]

MA §10 (OC III, pág. 79)

381 [...] ¿Los impulsos buenos y útiles, los hábitos del alma noble se han vuelto tan seguros y generales que ya no hace falta apoyarse en la metafísica y en los errores de la religión, no hace falta dureza y violencia para crear sólidos vínculos entre hombre y hombre, pueblo y pueblo? - Para responder a esta pregunta ya no tenemos la ayuda de la señal de un dios: tiene que decidir nuestro discernimiento. [...]

MA §245 (OC III, pág. 178)

382 Explicaciones metafísicas.- El hombre joven aprecia las explicaciones metafísicas porque, en las cosas que encontraba desagradables o despreciables, le muestran algo sumamente significativo: y si está insatisfecho consigo mismo, este sentimiento se alivia cuando en lo que tanto condena reconoce el íntimo enigma o la íntima miseria del mundo. Sentirse más irresponsable y al mismo tiempo encontrar más interesantes las cosas – éste es para él el doble beneficio que debe agradecer a la metafísica. [...]

MA §17 (OC III, pág. 83)

383 [...] Por supuesto, más tarde se volverá desconfiado frente a todo tipo de explicación metafísica, entonces quizá se dé cuenta que esos efectos pueden alcanzarse igual de bien y de manera más científica por otros caminos: que las explicaciones físicas e históricas originan al menos en igual medida ese sentimiento de irresponsabilidad, y que con ello se inflama aún más el interés por la vida y sus problemas.

Ídem.

utilidad, a saber: aligerarnos el peso del mundo y otorgarle un valor que de otro modo no tendría. Por eso no se puede considerar a Nietzsche positivista<sup>384</sup>, porque aunque ahora se decante por la ciencia y la considere superior, no lo es porque nos acerque a la Verdad (es más, el creer en que hay una verdad del mundo que la ciencia nos permite conocer ya tiene algo de metafísica), sino que más bien es porque al menos ella no propone otros mundos y da más valor a las cuestiones más cotidianas.

Pero aunque todo lo dicho implique un dejar atrás la metafísica, Nietzsche es bien consciente de que no se trata de un simple dar de lado y no volver jamás a caer en ella, sino que advierte de que habrá que volver a visitarla, si bien ya desde la perspectiva de haberla superado. Porque en definitiva, la humanidad ha recibido algún sustento de ella, y no cabe abandonarla sin más, sino que hay que estudiarla desde la nueva posición alcanzada, al igual que se estudian las viejas religiones y mitologías en las que ya nadie cree desde esa no creencia y desde los dogmas de las religiones que las han ido sustituyendo<sup>385</sup>, puesto que son pasos que se han dado para llegar a donde se está, y renegar de ellos sería negarse en buena medida<sup>386</sup>. Con ello, Nietzsche completa un círculo que le lleva desde la adhesión y sometimiento a la metafísica, al rechazo total (el gran desprendimiento) para luego acabar recuperándola de nuevo pero ya bajo otras premisas. En esta recuperación podemos considerar que hay un rasgo de salud superior (en los términos de salvación en que nos movemos), ya que con ello se muestra que, aunque nos expongamos de nuevo a ella y en el fondo responda a una necesidad, ya no sucumbimos a sus encantos y no se tambalea el nuevo orden, por lo que podemos asumir que hemos alcanzado un grado superior de salvación respecto al estadio metafísico, en el que por haberse clausurado el mundo, no existe esta exposición al riesgo que la pondría a prueba y la reforzaría. Porque además de esta recuperación de la metafísica en su seno, toda época que haya dejado atrás la metafísica habrá de verse sometido a la prueba de la aparición de «espíritus rudos, violentos y fascinantes, y a pesar de todo atrasados, que vuelven a conjurar una fase pasada de la humanidad»<sup>387</sup>, que pondrían de manifiesto que las nuevas ideas aún no son lo suficientemente fuertes

384 Acerca de la cuestión del positivismo de Nietzsche y su relación con la ciencia, ver GORI, PIETRO. *Nihilismo y ciencia natural. Para una nueva determinación del "positivismo" de Nietzsche* (trad. de Davide E. Daturi). Conferencia pronunciada en la UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México) en el seno del Congreso internacional *El pensamiento de Nietzsche y su trasfondo científico* (5-7 de abril de 2011).

385 Retroceder algunos escalones. - *Un grado muy alto de formación se alcanza sin duda cuando el hombre supera las ideas y los miedos supersticiosos y religiosos y, por ejemplo, ya no cree en los angelitos o en el pecado original, y ha olvidado el discurso de salvación de las almas: llegado a este grado de liberación, tiene aún que superar, con un gran esfuerzo de discernimiento, la metafísica. Pero luego es necesario un movimiento de retroceso: tiene que concebir una justificación histórica, así como psicológica, para esas representaciones, tiene que conocer cómo de ahí ha recibido la humanidad el máximo incentivo, y cómo, sin este movimiento de retroceso, nos privaríamos de los mejores logros de la humanidad hasta ahora.* - Con respecto a la metafísica filosófica veo ahora que son muchos los que han alcanzado la meta negativa (que toda metafísica positiva es un error), pero aún son pocos los que retroceden algunos escalones; pues ciertamente se debe mirar más allá del último escalón de la escalera, pero no hay que querer detenerse en él. Los más ilustrados sólo llegan tan lejos como para liberarse de la metafísica y mirar atrás, con superioridad, hacia ella: sin embargo, también aquí, como en el hipódromo, es necesario girar al final de la pista.  
MA §20 (OC III, pág. 85)

386 [...] *Asímismo, la metafísica es un estadio en el que uno tiene que haber estado.[...] Hay que recorrer a grandes pasos la marcha de la humanidad como individuo e ir más allá de la meta lograda hasta ahora.*

*Quien quiere hacerse sabio, tiene una meta individual, en la que todo lo vivido, fortuna, desgracia, injusticia, etc., se asimila como medio y ayuda. [...]*

FP II 1, 23 [160] (finales de 1876-verano de 1877)

387 MA §26 (OC III, pág. 88)

como para haberse impuesto de tal modo que ya no surjan personajes de este tipo. De hecho, Nietzsche considera que Schopenhauer es uno de estos personajes<sup>388</sup>, que después de la Ilustración, vinieron a devolverle bríos a la oscuridad metafísica previa y que a ojos de Nietzsche sirvió para que se tuviera que reformular y reforzar la Ilustración, cosa que él creía estar haciendo con su *Humano, demasiado humano*.

Pero, ¿qué ocurre al deshacernos de la metafísica? ¿en qué situación quedamos al eliminar el suelo sobre el que caminábamos? Ya lo hemos comentado al hablar del gran desprendimiento: queda un vacío que nos puede llevar a desvalorizarlo todo y a perder el impulso para las grandes cosas, quedando recluso en la propia vida y sus circunstancias<sup>389</sup>. Sin verdades eternas, quedamos sumidos en un mar de dudas que amenaza con engullirnos, y la cuestión es si la ciencia, que parece ser la alternativa que Nietzsche plantea, sería capaz de devolver la seguridad perdida. La respuesta es que sólo lo haría a fuerza de estar sometida a la «duda y la sospecha» y de superarlas<sup>390</sup>. Así, todas las ideas que se mantengan firmes y superen mejor la prueba de la duda, serán las más fuertes y duraderas. Con la exposición a la infirmeza del cuestionamiento es como mejor se demostraría la salud (el grado de salvación respecto a la duda) de las ideas, y para ello hace falta esa exposición, cosa que la ciencia sí proporciona, frente a la metafísica, que exigiría una fe inquebrantable y desterraría por tanto el ámbito de la duda. En este sentido, la ciencia constituiría una sabiduría en un sentido más estricto, ya que versa sobre las cosas y el mundo en el que nos movemos (aunque, como veremos, este no sea más que una construcción nuestra y no encontremos en él nada más que lo que ya hemos puesto), al contrario de la metafísica, que no deja de ser un añadido que nos distrae de las cosas.

Así pues, podemos concluir que el abandono y la crítica de la metafísica por parte de Nietzsche obedece a la necesidad que siente de que toda instancia ha de cumplir de estar sometida al examen de la duda, con el peligro que ello conlleva. Este examen, a pesar de suponer una amenaza, en el fondo a lo que contribuye es a reforzarla y se lleva a cabo poniendo sobre la mesa todas las ficciones de la metafísica y diseccionándolas en busca de lo que de se esconde en ellas, aunque ya no se les pueda otorgar el mismo carácter absoluto y cierto que antes<sup>391</sup>.

388 [...] *Es cierto que una de las ventajas más grandes e inestimables que sacamos de Schopenhauer es que obliga a nuestra forma de sentir a volver transitoriamente a concepciones del mundo y del hombre más antiguas y potentes, a las que ningún otro camino nos llevaría con tanta facilidad. La ganancia para la historia y la justicia es enorme: creo que hoy, sin la ayuda de Schopenhauer, a nadie le resultaría tan fácil hacer justicia al cristianismo y a sus afines asiáticos; lo que sería imposible si se quisiera hacer partido del terreno del cristianismo aún existente. Sólo tras este gran éxito de la justicia, sólo tras haber corregido la concepción histórica que traía consigo la época de la Ilustración, será lícito llevar de nuevo adelante la bandera de la Ilustración – la bandera con estos tres nombres: Petrarca, Erasmo y Voltaire. Habremos hecho de la reacción un progreso.*

*Ídem.*

389 Carencia de fe en el «monumentum aere perennius».- *Uno de los inconvenientes fundamentales que trae consigo la caída de las visiones metafísicas consiste en que el individuo toma en consideración, de manera demasiado estrecha, el breve período de su vida y no recibe impulsos más fuertes para construir instituciones duraderas y cimentadas para siglos. [...]*  
MA §22 (OC III, pág. 86)

390 [...] *¿Puede la ciencia suscitar una fe parecida en sus resultados? En realidad, necesita como sus aliados más fieles a la duda y la sospecha; a pesar de todo, con el tiempo, la suma de las verdades intocables, es decir, de aquellas que sobreviven a todas las tempestades del escepticismo, a toda las destrucciones, puede hacerse tan grande (por ejemplo, en la dietética de la salud) que nos decidamos a fundar obras «eternas». [...]*

*Ídem.*

391 Por lo tanto, si antes hemos insinuado que Nietzsche realizó un movimiento similar al de Descartes y su duda metódica, no podemos sin embargo decir que compartan objetivos, ya que el francés en

### 3.-Arte, ciencia y religión.

Aunque el tema de la ciencia<sup>392</sup> ha surgido ya al hablar del rechazo de la metafísica, Nietzsche le dedica en *Humano, demasiado humano* algunos aforismos, en los que señala lo que la distingue de la religión y del arte, en unos términos que nos resultan interesantes para el tema que estamos tratando. En concreto, este asunto lo trata en los apartados tercero y cuarto, titulados *La vida religiosa* y *Del alma de los artistas y escritores* respectivamente. En esta época, Nietzsche mostró su interés por algunos ámbitos de la ciencia de su tiempo, como demuestran las lecturas que realizó, que cristalizaron en reflexiones en torno a la ciencia, su verdad y el papel que jugaba en la época.

Para empezar, Nietzsche atiende a la forma en que la religión y el arte afrontan los males que nos afectan en la vida. Al hablar de males no parece estar otorgándoles ningún valor moral, aunque es obvio que el Mal tiene que ver con estos males, ya que, como acabará haciendo Nietzsche, es fácil pensar que en ellos y en su carácter desagradable y desestabilizador está la semilla de lo que habrá de acabar destilándose en la figura genérica del Mal. En principio, y en el plano individual, cada uno tiene sus maneras de afrontar su vida y de aligerarla (o de vivirla con más ligereza, como matiza Nietzsche), lo cual parece positivo y digno de mención. Lo criticable viene cuando algunos pretenden imponer sus recetas a base de cargar la vida, convirtiéndola en un peso insuperable que sólo puede ser aliviado según sus normas<sup>393</sup>. En este sentido, señala Nietzsche que ante los males que la vida nos va poniendo en el camino se puede actuar de dos formas: «eliminado su causa, o modificando el efecto que produce en nuestro sentimiento»<sup>394</sup>. Nuestro filósofo afirma que la religión y el arte actúan por la segunda vía, embotando nuestras reacciones, narcotizando los sentidos, con lo cual se crea la ilusión de que el mal es menor, pero en realidad lo mantenemos ahí y no se eliminan sus causas<sup>395</sup>. Además, señala que en su presente la religión había perdido

---

última instancia tenía en mente alcanzar «razonamientos claros y seguros» (*Discurso del método*, §3) y «fundamentos firmes» (*Ídem*, §4), con lo que mantenía la pulsión clausuradora de la metafísica, mientras que nuestro pensador intenta mantener la apertura a lo externo como método para alcanzar una seguridad mayor (que vendría no por mantenerse ajeno y lejano a las amenazas, como vemos que ocurre con la metafísica y la clausura, sino por afrontarlas e integrarlas). No obstante, Albert Camus afirmó que Nietzsche había «escrito, a su manera, el *Discurso del método* de su época» (*El hombre rebelde*, Obras 3, pág. 91), poniendo de manifiesto esta afinidad entre ambos.

392 A pesar de que en algunas ocasiones sí que se refiere a la ciencia natural de su tiempo de forma explícita, no parece claro que siempre que habla de ciencia se esté refiriendo a ella. Parece más bien que hace referencia a un concepto amplio de sabiduría y no a un campo de conocimiento concreto. Indudablemente, este es el caso cuando habla de *gaya ciencia*.

393 *Todo ser humano posee sus recetas para soportar la vida (en parte para mantenerla leve, en parte para aliviarla, si ésta se ha mostrado gravosa en alguna ocasión), incluso el criminal. Hay que recopilar este arte de vivir aplicado por doquier. Y aclarar qué es lo que, propiamente hablando, procuran las recetas de la religión.*

*No para hacer de la vida algo liviano, sino para tomársela con levedad.*

*Muchos quieren hacer de ella algo gravoso, para ofrecer a renglón seguido sus supremas recetas (arte, ascetismo, etc.)*

FP II 1, 16[7] (1876)

394 MA §108 (OC III, pág. 122)

395 [...] *La religión y el arte (y también la filosofía metafísica) se esfuerzan en trabajar la transformación del sentimiento, en parte transformando nuestro juicio sobre las experiencias vividas (por ejemplo, con la ayuda del dicho «Dios castiga a los que ama»), en parte despertando cierto placer en el mismo dolor o en la emoción en general (de donde arranca el arte de lo trágico). Cuanto más nos inclinamos por darle al mal una interpretación y una función diferentes, menos consideraremos sus causas y lo eliminaremos; la transitoria mitigación y narcotización, que suele usarse por ejemplo para el dolor de muelas, le será suficiente incluso para los dolores*

mucha fuerza, por lo que su poder narcótico estaba debilitado (porque en realidad la religión, igual que el arte, es un calmante, si bien de orden inferior<sup>396</sup>), con lo cual el ser humano quedaba más expuesto a los males y por ello se veía impelido con mayor urgencia a luchar contra ellos de modos más efectivos<sup>397</sup>. El dolor en el mundo, y con él la incertidumbre, se ven aumentados cuando desaparece la creencia religiosa que antes lo sostenía todo (se trata de un anticipo del tema de la muerte de Dios), ayudada por la metafísica, que le otorgaba una mayor verosimilitud<sup>398</sup>. Y ya no es posible volver a ella, ya que se ha encontrado un método más riguroso y convincente hacia la verdad, aunque ya haya quedado claro que hay que tomar algunas precauciones cuando Nietzsche se refiere a la verdad (porque no podemos pensar en una verdad eterna e inmutable) por lo que creemos que lo destacable es la cuestión del método y su rigurosidad<sup>399</sup>. Además, Nietzsche apunta que la mayor sensibilidad de la época (fruto del abandono de la religión y la metafísica) hace precisa otras consolaciones más acordes a ella. Por todo ello, el peligro que acecha a su tiempo en general y a quienes han dejado atrás las creencias religiosas en particular es muy grave<sup>400</sup>, ya que considera Nietzsche que la religión actúa como algunas enfermedades con el sistema inmunitario, o nos matan o salimos reforzados de ellas<sup>401</sup>.

La religión es fruto de una época en la que se desconocía cualquier ley de la naturaleza, y toda ella se convirtió en el campo en que las diversas fuerzas y dioses medían sus poderes<sup>402</sup>. Cualquier hecho no se valoraba en sí mismo y su relación con otros, sino en función de las divinidades y los actos con los que el ser humano creía

---

más fuertes. [...]

Ídem.

396 *Los medios contra el dolor que emplean los hombres son anestésicos de diversa índole. Religión y arte pertenecen a los anestésicos por medio de representaciones. Confortan y relajan; son un grado de medicina inferior para las dolencias anímicas. [...]*

FP II 1, 5[163] (primavera-verano de 1875)

397 *[...] Cuanto más se debilita el dominio de las religiones y de todo arte narcótico, con tanto más rigor se ocupan las personas de la eliminación efectiva de sus males. [...]*

MA §108 (OC III, pág. 122)

398 *La aflicción es conocimiento.- ¡Cómo nos gustaría cambiar las falsas afirmaciones de los curas de que existe un dios que nos exige el bien, guardián y testigo de cada acción, cada instante y cada pensamiento, y que nos ama y en cada desgracia quiere nuestro mayor bien – como nos gustaría cambiarlas con unas verdades tan saludables, tranquilizadoras y beneficiosas como esos errores! Pero unas verdades así no existen; la filosofía como mucho sólo puede oponerles unas verosimilitudes metafísicas (en el fondo, también unas no-verdades).[...]*

MA §109 (OC III, pág. 122)

399 *[...] Pero hoy la tragedia es la siguiente: ya no se puede creer en esos dogmas de la religión y de la metafísica, cuando uno posee en cuerpo y alma el método riguroso de la verdad; [...]*

Ídem.

400 *[...] por otra parte, por la evolución de la humanidad, nos hemos vuelto tan delicados, excitables y atormentados que necesitamos medios de salud y consolación de una especie más elevada; de todo ello deriva el peligro de que la persona muera desangrada por las heridas que le ha infligido la verdad conocida. [...]*

Ídem.

401 *Si antaño la viruela ponía a prueba la fuerza y la salud de una constitución física y era mortal para los hombres que no la toleraban, acaso hoy día pueda considerarse la infección religiosa como una prueba similar para la fuerza y la salud de una constitución espiritual. O uno la supera o perece espiritualmente.*

FP II 1, 19[58] (octubre-diciembre de 1876)

402 *Origen del culto religioso.- Si nos remontamos a los tiempos en los que la vida religiosa estaba en su máximo esplendor, hallamos una convicción de fondo que hoy ya no compartimos; [...] En aquellos tiempos no se sabía nada de las leyes de la naturaleza: ni en el cielo ni en la tierra existía aún necesidad alguna; una estación, la luz del sol o la lluvia podían venir o demorarse. Faltaba en general todo concepto de causalidad natural. [...]*

MA §111 (OC III, pág. 125)

congraciarse con ellas. Es evidente que una naturaleza tan desconocida es algo hostil y en cualquier parte puede surgir una amenaza, de ahí que Nietzsche afirme que la religión «ha nacido de la angustia y la necesidad y se ha infiltrado en la existencia sirviéndose de los errores de la razón»<sup>403</sup>, como un medio para asegurarla y aliviarla de todas sus cargas<sup>404</sup>. Esto no es nuevo, ya que el origen y la función de los mitos lo explicó de forma parecida en los años de la visión dionisiaca del mundo (sólo que con una parafernalia metafísica de la que ahora reniega). Pero en paralelo a esta explicación global del mundo, el ser humano fue desarrollando un método para ir descubriendo mecanismos internos a las cosas que las explicaran. En el fondo no se trataba de nada diferente a la religión, ya que lo que se pretendía era un saber a qué atenerse respecto a las cosas y que no nos pillaran por sorpresa y desprevenidos y procurarnos un suelo firme, que a su juicio necesitamos de manera muy imperiosa porque nos hemos socavado a nosotros mismos (algo que quedará más claro en *De la genealogía de la moral*) y ya no encontramos ninguna seguridad en nosotros y la hemos de encontrar fuera<sup>405</sup>. La gran diferencia del nuevo método estriba en que estas explicaciones, las científicas, se remiten a las cosas mismas y a sus relaciones (aunque en el fondo, de quien habla es de nosotros mismos y de nuestra relación con las cosas, con lo cual la idea de una Verdad externa queda en entredicho<sup>406</sup>), y no postulan ninguna entidad ajena a ellas o al mundo para explicarlas. Las ciencias poseen un carácter más modesto que las religiones<sup>407</sup>, si bien, y esto nos pone sobre la pista de su origen común con la religión (en sentido estricto, no sería otra cosa que una nueva variante del mismo impulso y la misma fe), tolera muy mal las críticas (no las internas, referidas a tal o cual investigación o hipótesis, sino las que se dirigen a la ciencia y sus métodos en bloque)<sup>408</sup>. Además, como ya hemos comentado, son revisables y pueden ser sustituidas si se encuentran otras explicaciones más satisfactorias. Por otra parte, la ciencia, heredera del optimismo socrático (y, dicho sea de paso, de la enfermedad de la época),

403 MA §110 (OC III, pág. 124)

404 [...] *el culto religioso sirve para el alivio de las fatigas de la vida. Donde no se quiere o no se puede remediar algo con la propia acción, se ruega a los dioses misericordia y perdón; por tanto, el culto religioso como alivio de la conciencia afligida. Los dioses han sido inventados para comodidad de los hombres: su culto es, en definitiva, la suma de todos los descansos y esparcimientos.*

*Quíteselos de en medio: todas las cargas se vuelven entonces más pesadas, y hay mucha menos facilidad. [...]*

FP II 1, 5[150] (primavera-verano de 1875)

405 *¿Cómo ha llegado a ser tan grande la necesidad de apoyo firme? Porque se nos ha enseñado a desconfiar de nosotros mismos: es decir, porque ya no podemos tener pasión alguna ¡sin tener mala conciencia! Desacreditando de este modo nuestro ser es como ha llegado a ser tan grande la pulsión hacia la seguridad fuera de nosotros: 1) vía religiosa, 2) vía científica, 3) entrega al dinero, a los príncipes, a los partidos, a las sectas cristianas, etc. [...]*

FP II 2, 7[256] (finales de 1880)

406 *¿Existe, entonces, «la verdad», establecida poco a poco por la ciencia? ¿No es, más bien, el hombre el que se establece – quien saca de sí o deriva de los demás todo un cúmulo de errores y limitaciones hasta que la pizarra está toda escrita y el hombre está seguro de sus relaciones con todas las demás fuerzas [...] ¡Amigos míos – nosotros potenciamos la ciencia! Y eso a la larga no significa más que: nosotros potenciamos al hombre y le damos firmeza e inalterabilidad, por más que de momento las apariencias estén en contra nuestra, y aún siendo tan cierto que estamos quitando los cimientos a muchas cosas en las que épocas más limitadas veían fundadas la firmeza y la continuidad de lo humano, la moral tradicional, por ejemplo.*

FP II 2, 15[7] (otoño de 1881)

407 Promesas de la ciencia. - *La ciencia moderna tiene como objetivo el menor dolor posible y la vida más larga posible – por tanto, una especie de eterna beatitud, aunque desde luego muy modesta en comparación con las promesas de la religión.*

MA §128 (OC III, pág. 131)

408 Así lo señala Babette Babich en el artículo citado en la nota 51.



se distingue de la religión por el hecho de que aspira a encontrar explicación a la totalidad de las cosas, mientras que la religión deja un espacio a lo inexplicable<sup>409</sup>. Sin embargo, la religión, a pesar del avance de la ciencia, ha sabido adaptarse y ha introducido en su seno algunas cuestiones de orden no religioso que han creado la ficción de que en el fondo, ciencia y religión hacen referencia a las mismas verdades, sólo que por vías distintas (la religión lo haría en sentido alegórico), haciendo culminar sus caminos, en realidad divergentes, en el mismo lugar<sup>410</sup>. Nietzsche descalifica este argumento, y lo acusa de ser «acrobacias teológicas»<sup>411</sup> y en definitiva un engaño, ya que considera que ciencia y religión son ámbitos totalmente distintos entre los que no cabe conexión ninguna<sup>412</sup>. A pesar de ello, nosotros creemos que, a la luz de lo dicho, la conexión que existe entre ambas es de partida, es decir, satisfacen la misma necesidad de un mundo seguro en el que movernos y sentir el mayor grado de seguridad<sup>413</sup>. Al no haber, según las doctrinas nietzscheanas, una verdad última y segura, no es posible decir que ciencia y religión tiendan a ella por vías distintas, sino que más bien transitan por caminos diferentes para cubrir la misma necesidad que surge de una realidad saturada de estímulos y fuerzas que sentimos como amenazantes y que hemos de intentar domesticar de algún modo, sea poniéndolas bajo un orden dictado por una voluntad divina, o bien por una causalidad natural que introduzca la posibilidad de una regularidad y un saber a qué atenerse en el mundo (la diferencia que hay entre una seguridad de salida, que parte de seguridades para explorar nuevos terrenos, como corresponde a la ciencia, o de llegada, que busca de una fijación final del todo, propia de la religión<sup>414</sup>). A Nietzsche le parece mucho más justa esta segunda posibilidad, por los motivos ya expuestos de ser interna al mundo que pretende explicar y por ser refutable, aunque la idea de causalidad no sea discutida (ahí vemos un rasgo de la

409 [...] Pues, hablando en términos generales, lo inexplicado debe seguir siendo algo completamente inexplicable, y lo inexplicable algo completamente innatural, sobrenatural, milagroso, – lo exige el alma de todos los religiosos y metafísicos (también de los artistas, cuando son pensadores); mientras la persona científica ve en tal exigencia el «principio del mal».[...] MA §136 (OC III, pág. 135)

410 La verdad en la religión.- En la época de la ilustración no se hizo justicia al significado de la religión, de esto no hay duda: pero es igualmente cierto que en la reacción que siguió a la Ilustración se fue bastante más allá de la justicia, llegando a tratar a las religiones con amor e incluso enamoramiento, reconociéndoles una comprensión más profunda del mundo o incluso la más profunda; una comprensión que la ciencia sólo tendría que desvestir de sus ropajes dogmáticos para poseer entonces la «verdad» en su forma no-mítica. Así, las religiones expresaban – como afirmaban todos los enemigos de la ilustración- sensu allegorico, teniendo en cuenta la inteligencia de la masa, esa sabiduría antiquísima que es la verdad en sí, pues toda verdadera ciencia de la época moderna habría conducido hacia ella en lugar de distanciar de ella: de modo que entre los sabios más antiguos de la humanidad y todos los posteriores reinaría la armonía, la identidad de visiones; y el progreso del conocimiento – si se quiere hablar de un progreso de esta clase – no tiene que ver con su esencia sino con la manera de comunicarlo. [...] MA §110 (OC III, págs. 123-124)

411 MA §110 (OC III, pág. 124)

412 [...] De hecho, entre las religiones y la verdadera ciencia no existe parentesco ni amistad, ni siquiera hostilidad: ellas habitan estrellas diferentes. [...] Ídem.

413 [...] a la larga nos asusta todo lo que es inseguro, ficticio; ese miedo y esa repulsión son las que impulsan la ciencia[...] FP II 2, 11[18] (primavera-otoño de 1881)

414 Los dos principios de la nueva vida.- Primer principio: se debe organizar la vida sobre la base de lo más seguro y demostrable: no, como se ha hecho hasta ahora, sobre lo más lejano, indeterminado y con el horizonte más nublado. Segundo principio: se debe establecer la sucesión de lo más y lo menos cercano, de lo más y menos seguro, antes de organizar la propia vida y dirigirla hacia una dirección definitiva. WS §310 (OC III, pág. 458)

voluntad clausuradora de la ciencia). De todos modos, Nietzsche reconoce que la naturaleza más modesta de la ciencia hace que necesite de un apoyo que la dirija, un marco común en el que insertarse, es decir, que sin la visión global de la religión, la ciencia no es posible, o el conocimiento científico sería muy distinto en otro contexto religioso, por lo que sigue habiendo una cierta preeminencia de lo religioso que impide que se lo abandone del todo<sup>415</sup>. En este sentido, en tanto que aporta una visión global del mundo, la religión (y los sistemas filosóficos), representa una tentación muy fuerte para el científico, que busca también explicaciones, pero por vías mucho más arduas y fragmentarias que la filosofía y la religión, que tienen una dimensión más global<sup>416</sup>.

Además, Nietzsche considera que en origen de las religiones con frecuencia hay fenómenos patológicos, lo cual no las hace muy aconsejables a la hora de fundamentar nuestra relación con el mundo<sup>417</sup>. Y también constata que el orden que la religión impone en el mundo tiene en muchas ocasiones como último referente el ser humano. Es decir, todo está orientado a él, aunque provenga de instancias superiores a lo humano. De este modo, nos convertimos en especiales y la amenaza proveniente de la naturaleza se atenúa. Porque la naturaleza, en los estadios primitivos del ser humano, es percibida como «un inmenso complejo de arbitrariedades»<sup>418</sup>, como el lugar en el que todo se escapa de las manos y donde actúan fuerzas desconocidas. Como contrapartida, el ser humano es el lugar del orden y la regularidad<sup>419</sup>. En efecto, si algo llama la atención de las épocas más antiguas de la historia (y de los grupos que, aún en el presente viven como entonces), es la enorme rigidez en sus costumbres, en claro contraste con el desorden que se percibe fuera, en un claro movimiento por alcanzar una quietud que sea proporcionalmente inversa a la inquietud que les envuelve<sup>420</sup>.

415 *La ciencia ha aportado mucho de positivo, a uno le gustaría ahora, desconfiando de la religión y similares, sujetar<se> plenamente a ella. ¡Pero es un error! Ella no sirve para dar órdenes, para señalar el camino: sino que sólo cuando uno sabe adónde, resulta la ciencia de provecho. En general, creer que el conocimiento siempre llegará a conocer lo que sea más provechoso e indispensable para la humanidad es mitología – el conocimiento puede igual dañar que aprovechar- quizás las formas supremas de la moralidad sean imposibles en condiciones de transparencia total.*

FP II 2, 8[98] (invierno de 1880-81)

416 *En el desierto de la ciencia.- En sus modestas y fatigosas peregrinaciones, que muy a menudo se convierten en viajes por el desierto, al hombre de ciencia se le aparecen esos espléndidos fenómenos atmosféricos que se llaman «sistemas filosóficos»: con la mágica fuerza del engaño le señalan ahí cerca la solución de todos los enigmas y el más fresco manantial de agua verdadera de la vida; el corazón se deleita y el fatigado siente ya casi tocar con los labios la meta de toda perseverancia y todo esfuerzo científico y sin quererlo se lanza de un salto. En cambio otras naturalezas se detienen, como deslumbradas por esa bella ilusión: el desierto las engulle y para la ciencia están como muertas. A su vez, otras naturalezas que ya han experimentado a menudo esos consuelos subjetivos se irritan al máximo y maldicen el sabor salino que han dejado en su boca esas apariciones y les provoca una sed ardiente – sin que se hayan acercado de un sólo paso a ningún manantial.*

VM §31 (OC III, pág. 288)

417 *Todas la naturalezas creadoras en materia de religión han tenido visiones y éxtasis. Lo que es una prueba en contra de la salud de los religiosos.*

FP II 2, 4[166] (verano de 1880)

418 *MA §111 (OC III, pág. 125)*

419 *[...] Con respecto a todo lo que está fuera de nosotros, no está permitido concluir que algo será de una manera u otra, que algo tiene que ocurrir de una manera u otra; lo más o menos calculable y seguro somos nosotros: el hombre es la regla, la naturaleza la carencia de regla – esta proposición contiene la convicción de fondo que domina en las culturas primordiales y rudas, productoras de religiones. [...]*

*Ídem.*

420 *[...] si pensamos en las rudas condiciones primitivas de los pueblos u observamos de cerca a los salvajes actuales, los hallamos determinados de la manera más estricta por la ley y la tradición: el individuo está ligado a ellas de manera casi automática y se mueve con la uniformidad de un*

Análogamente, Nietzsche señala que las sociedades modernas, que gracias a la ciencia han alcanzado un conocimiento de las leyes de la naturaleza y por lo tanto un dominio mayor (una mayor tranquilidad, podemos decir, en la medida en que dichas leyes introducen y refuerzan la creencia en una naturaleza firme y regular), son mucho menos rígidas y admiten en su seno una variabilidad mucho mayor (a nivel colectivo, pero también individual)<sup>421</sup>. Así, Nietzsche percibe que los antiguos pretendían dominar el caos exterior a través de rituales mediante los cuales doblegar las voluntades que creían que había tras los fenómenos de la naturaleza. Los modernos, en cambio, gracias a la creencia en la causalidad, se acercan a la naturaleza de otro modo, con mayor curiosidad y buscando adaptarse a ella y a sus leyes<sup>422</sup>, pero en el fondo también con la voluntad de dominarla y ponerla a nuestro servicio, para acrecentar la tranquilidad de un ser humano que vive en una inquietud perpetua.

Como vamos comprobando, Nietzsche mantiene el esquema de una situación basal de incertidumbre e intemperie que mueve al ser humano a establecer sistemas de seguridad para atenuarla. Y además sigue explicando algunos fenómenos, tales como la religión, el lenguaje, la moral o la ciencia como dichos métodos de amortiguación, como construcciones humanas para salvaguardar un espacio más confortable, que pueden resultar más o menos eficaces para dicha labor (y a ello dedica sus reflexiones, a denunciar lo que puede resultar pernicioso y a indagar en lo que puede ser más beneficioso). Pero ahora ha abandonado las explicaciones del porqué las cosas son así y ya no busca dar cuenta de la constitución íntima del mundo a través de hipótesis de carácter metafísico. Nietzsche parece más bien aceptar sin más que la naturaleza es hostil e inhóspita, y se centra en cómo el ser humano busca su acomodo en ella, de ahí su análisis de los fenómenos en que nos hallamos. Sólo más adelante, cuando establezca las teorías del eterno retorno y la voluntad de poder, nos encontraremos de nuevo con una explicación general de los mecanismos que operan en el mundo, pero ahora ya serán algo intrínseco y no una instancia ajena de la cual el mundo es un producto o excreción, como sucedía en la visión dionisiaca del mundo.

Las sociedades primitivas, al estar más expuestas a la intemperie y sus incertidumbres, tuvieron que crear mecanismos mucho más rígidos mediante los cuales generar una segunda naturaleza mucho más amable en la que saber a qué atenerse<sup>423</sup>, los cuales permitieron que poco a poco se fuera alcanzando un conocimiento y control mayores sobre el mundo. Así se logró que en el mundo actual (el contemporáneo a

*péndulo. A él, la naturaleza – la incomprendida, terrible y misteriosa naturaleza- le debe parecer como el reino de la libertad, del arbitrio, del poder superior, más aún, como el grado superhumano de la existencia, como Dios. [...]*

MA §111 (OC III, pág. 126)

421 *[...] Nosotros hombres de hoy sentimos de manera completamente contraria: cuanto más rico se siente el hombre en su interior, cuanto más polifónica es su subjetividad, con tanta más intensidad influye en él la armonía de la naturaleza; todos nosotros vemos con Goethe en la naturaleza el gran medio de apaciguamiento del alma moderna, escuchamos el batir del péndulo del reloj más grande con un anhelo de tranquilidad, familiaridad y silencio, como si pudiésemos absorber dentro de nosotros esta armonía y sólo así conseguir gozar de nosotros mismos. [...]*

MA §111 (OC III, pág. 125-126)

422 *[...] El sentido del culto religioso es el de influir y conjurar la naturaleza para la ventaja humana, es decir, el de imprimir en ella unas leyes que no posee; mientras que en nuestro tiempo se quiere conocer las leyes de la naturaleza para adaptarse a ellas. [...]*

MA §111 (OC III, pág. 127)

423 *Origen de lo cómico.- Si se tiene en cuenta que, durante algún centenar de millares de años, el hombre fue un animal extremadamente expuesto al miedo, y que cada suceso repentino e imprevisto lo obligaba a estar listo para la lucha y quizás para la muerte; y que incluso más tarde, en las relaciones sociales, toda seguridad sólo se basaba en lo que era esperable y tradicional en la manera de pensar y actuar [...]*

MA §169 (OC III, pág. 151)

Nietzsche, pero también el nuestro) el grado de cierre frente a lo exterior y desconocido sea mucho menor. Más bien parece que ahora la inseguridad la llevamos en nuestro interior, que el problema (si es que es lícito hablar en estos términos) somos nosotros, y es el excesivo enclaustramiento el que nos hace tambalear y nos pone en peligro, por lo que lo que buscamos es más bien una disolución en una naturaleza que parecemos conocer mejor que a nosotros mismos. Sea como fuere, se mantiene el esquema de una inseguridad esencial que nos mueve a buscar asilo.

Regresando a la cuestión de la religión, al igual que ocurrió con la metafísica, no podemos afirmar que Nietzsche la aparta a un lado con desprecio, ya que es un método que durante siglos ha resultado útil y beneficioso para la humanidad en su afán de tener una tabla a la que aferrarse en medio del proceloso mar de la existencia. La religión, al igual que el arte, es algo que ha de ser superado, pero no descartado, ya que ha de servirnos para ir más allá<sup>424</sup>. Pero no todas las religiones son beneficiosas por igual, ya que depende de la imagen que en ellas se tenga del hombre y del mundo que contribuyan o no a que el hombre mantenga algo de dignidad en medio del caos existencial. En este sentido, Nietzsche compara la religión griega con el cristianismo, y sale ganando, cómo no, la vieja constelación de dioses helenos. La razón que arguye es que los dioses griegos son modelos de excelencia para los seres humanos, con los que guardan un alto grado de parentesco<sup>425</sup>. Una religión de este tipo es para Nietzsche señal de un pueblo que tiene un alto concepto de sí mismo, que se siente fuerte y no tiene miedo, un pueblo aristocrático<sup>426</sup>. En cambio, en el cristianismo se da un caso distinto, en el que el ser humano es visto como algo muy inferior que debe adorar a un dios que le ha creado en inferioridad, que ha permitido que se hunda en la indignidad y luego aparece en toda su gloria para maravilla de los humanos, lo cual es señal de una religión empobrecedora y denigrante para el ser humano<sup>427</sup>, que se regodea en el dolor y la aflicción y por lo tanto es contraria a la verdadera salud, por más que prometa la salvación de las almas<sup>428</sup>. Es algo que surgió en una época embrutecida y decadente, precisamente la que siguió al esplendor griego, que acabó desembocando en el

424 [...] *Debemos haber amado la religión y arte como a una madre y a una nodriza, - en caso contrario no podremos hacernos sabios. [...]*

MA §292 (OC III, pág. 197)

425 Como Burnham y Jesinghausen (*Nietzsche's Thus spoke Zarathustra*, pág. 157) apuntan, en el politeísmo los dioses son intramundanos y son más bien destilaciones de las propias fuerzas, virtudes y defectos de las cosas, con lo cual un complejo panteón puede ser una representación de la realidad. En cambio, en el monoteísmo encontramos una única divinidad que se coloca por encima del mundo y a la que todo debe someterse.

426 Lo que no es griego en el cristianismo.- *Los griegos no veían sobre sí a los dioses homéricos como amos y a sí mismos, bajos ellos, como siervos, a la manera de los judíos. Veían en ellos algo así como la imagen reflejada de los ejemplares más conseguidos de su misma casta, es decir, un ideal, no un opuesto de su naturaleza. Uno se siente emparentado mutuamente, hay un interés recíproco, una especie de synmakhía. Cuando se dan unas divinidades de esta clase, el hombre piensa noblemente de sí mismo, y se coloca en la misma relación que hay entre una nobleza inferior y una superior; [...]*

MA §114 (OC III, pág. 128)

427 [...] *En cambio, el cristianismo aplastó y quebró al hombre completamente y lo hundió en un profundo cenagal: luego, en el sentimiento de total abyección, hizo brillar de repente el esplendor de una piedad divina, de manera que el hombre, maravillado, aturdido por la gracia, emitió un grito de arrobamiento y por un instante creyó llevar dentro de sí el cielo entero. Sobre este morboso exceso de sentimiento, sobre la profunda corrupción de la mente y del corazón que presupone, funcionan todas las invenciones psicológicas del cristianismo [...].*

Ídem.

428 [...] [*sic. el cristianismo*] *prefiere el dolor y la aflicción, y recela del bienestar y la salud; [...] les quita a los hombres la salud, la alegría, la confianza, los planes para el futuro del mundo (por tanto, la actividad) [...]*

FP II 2, 3[105] (primavera de 1880)

surgimiento del cristianismo (el cual, al igual que ocurrió con el socratismo, es un movimiento que viene de antes de Cristo, que cristaliza en él y sobre todo en sus seguidores)<sup>429</sup>. Además, el cristianismo tuvo gran predicamento entre las clases más bajas del Imperio Romano, quienes, incapaces de sublevarse, encontraron en la religión cristiana una forma de darle otro valor a la vida, de hacerla soportable y arrojársela a las clases más altas, fatigadas e impotentes debido a la decadencia de su cultura<sup>430</sup>.

Con esto, se muestra que no se trata de la religión en sí, sino el cómo la religión nos sitúe en el mundo y sus vicisitudes lo que la hace perniciosa o beneficiosa<sup>431</sup>, e incluso puede darse el caso de una misma religión que sea más o menos perjudicial según el sustrato cultural en el que se plante (es decir, según los pueblos que la vayan adoptando). Porque si de lo que se trata es de persistir en la existencia, toda ficción (a estas alturas ya nos ha de haber quedado claro que hay que despojar al término de cualquier matiz peyorativo, puesto que en la medida que no hay una Verdad, todo es ficción<sup>432</sup>) que nos sirva para ello es positiva y por tanto saludable ya que nos pone a salvo, no porque evite los golpes, sino porque evita que estos nos dañen. De manera recíproca, las construcciones que nos denigran y nos hacen de menos, que pretenden desviar la atención del peligro prometiendo otros mundos perfectos y deseables, no hacen otra cosa que desvalorizar el mundo y otorgarle un carácter más negativo y desagradable, un mayor peso sobre el hombre, con lo cual lo que logran es añadir más peligro al peligro y hacen más profunda la infirmeza de la existencia. Por lo tanto, la religión en concreto, pero también cualquier realidad humana (sobre todo las que juegan un importante papel a la hora de fijar una verdad o un comportamiento, como la religión, la ciencia, el lenguaje, la moral, el arte...), no son positivas o negativas en sí (porque no hay nada que sea fijo en sí) sino que lo son según como respondan a la necesidad de seguridad que nos impele a crearlas. Se trata de realidades ambiguas, farmacológicas –en el sentido del *pharmakon* derridiano– lo cual casa a la perfección con el mundo que Nietzsche parece tener en mente y que poco a poco a va a ir explicitando, es decir, un mundo caótico, sin sentido y pleno de contradicciones, una de las cuales consiste en que las creaciones con las que se pretende otorgarle cierto orden sean de las más ambivalentes (es contradictorio con el fin de estas creaciones, no con el carácter general del mundo en el que se crean).

Una vez sondeada la cuestión de la relación entre religión y ciencia, a continuación Nietzsche introduce en *Humano, demasiado humano* algunas consideraciones acerca del arte que lo ponen muy en relación con el asunto de la metafísica y la religión. En primer lugar porque lo sitúa muy cerca de la región metafísica, tanto que las producciones artísticas pueden llegar a engañar incluso a los

429 *El cristianismo es el producto de un período de decrepitud de la cultura.*

Texto añadido a la copia en limpio del aforismo 141 de MA, según aparece en la nota a pie de página de la traducción de Alfredo Brotons en Akal (pág. 116).

430 [...] *El cristianismo, en cuanto gran movimiento plebeyo del imperio romano es la sublevación de los malos, incultos, oprimidos, enfermos, locos, pobres, de los esclavos, las viejas, los cobardes, en general, de todos aquellos que habrían tenido motivo para suicidarse, pero no tuvieron el valor de hacerlo: buscaron con ardor una manera de soportar la vida y de hacerla soportable: lo encontraron y ofrecieron al mundo un nuevo tipo de felicidad. Una felicidad con tal origen fue la paradoja más grande de la Antigüedad; la cultura de aquel tiempo era demasiado propensa a las paradojas para no encontrar la cosa muy atractiva. [...]*

FP II 2, 3[20] (primavera de 1880)

431 [...] *la religión tiene una doble cara, según que el hombre levante su mirada hacia ella para que le ayude a quitarse su carga y su miseria, o bien la baje hacia ella, como la cadena que le ha sido impuesta para que no se eleve demasiado alto en el aire.*

MA §280 (OC III, pág. 193)

432 [...] *Toda la vida humana está profundamente sumergida en la no-verdad*[...]

MA §34 (OC III, pág. 92)

espíritus libres, que son los que se supone que más se han alejado ya de ella, y de hecho los somete a una dura prueba<sup>433</sup>. Pero esto no debe servir para que el espíritu libre se eche atrás, al contrario, este carácter de prueba es ideal para reforzar las posiciones y demostrar que se está libre de la metafísica. Se trata, pues, de un peligro que es bueno correr, ya que las consecuencias que tenga servirán de filtro por el que algunos pocos pasarán, mostrando así su mayor grado de salud (según los parámetros en que nos venimos manejando), al haber sobrevivido a la amenaza. De este modo, el arte tiene también un carácter ambiguo: por un lado es una seducción y un canto de sirena metafísico, al que muchos sucumbirán, pero por el otro es el banco de pruebas en el que se ha de demostrar la fortaleza de las convicciones del *Freigeist*. De nuevo, no se trata de la esencia del arte, sino de cómo se lo tome y se lo afronte.

Como vemos, Nietzsche sitúa al arte muy cerca de la metafísica. No es nada nuevo, ya que en *El nacimiento de la tragedia* lo había considerado como «la actividad propiamente metafísica»<sup>434</sup>, pero ahora, dado el distanciamiento respecto a la metafísica, el arte también queda relegado a un lugar mucho menos central e importante que en las obras anteriores. Es algo del pasado que sin embargo no puede ser abandonado (al igual que la metafísica), a lo que hay que volver desde las nuevas posiciones tomadas. Por eso se señala este papel de filtro y banco de pruebas, para poner de manifiesto quién se ha liberado verdaderamente y quién no. El carácter metafísico del arte hace que se lo tome como un medio para aliviar la carga de la existencia, como una forma de embellecerla y adornarla, haciéndola así más llevadera<sup>435</sup>. No se llega aquí al extremo de *El nacimiento de la tragedia*, donde la existencia misma era un fenómeno artístico, y los impulsos apolíneo y dionisiaco constitutivos de la realidad también eran artísticos, y por lo tanto la tarea del arte era reproducir la estructura misma de la realidad, expresándola en todo su esplendor sobrecogiendo al espectador que de alguna manera veía así redimido todo el dolor que en ese mismo juego se generaba (lo hacía servir para algo), sino a lo sumo, una actividad de recreo para el descanso del guerrero, como un complemento que ha de acompañar a otros fenómenos<sup>436</sup>. En vista del matiz más negativo que adquiere todo lo

433 El arte vuelve pesado el corazón del pensador.- *Cuán fuerte es la necesidad metafísica, y cuánto le cuesta al final a la misma naturaleza el despedirse de ella, lo puede revelar el hecho de que incluso en el espíritu libre, que se ha desembarazado de toda metafísica, los efectos más elevados del arte producen fácilmente en él una resonancia de esa cuerda metafísica que desde hace tanto tiempo se había callado o hasta se había partido; [...] Si toma conciencia de este estado, experimentará una profunda punzada en el corazón, y anhelará a alguien que le traiga la amada pérdida, se llame religión o metafísica. Es tales instantes se pone a prueba su carácter intelectual.* MA §153 (OC III, pág.144)

434 GT, prólogo a Richard Wagner (OC I, pág. 337).

435 Contra el arte de las obras de arte.- *El arte debe ante todo y en primer lugar embellecer la vida, es decir, hacernos a nosotros mismos soportables para los demás y a ser posible ser agradables [...] Además, el arte debe ocultar o reinterpretar todo lo feo, aquello que es doloroso, terrible, asqueroso, que pese a todos los esfuerzos, vuelve a estallar siempre de nuevo, dado el origen de la naturaleza humana: debe proceder así sobre todo con respecto a las pasiones y a los dolores y angustias del alma, y hacer traslucir en lo inevitable e irremediamente feo lo significativo. Según esta grande, incluso enorme tarea del arte, el arte en sentido propio, el de las obras de arte, no es más que un suplemento. [...]* VM §174 (OC III, pág. 322)

436 [...] *Ahora bien, el arte existe para un momento de tregua en la batalla, no para la batalla misma: para esos minutos en los que, mirando hacia el pasado y avistando el porvenir, lo comprendemos todo de un modo simbólico, mientras nos asalta una ligera fatiga. El arte es el sueño para el reposo del guerrero, el sueño reparador para el reparador reposo del guerrero. Pronto vuelve a irrumpir el día, las sagradas sombras se disipan y el arte queda lejos entonces. Pero su consuelo se deposita sobre los hombres desde la hora más temprana. Así, el arte es la suprema fuente de felicidad del mundo, aunque su felicidad sea como una sombra. [...] el arte existe para que no se rompa el arco.*

FP II 1, 11[20] (verano de 1875)

relacionado con la metafísica en esta fase del pensamiento nietzscheano, reducida a una ficción negativa, ocultadora y pernicioso, el arte también es considerado ahora como una actividad ocultadora cuyos remedios no lo son tanto respecto a una situación de peligro y enfermedad absolutos, ya que en lugar de afrontarlos y fortalecerse frente a ellos, lo que favorecen es más bien el mirar hacia otro lado y esconderse pretendiendo que la incertidumbre o no existe o es un simple error de percepción.

Arte y religión buscan aliviar la vida, por lo que Nietzsche constata que cuando la segunda se debilita, el primero se ve reforzado, en un movimiento con el cual recoge todo el sentimiento que la religión antes cubría<sup>437</sup>, lo cual es una señal de que están en un mismo ámbito. Pero el alivio que consiguen es a costa de ocultarse la realidad de la vida que pretenden aligerar, creando una ficción (en el sentido peyorativo del término), «poniendo sobre ella el velo del pensamiento impuro»<sup>438</sup>. La cuestión aquí es el carácter de dicha ficción, que en este caso es ocultadora y negadora del verdadero carácter de la existencia. No tiene que ser siempre así con el arte, ya que los griegos supieron darle un colorido a la vida que les convirtió en el gran pueblo que fueron, llenándola de jovialidad que contrapesaba el dolor que atisbaban en la existencia, al igual que hicieron con su religión<sup>439</sup>. Pero Grecia es una excepción, la muestra de lo que es un pueblo sano, y así lo fueron sus artistas, que en realidad lo que hicieron fue expresar su espíritu saludable, no como los modernos, que en el arte no buscan otra cosa que el refugio que ya no encuentra en la religión<sup>440</sup>. Nuestro arte moderno es una distracción, un lugar de descanso, en el que intentamos evadirnos de las labores del día a día, un arte de la huida a lugares más cálidos y seguros<sup>441</sup>, cuando a juicio de Nietzsche debería ser un ámbito mucho más peligroso e inseguro<sup>442</sup>. Se trata de un arte, pues, que pretende influir en los

437 El arte se llena de alma.- *El arte levanta la cabeza allí donde las religiones remiten. Asume dentro de sí una multitud de sentimientos y estados de ánimo producidos por la religión, se los pone en el corazón y entonces se vuelve más profundo y lleno de alma, hasta poder comunicar elevación y entusiasmo, lo que no podía hacer antes. [...]*

MA §150 (OC III, págs. 143-144)

438 MA §151 (OC III, pág. 144)

439 [...] Ellos (sic. los griegos) no se engañan, sino que rodean deliberadamente la vida de mentiras. Simónides aconsejaba a sus conciudadanos que se tomaran la vida como un juego; la seriedad les resultaba demasiado conocida como dolor (la miseria de los hombres era el tema sobre el que a los dioses les gustaba tanto oír cantar), y ellos sabían que sólo mediante el arte la misma miseria podía convertirse en goce. Como castigo por esta forma de pensar, se volvieron tan apegados al gusto de fabular que en la vida cotidiana resultaba difícil mantenerse libres de mentira y ficción; [...]

MA §154 (OC III, pág. 145)

440 [...] ¿Y qué desean en realidad del arte? Debe desterrar de ellos, por momentos y horas, el malestar, el aburrimiento, cierta mala conciencia, y en lo posible, reinterpretar a lo grande el defecto de su vida y carácter como defecto del destino del mundo – muy diferentes de los griegos, quienes sentían en su arte la emanación y el desbordamiento de su propia salud y bienestar; y amaban ver una vez más fuera de sí su propia perfección: – los empujaba al arte el goce de sí; a estos contemporáneos nuestros – el disgusto de sí.

VM §169 (OC III, pág. 319)

441 El arte en la época del trabajo.- *Nosotros tenemos la conciencia moral de una época trabajadora, lo que no nos consiente dar al arte, aunque fuese al arte más grande y digno, las horas y mañanas mejores. Para nosotros es asunto de ocio, de descanso: le dedicamos los restos de nuestro tiempo, de nuestras fuerzas. – Este es el hecho principal que ha mudado la posición del arte respecto a la vida. [...] Esto ocurre hoy en todas partes: también los artistas del gran arte prometen descanso y distracción, también ellos se dirigen a la persona cansada [...] pero reconozcamos también que, para una época que introducirá de nuevo días de fiesta y alegría libres y plenos, nuestro gran arte será inservible.*

WS §170 (OC III, pág. 420)

442 *Cierto estado de barbarie, de individuos en lucha es mejor para las artes que la excesiva seguridad -*

FP II 2, 7[98]

enfermizos, en aquellos más proclives a sentir tambalear el suelo bajo sus pies y a sucumbir al terremoto, algo que Nietzsche considera un gravísimo error, ya que estos sujetos nunca deberían ser el objeto del arte<sup>443</sup>. Es más, cuando los enfermos (podemos deducir que se trata de todos aquellos que no soportan el cambio, lo ven todo como una amenaza a sus cotas de seguridad y salvación alcanzadas, aunque la figura de los enfermos habrá de precisarse más adelante, en fases posteriores del pensamiento nietzscheano) solicitan y acuden al arte, lo que hacen es enfermar al artista, llevarlo a su terreno de fragilidad e hipersensibilidad respecto a cualquier cambio o fluctuación, logrando que lo único que el artista busque sea responder a la necesidad de embriaguez de los débiles, que es lo que buscan en el arte, como medida de olvido de sus desgracias<sup>444</sup>. Esta búsqueda de la embriaguez en el arte es tal, que en *La gaya ciencia* Nietzsche la llega a identificar con la cultura misma (en el sentido impropio de la *Bildung*, que como hemos visto, le disgustaba profundamente)<sup>445</sup>.

Respecto al artista, Nietzsche nos previene en *Humano, demasiado humano* del culto al genio (contra Schopenhauer y su propia filosofía de juventud). En primer lugar porque la creencia en el genio tiene que ver con la idea de que están en contacto con alguna clase de instancia superior (al menos en el contexto metafísico que se da desde después de los griegos), lo cual los hace especiales y dignos de admiración<sup>446</sup>. En principio esto no es algo negativo, ya que el tener modelos que seguir es algo necesario, sobre todo para los hombres comunes<sup>447</sup>. Lo que es negativo es el contexto metafísico, en buena medida denigrador del mundo. Sin embargo, los problemas surgen cuando el culto al genio se dirige a uno mismo, ya que la creencia de que uno es alguien especial le eleva a otro plano, diluyendo cualquier autocritica y provocando un excesivo distanciamiento sobre todos aquellos a los que cree inferiores. Por eso es por lo que

443 [...] ¡y tendríais razón, si no quedase la cuestión contraria, en quién se influye de ese modo, y en quién, un artista noble, debe en general querer influir! ¡Nunca en el pueblo! ¡Nunca en los inmaduros! ¡Nunca en los sensibles! ¡Nunca en los enfermizos! Pero sobre todo: ¡nunca en los embotados!

WS §165 (OC III, pág. 418)

444 Los enfermos y el arte.- Ante cualquier tipo de aflicción o de desgracia lo primero que se debe intentar es: cambiar de dieta y realizar un trabajo físico duro. En tales casos, sin embargo, la gente está acostumbrada a recurrir a remedios embriagadores: por ejemplo, el arte, - ¡para desgracia suya y del arte! ¿Es que no os dais cuenta de que cuando solicitáis arte estando enfermos, enfermáis a los artistas?

M §269 (OC III, pág. 617)

[...] Ahora, con las obras de arte se quiere apartar por un pequeño instante voluptuoso a los pobres agotados y enfermos de la gran vía del sufrimiento de la humanidad; se les ofrece una pequeña embriaguez y una pequeña locura.

FW §89 (OC III, pág. 782)

445 [...] Los pensamientos y las pasiones más fuertes ante quienes no son capaces de pasión ni de pensar - ¡pero sí de embriaguez! ¡Y aquellas como un medio para ésta! ¡Y el teatro y la música, el fumar hachís y mascar betel de los europeos! ¡Oh, quién nos contará toda la historia de los narcóticos! - ¡Es casi la historia de la «cultura», de la llamada alta cultura!

FW §86 (OC III, pág. 781)

446 Peligro y ganancia en el culto del genio.- La creencia en espíritus grandes, superiores, fecundos va ligada, no necesariamente pero sí muy a menudo, a esa superstición religiosa, en todo o en parte, según la cual esos espíritus tendrían origen sobrehumano y dotes milagrosas, gracias a las cuales podrían adquirir sus conocimientos por medios completamente diferentes al resto de los hombres. [...]

MA §164 (OC III, pág. 149)

447 [...] se puede admitir incluso que los creyentes puedan obtener alguna ventaja de esta creencia, puesto que, subordinándose de manera incondicionada a los grandes espíritus, ellos le proporcionan, durante el desarrollo de su espíritu, la disciplina y escuela mejores. [...]

MA §164 (OC III, pág. 150)



Nietzsche afirma que el culto al genio, si bien resulta saludable cuando este es guía, referente y estímulo, puede convertirse en un veneno (sobre todo para él mismo, pero en su ceguera, también para todos los que le admiren) cuando por su ego crecido son un lastre, lo que hace necesario, como ocurría en el caso de la historia, una dosis de olvido de sí para poder continuar en pie. A este olvido Nietzsche lo llama enajenación, que también es ambivalente, ya que es algo negativo pero en este caso resulta beneficioso<sup>448</sup>.

Dada la proximidad entre arte y religión, y la reivindicación que por esta época Nietzsche hizo de la ciencia respecto a la segunda, no ha de extrañarnos que señalara que entre el arte y la ciencia hay algunas diferencias, pero es llamativo que establezca una cierta continuidad entre ambas actividades. Ello es debido a que en un contexto metafísico como es el de la cultura dominada por la religión, el arte podía verse intensificado en sus efectos, y de forma recíproca, potenciaba la creencia religiosa a través de ellos. Pero también, como él mismo mostró en *El nacimiento de la tragedia*, en un trasfondo metafísico del mundo adecuado, el arte podía ser una forma de «encontrar placer en la existencia y de considerar la vida humana como un fragmento de naturaleza»<sup>449</sup>, y este espíritu debe recogerlo la ciencia, que ya lleva en su seno el carácter del humano como una parte de la naturaleza sin que haya nada en la tramoya de esta que le reclame de forma más perentoria. Para no caer en un desprecio de esta realidad, para permanecer firmes en el mundo que nos trae la ciencia haría falta ese placer que el arte proporciona, pero dentro de la ciencia, habiendo superado al arte en tanto que disciplina metafísica, con lo cual el científico estaría en continuidad con el artista (no a lo mejor por sus productos ni por su trabajo, pero sí por el resultado de los mismos)<sup>450</sup>, situándonos de nuevo al arte como disciplina rectora y superior, idea que volverá a aparecer con fuerza en el futuro.

En definitiva, religión y ciencia surgen del mismo impulso, que nos lleva a establecer un mundo en el que sentirnos a gusto y seguros, de dotarnos un suelo firme, de un camino reconocible en medio de la jungla de la existencia. Lo que las diferencia es el apelar a entidades y fuerzas extramundanas (la religión, aunque hay religiones, como la cristiana, que poseen este rasgo más agudizado que otras, más apegadas a lo terrenal, como fue la griega) o quedarse en una descripción interna del mundo, aunque comparten la tendencia a excluir cualquier clase de crítica (lo que nos pone sobre aviso

---

448 [...] Sin duda, creer que alguien posee poderes sobrenaturales eleva y entusiasma a los hombres: en este sentido, la enajenación ha aportado, como dice Platón, las mayores bendiciones a los hombres. – En casos raros y especiales, esta parte de enajenación puede haber sido el medio que permitió mantener unida una naturaleza exuberante en todas direcciones: también en la vida de los individuos los delirios, que en sí son venenos, tienen a menudo el valor de remedios saludables; [...]

Ídem.

449 MA §222 (OC III, pág. 167)

450 [...] Se podría renunciar al arte, pero no por ello se perdería la capacidad que hemos aprendido de él; así como se ha renunciado a la religión, pero no a las intensificaciones y elevaciones de ánimo que hemos adquirido con ella. [...] así, una vez desaparecido el arte, la intensidad y la multiplicidad de la alegría de vivir que él ha sembrado en nosotros seguirían exigiendo ser satisfechas. El hombre científico es la evolución ulterior del hombre artístico.

MA §222 (OC III, pág. 167)

Nuestra gratitud última con el arte.- Si no hubiéramos dado nuestra aprobación a las artes e inventado esa especie de culto de lo no verdadero, no habría sido soportable la comprensión de la mentira y la falta de verdad general que nos proporciona ahora la ciencia – la comprensión de la ilusión y el error como condición de la existencia que conoce y siente. [...] Como fenómeno estético la existencia nos sigue siendo soportable, y con el arte se nos ha dado el ojo y la mano, y sobre todo la buena conciencia para poder hacer de nosotros mismos un fenómeno tal. De vez en cuando tenemos que descansar de nosotros mirándonos desde arriba y riéndonos de nosotros o llorando por nosotros, desde una distancia artísticas. [...]

FW §107 (OC III, pág. 793)

de su carácter clausurador), que tiende a ser vista como un ataque. En cualquier caso, lo que hace a la ciencia más válida ante los ojos de Nietzsche no es su mayor apego a una verdad por descubrir, sino precisamente este atenerse al mundo mismo tal y como es y no buscar mejorarlo postulando otras realidades en las que se encontraría el auténtico valor medida del mundo, quedando este desvalorizado. Además, la ciencia ha brindado a los modernos una comodidad y una seguridad que la religión no había logrado (más allá de la salvación espiritual, más centrada en la realidad metafísica que tanto disgusta a Nietzsche). Sin embargo, no cabe hablar de sustitución de la religión o el arte por la ciencia, ya que la convivencia de lo científico y lo no científico es una exigencia saludable para una gran cultura, por lo que tiene de contradictorio, ambiguo e incierto<sup>451</sup>.

---

451 [...] Una cultura superior debe por tanto dar al hombre un doble cerebro, algo así como dos cámaras cerebrales, una para sentir la ciencia y la otra para sentir la no-ciencia; adyacentes, sin interferencias mutuas, separables y cerrables; es una exigencia de salud. [...] MA §251 (OC III, pág. 181)

Poder contradecir.- Ahora todo el mundo sabe que poder soportar la contradicción es un signo elevado de cultura. Algunos incluso saben que el hombre superior desea y provoca que se le contradiga para obtener un indicio de una injusticia suya hasta entonces desconocida. Pero poder contradecir, la buena conciencia conseguida en la hostilidad con lo habitual, tradicional, consagrado, – es más que aquellas dos cosas y es lo propiamente grande, nuevo, sorprendente de nuestra cultura, el paso de todos los pasos del espíritu liberado: ¿quién sabe eso? FW §297 (OC III, pág. 838)

#### 4.-Moral.

En el intento nietzscheano de desbancar la metafísica y todas sus ramificaciones y consecuencias, uno de sus caballos de batalla va a ser la moral. Podría pensarse que las normas y conceptos del bien y el mal que dirigen la conducta de los miembros de una sociedad no tienen un valor más que subsidiario respecto a sus grandes creencias (como una mera derivada), pero teniendo en cuenta la identificación socrática (y ya hemos visto que con Sócrates y el triunfo de sus ideas dio comienzo la decadencia griega, llegando sus esquemas hasta los días de Nietzsche) entre Verdad y Bien, y una vez afrontada la cuestión de la Verdad, la cuestión del Bien es fundamental para acabar de desmontar la metafísica y reducirla a escombros. Por eso, Nietzsche va a dedicarse a explorar la moral teniéndola en cuenta como un producto humano más, que sirve a sus fines e intereses (entre los cuales destaca la lucha por la existencia)<sup>452</sup>, sin que exista ninguna conexión con las grandes ideas reguladoras, que ya hemos visto que son un medio para asegurar y fijar un mundo en el que desenvolverse en medio de una naturaleza hostil. Aunque sus consideraciones morales aparecen dispersas por toda su obra, en la fase que nos ocupa aparecen concentradas en la segunda parte del libro primero de *Humano, demasiado humano* (que tiene el elocuente título de *Para la historia de los sentimientos morales*) y en *Aurora*, publicado en 1881 con el subtítulo *Pensamientos sobre los prejuicios morales*.

Dado que el ser humano se organiza en comunidades, y que sus comportamientos son muy variables (mucho más que los de los animales, dado que el ser humano «está haciéndose»<sup>453</sup>) se hace necesario establecer toda una serie de convenciones merced a las cuales se conforma un espacio común en el que nos sintamos seguros. Ya vimos que este esquema está en el origen del lenguaje y de los conceptos. Algo parecido ocurre con nuestras conductas, ya que no basta con usar los mismos términos para relacionarnos con las cosas, sino que hay que comportarse con ellas de un mismo modo, y más importante aún, comportarnos entre nosotros según unas normas conocidas por todos que proporcionen un alto grado de predicibilidad para evitar lo imprevisto<sup>454</sup>, dado en buena medida no sólo por la naturaleza exterior, sino también por «la bestia que hay en nosotros»<sup>455</sup>. Lo imprevisto es algo muy perturbador para la costumbre y se intenta evitar a toda costa con vistas a la conservación<sup>456</sup>, lo cual le lleva a afirmar que a veces es necesario hacer concesiones en materia de fe si eso sirve para asegurarnos dicha conservación, aunque a la postre sea necesario deshacer los entuertos en que esta necesidad nos hace caer<sup>457</sup>, sin que por ello haya que concluir que la

452 *La comunidad surge para poner fin a la lucha por la existencia. El equilibrio, su punto de vista.*  
FP II 1, 41[42] (julio de 1879)

453 [...] *La meta, obviamente, es que el ser humano llegue a ser tan regular y estable como ha sucedido con la mayoría de las especies animales: se han adaptado a las condiciones de la tierra, y demás, y en esencia ya no cambian. El hombre todavía cambia – está haciéndose.*  
FP II 2, 11[44] (primavera-otoño de 1881)

454 *Cuando uno ha establecido las costumbres gracias a las cuales soporta su entorno y el entorno le soporta a él, entonces es decente, formal. En tanto que vacila y nadie puede confiar en él, todavía no lo es. La persona «decente» es «previsible» [...]*  
FP II 2, 4[102] (verano de 1880)

455 El superanimal.- *La bestia que hay en nosotros quiere ser engañada; la moral es la mentira necesaria para que esta bestia no nos despedace. [...]*  
MA §40 (OC III, pág. 98).

456 *Quizá todas las pulsiones morales puedan reducirse al querer-tener y al querer-conservar.*  
FP II 2, 11[19] (primavera-otoño de 1881)

457 *Por momentos nos es necesaria la ceguera, y ciertos artículos de fe y ciertos errores hay que dejarlos sin tocar – mientras nos conserven vivos.*

evolución de las formas de la fe es algo necesario<sup>458</sup>. De hecho, para Nietzsche, en un primer momento lo malo era lo que se salía de lo habitual para el grupo, lo que le resultaba extraño<sup>459</sup>, y por lo tanto, la moral estaba vinculada a la costumbre<sup>460</sup>. Como vemos, el impulso primero que acabó conduciendo a la moralidad es un interés utilitarista (en la medida en que las normas se fijan con vistas a obtener una utilidad), y luego, una vez fijadas las normas morales, con el tiempo, se olvidan sus objetivos primeros y acaban sedimentando en una conciencia y responsabilidad morales del individuo (las cuales no existen en sentido estricto más allá de la costumbre y como atribución externa y derivada)<sup>461</sup>. Ello hace que cada uno actúe según la moral del grupo en el que vive, que se convierte en una suerte de individuo colectivo<sup>462</sup>. La dimensión

---

*Siempre que se trate de la vida, no debemos tener escrúpulos con respecto a la verdad y el error – justamente PARA luego volver a poner la vida al servicio de la verdad y la conciencia intelectual. Es el flujo y el reflujo de nuestra marea, la energía de concentrarnos y desplegarnos.*

FP II 2, 11[217] (primavera-otoño de 1881)

- 458 *Decís: «en aquel nivel eran necesarios aquellos errores, como remedio – ¡la cura del género humano tiene un curso racional-necesario!» Una racionalidad en ese sentido, la niego. Que este o aquel artículos de creencia triunfaran es casualidad, no necesidad – el mismo efecto curativo habría podido provenir de algún otro. Pero ¡sobre todo!, la serie de medios curativos ha sido ¡de lo más arbitraria e irracional! ¡Además, casi todos ellos traían consigo otra grave enfermedad! No obstante, esa cura completa de la humanidad fue tolerada por ella – ¡eso es lo más sorprendente! ¡Ciertamente, no era lo más racional, sino lo único posible! ¡Al menos, posible sí que lo era!*

FP II 2, 11[317] (primavera-otoño de 1881)

- 459 *Lo que revelan las leyes.- Se comete un error cuando se estudian las leyes penales de un pueblo como si fueran la expresión de su carácter; las leyes no revelan lo que es un pueblo sino aquello que le parece extraño, raro, monstruoso, foráneo. Las leyes se refieren a las excepciones de la moralidad de las costumbres; y la penas más duras afectan a lo que es acorde con las costumbres del pueblo vecino.[...]*

FW §43 (OC III, pág. 762)

- 460 *[...] Así, por ejemplo, la definición primera: la moralidad no es otra cosa (esto es, nada más) que obediencia a las costumbres, sean estas cuales fueren; y las costumbres son la manera tradicional de valorar y de actuar. En las cosas que no hay tradición que ordene, no hay moralidad, y cuanto menos estipulada esté la vida por la tradición, tanto menor será el círculo de la moralidad. [...]*

*Ídem.*

Ver también MA §96 (OC III, págs. 114-115)

- 461 *[...] Primero se llaman buenas o malas unas acciones particulares sin consideración alguna de sus motivos, sino sólo por sus consecuencias útiles o dañinas. Pero pronto se olvida el origen de estas designaciones y uno se figura que las cualidades de «bueno» y «malo» son inherentes a las acciones en sí mismas, independientemente de sus consecuencias [...] Luego, se introduce el ser bueno o malo en los motivos, y se consideran las acciones en sí mismas como moralmente ambiguas. Más adelante, se atribuye el predicado de bueno o malo, ya no a los motivos particulares, sino al carácter global de una persona [...] Así, a la persona se la considera responsable, en este orden, primero de sus consecuencias, luego de sus acciones, luego de sus motivos y en fin de su carácter. [...]*

MA §39 (OC III, pág. 97)

- 462 *Las tres fases de la moralidad habida hasta ahora.- El primer signo de que el animal se ha convertido en humano se da cuando su actuar no se dirige ya a su bienestar momentáneo sino al duradero, es decir, cuando el individuo se vuelve utilitario y calculador [...]. Un nivel más alto se alcanza cuando el individuo reacciona según el principio del honor, gracias al cual se integra en un orden, se somete a sentimientos comunes, y esto lo eleva muy por encima de la fase en que lo guiaba lo útil en sentido puramente personal [...]. Por último, en el más alto nivel de la moralidad alcanzado hasta ahora, él actúa según su propio criterio acerca de las personas y las cosas, y decide por sí mismo lo que es útil y honorable para sí y para los demás; se ha convertido en el legislador de las opiniones, sobre la base de un concepto cada vez más elevado de lo útil y lo honorable. El conocimiento le permite anteponer lo máximamente útil a lo útil personal, y el honesto reconocimiento de una validez común y duradera a la validez momentánea; él vive y actúa como individuo colectivo.*

MA §94 (OC III, pág. 113)

verdadera de la moral es el grupo, por lo que se sacrifica todo lo individual en favor de la seguridad colectiva y la conservación, a veces de un *statu quo* ya establecido en favor de algunos cabecillas, lo cual hace que la felicidad (que es algo individual) no sea el objetivo de la moral, como muchos podrían creer<sup>463</sup>. Sólo si se puede anular el peligro del que nos protege la moral, sería posible pensar en favorecer al individuo y procurarle así algo de felicidad, algo que estaría reservado a unos pocos que se atrevieran a salir del paraguas de la moral comunitaria<sup>464</sup>. En esto resuena lo que hemos comentado acerca del *Freigeist*, ya que el espíritu libre es alguien que se sale de la norma, y por lo tanto, en primera instancia se le considera alguien malo (para el grupo)<sup>465</sup>, ya que introduce una variante no permitida (y tampoco contemplada, en la medida en que no existe una norma que la regule) que es percibida por el grupo como una afrenta y una amenaza<sup>466</sup>. La única posibilidad que el “malo” tiene de ser aceptado es imponiendo la nueva conducta como norma, haciendo que su comportamiento se convierta en costumbre, con el peligro que ello implica<sup>467</sup>.

Cabe precisar que el término alemán con el que se designa la moral es *Sittlichkeit*, que deriva de la raíz *Sitte*, la cual se refiere a las costumbres, y cuyo adjetivo, *Sittlich*, vale para referirse a lo acostumbrado y a lo moral (en el sentido de lo moralmente bueno, lo decente), con lo cual queda explícita la relación entre moralidad y costumbres<sup>468</sup>, aunque podría matizarse que lo que se subraya es una cierta prioridad de lo moral frente a lo acostumbrado (es decir, que la moral marca la costumbre, que primero es la norma, a la que luego se acopla la conducta), mientras que lo que Nietzsche tiene en mente es más bien lo contrario: que primero es la conducta, que se repite y acaba generando una costumbre y una esperabilidad.

Con la moral y los comportamientos considerados buenos, el ser humano más antiguo alcanzaba una mayor seguridad en medio de la continua amenaza que era la naturaleza, ya que en el ámbito de su grupo era capaz de encontrar un reducto en el que saber a qué atenerse y sentir así reducida la angustia y el miedo que el mundo le provocaba<sup>469</sup>. Si tenemos en cuenta que la cuestión conductual nunca está sola, sino

463 [...] *Para la moral la humanidad inferior de la masa posee un valor que no tiene reparo alguno en pagar con la humanidad superior de los particulares: lo mismo respecto de la salud, la felicidad.* [...]

FP II 2, 4[78] (verano de 1880)

464 *El contenido de toda moral de comunidad y de sociedad habidas hasta ahora no es la felicidad, sino la conservación más larga posible (a costa de la felicidad de los particulares). [el individuo frente a la moral de sociedad y fuera de ella – cuando ya haya pasado el mayor peligro para todos, podrán crecer algunos árboles solitarios que tengan sus propias condiciones de existencia.*

FP II 2, 11[59] (primavera-otoño de 1881)

465 [...] *lo natural es el miedo y la antipatía a lo extraño, a lo diferente.* [...]

FP II 2, 4[123] (verano de 1880)

466 [...] «Malo» significa «no conforme a las costumbres» (inmoral), practicar malas costumbres, rebelarse a la tradición, sea razonable o insensata. [...]

MA §96 (OC III, pág. 114)

467 [...] *Así pues, en un principio todo era moral, y quien pretendía ponerse por encima de ella debía convertirse en legislador, en curandero o en una especie de semidiós: es decir, tenía que crear costumbre, - ¡un asunto terrible y peligrosísimo! [...]*

M §9 (OC III, pág. 494)

468 En castellano en realidad se da la misma relación, pero se halla oculta en su origen etimológico, ya que el término moral deriva del latín *mos, moris*, que significa costumbre, por lo que la moral es lo relativo a la costumbre.

469 De hecho, Nietzsche se refiere en MA §48 (OC III, pág. 101) a la bondad y el amor como «las fuerzas más saludables en las relaciones humanas [...] tan preciados que se desearía usar estos medios balsámicos de la manera más económica posible».

Sobre el papel del miedo en el origen de los valores morales, ver el artículo *¿Qué son y cómo se forman los valores?* de Diego Sánchez Meca en *Estudios Nietzsche* (núm. 13, 2013, págs. 73-84)

acompañada por aspectos cognitivos, es fácil comprender que nos hayamos volcado cada vez más en expandir este lugar seguro, utilizándolo como mediador en nuestra relación con todo lo que nos suponga una amenaza, aunque el afán último sea no el de acabar con el peligro en sí, sino el de lograr que el ámbito de seguridad sea tan amplio y autosuficiente, que todo quede referido desde su interior, y por lo tanto el contacto con lo externo sea mínimo, quedando el riesgo muy atenuado<sup>470</sup>. En definitiva, lo que se busca es la máxima clausura posible, y todo el desarrollo humano (la cultura en general, la tecnología, la moral...) estaría dirigido a la consecución de este fin. Es más, la misma clausura sería lo que marca el dentro y el fuera, siendo lo más clausurado lo interno y seguro, y lo no clausurado, lo que escapa a nuestro control y nuestros parámetros, lo exterior y peligroso, el terreno inseguro que hace tambalear nuestras seguridades, que nos enferma y pone a prueba el grado de salvación (de salud) que hemos alcanzado. Lo externo y no clausurado pide a gritos ser clausurado, al menos desde la óptica de lo ya seguro, algo que sólo se puede hacer a costa de expandir la zona difusa de dudosa clausura, ampliando el horizonte, integrando novedades en el terreno acotado de lo ya a salvo, en un infinito y agotador movimiento<sup>471</sup>.

En esta búsqueda de la seguridad grupal (y por tanto, también individual, ya que la estabilidad de la comunidad repercute también en el individuo), se pueden alcanzar diversos grados y posibilidades de refinamiento a la hora de establecer una moralidad, como la simple imposición por la fuerza, la fundamentación divina (que no sería otra cosa que la sublimación de una autoridad que impone, premia y castiga), o un paso más allá, una idea objetiva del deber, un imperativo categórico a través de cuyo reconocimiento el ser humano guía su conducta<sup>472</sup>. El paso definitivo lo establece Nietzsche con la que llama moral del conocimiento, que sería la que vendría tras el descubrimiento de los motivos que hay tras la moral, velados hasta el momento por ilusiones que la justificaban más allá de su verdad. Con ello se repite el esquema por el cual no se trata de eliminar una instancia –en este caso la moral– de la vida humana, sino destilarla de todo aquello que la convierta en perniciosa para el objetivo al que

470 *La sociedad debe tener tal seguridad en sí misma que pueda soportar una suma regular de delitos sin que en conjunto se vea perturbada por ello; igualmente, el Estado debe estar fundado de manera tan inteligente y duradera que por mucha falta de habilidad o de estupidez que haya entre sus servidores no se vea en lo esencial perjudicado.*

FP II 2, 3[68] (primavera de 1880)

471 Aunque consideramos que el concepto de clausura de Castoriadis expresa esta idea de forma más aguda, Nietzsche hace referencia a la misma idea refiriéndose a los «sistemáticos»:  
¡Cuidado con los sistemáticos! – *Hay una teatralidad de los sistemáticos: como pretenden llenar un sistema y para ello hacen redondo el horizonte, tienen que procurar presentar los puntos débiles con el estilo de los fuertes, – pretenden representar naturalezas completas y de fuerza monolítica.*

M §318 (OC III, pág. 628)

472 Grados de la moral.- *La moral es ante todo un medio para conservar en general la comunidad y evitar la decadencia; luego es un medio para mantener la comunidad a un cierto nivel y dentro de una cierta bondad. Sus motivos son el miedo y la esperanza: y tanto más rudos, potentes y toscos, cuanto más fuerte es la tendencia al error, a la parcialidad, al individualismo. Aquí deben actuar los medios de intimidación más terribles, hasta que no puedan funcionar medios más suaves y no se pueda alcanzar de otra manera esa doble especie de conservación (entre sus medios más fuertes está la invención de un más allá con un infierno eterno). Allí tiene que haber torturas del alma y ayudantes del verdugo. Otros grados de la moral, y por tanto medios para el fin indicado, son los dictados de un dios (como la ley de Moisés); grados ulteriores y más elevados, los dictados de una idea absoluta de deber con el «tú debes» – escalones todos aún toscamente esbozados pero largos, porque los hombres aún no saben poner el pie sobre los estrechos y sutiles. Viene luego una moral de la inclinación, del gusto, y al final la del conocimiento – la cual se sitúa por encima de todos los ilusorios motivos de la moral, pero ha entendido claramente cómo durante mucho tiempo la humanidad no podía tener otros.*

WS §44 (OC III, pág. 391)

sirven: la supervivencia del ser humano. En definitiva, no basta con el propósito primero que pone en marcha el mecanismo por el cual se establece la moral, creyendo que lo que se logre a partir del primer impulso va a servir al objetivo, es preciso ser conscientes de él y no olvidarlo, ya que se corre el riesgo de salvarnos de algunos peligros, pero a la vez podemos quedar expuestos a otros más graves que los primeros.

Si los antiguos manifiestan una mayor moralidad dada su mayor exposición a la naturaleza, los modernos en cambio son más inmorales a los ojos de Nietzsche. Para los modernos, las costumbres ya no tienen el mismo peso, ni la necesidad de su mantenimiento es tan acuciante, y por ello su sensibilidad moral se ha «refinado» hasta casi desvanecerse. Es por ello por lo que a los modernos se les hace difícil de explicar el peso que la costumbre tuvo en el origen de los fenómenos morales<sup>473</sup>. No hemos de entender este refinamiento y desvanecimiento (Nietzsche habla de volatilización) de lo moral como una mera desaparición, sino que más bien se trata de que el tiempo y la sedimentación de las normas y costumbres, a las que se ha sumado la metafísica (como esquema general con el que se ha entendido el mundo), ha acabado conduciendo a una elevación de la moral (en tanto que el origen y referente de la moral se ha colocado en otras instancias consideradas superiores), lo cual conduce a la paradoja de que, si en un primer momento, la moral era una cuestión de fijación de costumbres, ahora ya no lo es tanto, y por eso Nietzsche considera que la época moderna es más inmoral, al no ser la conducta lo que más peso tiene dentro de la moral (se ha pasado de juzgar costumbres según su ajuste o no a un código de conducta generalmente aceptado y adoptado, a hablar en términos absolutos del Bien y del Mal). De este modo, la menor importancia de los aspectos conductuales conduce a una mayor variabilidad de comportamientos, con lo cual se socavarían los fundamentos originarios de la moral y la convivencia de la sociedad, llegando al punto en que la búsqueda de un mayor grado de seguridad ha acabado provocando una situación más incierta, y todo ello de forma desapercibida (ya que la autoconciencia moderna es de una mayor seguridad, que proviene de otros ámbitos, distintos del comportamiento). No obstante, Nietzsche cree que no se puede prescindir de la moral, al menos de momento y a pesar de las diferencias que el mundo moderno presenta respecto al antiguo, ya que sigue cumpliendo con la misión de asegurarnos contra nuestras debilidades<sup>474</sup>.

En la medida en que se trata de fijar conductas y hacerlas predecibles, la moral es algo arbitrario que podría ser de otra manera<sup>475</sup>, aunque el concurso de la gran mayoría impelida por la minoría dominante contribuye al establecimiento del código moral pretendiendo que tras él hay una necesidad que lo hace inevitable. Así, las verdades morales adquieren una dimensión científica a pesar de que, como vemos, es todo muy acientífico (en tanto parece que hay una ley fija e invariable de causa-efecto entre conductas y premios y castigos) que Nietzsche se apresura a calificar de

473 El concepto de moralidad de la costumbre.- *En comparación con la manera como la humanidad ha vivido durante milenios, actualmente vivimos en una época muy inmoral: el poder de la costumbre se ha debilitado de manera extraordinaria, y la sensibilidad moral se ha refinado tanto y se ha puesto a tal altura que lo mismo puede decirse que se ha volatilizado. Por eso a nosotros, los que hemos nacido tarde, nos resultan difíciles de entender las consideraciones básicas que se hallan en la génesis de la moral. [...]*

M §9 (OC III, pág. 493)

474 *Los prejuicios morales siguen siendo imprescindibles: es de lamentar que no se pueda aún prescindir de ellos, pues el fortalecimiento que ellos procuran mantiene en lo más seguro las debilidades y la falta de fuerza contra las cuales se toman a modo de medicina.*

FP II 2, 4[266] (verano de 1888)

475 El mecanismo que hace que se adopten unas normas y no otras no queda explícito en esta fase del pensamiento de Nietzsche, pero tendría que ver con lo que a los grupos dominantes de la sociedad conviene, no tanto en sentido de intereses puramente materiales y estratégicos como en la forma en que las conductas sirven a los impulsos que encarnan dichos grupos dominantes.

pseudocientífica, al igual que ocurre con la medicina popular, que en ocasiones es perniciosa y contraproducente con los efectos que pretende causar<sup>476</sup>. De lo que se trata no es tanto de establecer un corpus coherente de normas, sino de hacerlo efectivo y que se ejerza, en busca de la fijación de las conductas. Con el tiempo, al igual que ocurría con el lenguaje, el motivo primero queda olvidado (aunque nunca estuvo presente de modo consciente) y se interioriza tanto, que se convierte en algo que lo impregna todo de forma inevitable e indiscutible. En este punto podría pensarse que el objetivo último ha sido logrado, y así se siente a nivel popular (con el triunfo de la moralidad y la costumbre, se considera todo a salvo de la desintegración de la sociedad), pero nada más lejos de la realidad, ya que como vemos, por un exceso de elaboración de conceptos morales, se ha conducido a una situación más arriesgada.

Aunque a la larga el establecimiento de una moral pueda conducir a una dinámica peligrosa si se le suman otros fenómenos (como la metafísica), lo cierto es que desde el primer momento, como viene ocurriendo con todos los intentos de suturar la herida de la incertidumbre y salvar el abismo del caos, se trata de un afán infructuoso que tan solo produce un efecto temporal y ficticio de seguridad, a menudo a costa de introducir nuevos peligros u otorgarle una nueva dimensión a los que se pretendía conjurar<sup>477</sup>. En el caso de la moral, lo que ocurre es que dado que a pesar de todo, las desgracias siguen ocurriendo, y en vista del evidente éxito que en la consecución de la paz social tiene la moral, considera Nietzsche que se rebasa el ámbito social originario en busca del mismo efecto tranquilizador y se traslada el esquema de premios y castigos respecto a la conducta a la totalidad de la naturaleza. Con ello, se consigue que el acercamiento a los fenómenos desagradables y perjudiciales de la naturaleza sea de carácter moral, creyendo que son un castigo por malas conductas y costumbres rotas, lo cual conduce a que se dé de lado la búsqueda de los verdaderos mecanismos que operan tras la naturaleza, evitándose así la puesta en marcha de respuestas más efectivas que podrían llevar a minimizar sus efectos sobre el ser humano<sup>478</sup>. Además, la asociación con la metafísica facilita la postulación de otra realidad más pura de la que esta es un

476 Moral popular y medicina popular.- *En la moral que rige una comunidad se está sin cesar labrando, y son todos y cada uno los que lo hace: la mayoría aportando ejemplo tras ejemplo a la pretendida relación de causa y efecto, de culpa y castigo, confirmando así lo bien fundada que está, lo que hace que aumente su fe [...] Todos coinciden, sin embargo, en la manera absolutamente tosca y acientífica de actuar [...] La medicina popular y la moral popular van de la mano, y no conviene seguir valorándolas de manera tan distinta como todavía se hace: ambas son las más peligrosas de las pseudociencias.*

M §11 (OC III, pág. 495)

477 *Lucha contra el dolor. Los medios con los que se lucha vuelven a convertirse en dolores (la lucha comporta la exageración, el llevar al extremo). Naturaleza como dolor, religión como dolor, sociedad como dolor, cultura como dolor, saber como dolor. Por lo tanto: ¡lucha contra la lucha!* FP II 1, 40[16] (junio-julio de 1879)

478 *El desprecio de las causas, las consecuencias y la realidad.- Esas calamidades que afectan a una comunidad, temporales inesperados, sequías o epidemias, suelen llevar a todos sus miembros a sospechar que se ha infringido la costumbre o que tienen que inventarse ritos nuevos con que tranquilizar a alguna fuerza o capricho demoníacos nuevos. Esa sospecha, ese modo de pensar lo que hacen es evitar que se investiguen las verdaderas causas naturales, al dar por respuesta la causa demoníaca. Aquí se halla una de las fuentes de la perversión hereditaria del intelecto humano: y justo a su lado brota la otra fuente, que consiste asimismo en prestar por principio a las verdaderas consecuencias naturales de una acción mucha menos atención que a las sobrenaturales (los castigos y la gracia divina, como se suele decir). [...] Así, por interdicto de la moralidad de la costumbre, desprecia el hombre primero las causas, segundo las consecuencias, y tercero la realidad, remitiendo la trama de todos los afectos elevados (el respeto profundo, la sublimidad, el orgullo, la gratitud, el amor) a un mundo imaginario: al que llama «mundo superior». [...]*

M §33 (OC III, pág. 507)



reflejo imperfecto, lo cual también ayuda a este alejamiento respecto a las verdaderas causas, y también al desprecio de todo lo mundano en favor de realidades ficticias que en apariencia nos brindan un mayor grado de salvación<sup>479</sup>.

Esta idea del remedio temporal que lejos de llevarnos al camino de la curación profundiza la enfermedad pone de manifiesto el terreno ambiguo (farmacológico) en el que se mueve la necesidad de salvación, ya que promueve aquello que la socavará, y tampoco resuelve de forma definitiva las incertidumbres, por lo que no queda claro si los remedios actúan más bien a favor de la enfermedad, de la cual sería imposible escapar, ya que la propia indecidibilidad que es su sello más personal, hace que a veces se nos aparezca bajo la forma de la seguridad. Nietzsche lo expresa de forma muy clara y elocuente:

*¿Dónde están los nuevos médicos del alma?.-* Son los remedios consoladores lo que han hecho que la vida adquiera ese carácter sufriente de fondo en el que ahora se cree; la enfermedad más grave de la humanidad ha surgido en la lucha contra las enfermedades, y lo que parecían ser remedios han dado lugar a la larga a algo peor que lo que con ellos pretendía repararse. Por ignorancia se confundieron los remedios de efecto inmediato, que eran anestésicos y embriagadores, los llamados consuelos, con las verdaderas fuerzas curativas, sin notarse siquiera que con frecuencia el alivio inmediato se pagaba con un empeoramiento general serio del sufrimiento, que los enfermos tenían que aguantar las secuelas de la embriaguez y sufrir luego su carencia y posteriormente una sensación general agobiante de intranquilidad, agitación nerviosa y mala salud. Si se estaba enfermo hasta cierto punto ya no se recuperaba jamás la salud [...] <sup>480</sup>

Aunque en este texto se esté refiriendo a los «médicos del alma» (por lo que dice en el párrafo segundo del prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia*, éstos se corresponden con ciertos filósofos, en concreto los antiguos, de quienes dice necesitar «los tarros de unguento y los frascos de medicina»<sup>481</sup>, o por lo menos con cierta manera de filosofar) y los remedios que se han propuesto hasta su momento y los que cree que se han de proponer, pensamos que la idea vale para la cultura en general y para la gran mayoría de sus componentes en particular. En ello se empieza a intuir algo que no es nuevo del todo, pero que más adelante en el pensamiento nietzscheano va a quedar muy explícito y va a constituir uno de las temáticas que más han ocupado a los estudiosos, a saber: que en la civilización europea y en lo que se han considerado sus mayores logros se esconde la semilla y el principio de su decadencia<sup>482</sup>, lo que le llevará a plantear una enmienda a la totalidad (hasta ahora, hemos visto que sus ataques se centraban en aspectos o fenómenos particulares, que aunque suponían un riesgo para el todo, no han sido suficientes como para impugnar toda nuestra civilización).

Más allá del impulso que da origen a la moralidad, la crítica de Nietzsche se dirige a un tipo concreto de moralidad, la que se asocia a una metafísica y sirve para profundizar en la inseguridad por perder de vista el mundo. Sin embargo, el fenómeno

479 *¿En qué medida la moral ha tenido efectos nocivos? En la medida en que con el ascetismo del deber, el valor, la diligencia, la fidelidad, etc., ha despreciado el cuerpo. Sobre todo en esa norma mezclada con la religión según la cual darse alegría sería algo desagradable para la divinidad, mientras que darse sufrimiento le resultaría agradable. Se enseñó a sufrir, se desaconsejó la alegría, - en todas las morales (salvo en la de Epicuro), es decir, la moral ha sido hasta ahora un instrumento para perturbar los fundamentos fisiológicos del hombre en su desarrollo - [...]*

FP II 2, 3[97] (primavera de 1880)

480 M §52 (OC III, págs. 516-517)

Ver también FP II 2, 4[318] (verano de 1880)

481 FP II 1, 28[41] (primavera-verano de 1878)

482 *La decadencia sigue a todo gran fenómeno; a cada instante se da el principio del fin.*

FP II 1, 5[146] (primavera-verano de 1875)

moral no es algo negativo en sí, y como en otros hechos sobre los que Nietzsche fija su mirada, la cuestión estriba en los impulsos a los que la moral sirva lo que la convierte en pernicioso o saludable. Así, si contribuye a denigrar el mundo, hacerlo un lugar más desagradable y a fomentar el deseo de otros mundos mejores (o de transformar el mundo en lo que no es), suma más incomodidad a un mundo ya de por sí poco confortable, por lo que acentúa la dimensión infirme. En cambio, la moral que ayude a vivir en el mundo, a aligerarlo y hacerlo más soportable (pero no a costa de negarlo), nos sirve para vivir mejor y aguantar las sacudidas de la existencia. Es el caso, nuevamente, de los antiguos, que lograron una moral sin un más allá<sup>483</sup>. No se trata, por lo tanto, de que se pueda prescindir de la moralidad, ya que es un fenómeno constitutivo del ser humano, la cuestión es, dado su carácter farmacológico, saber ver cuándo nos perjudica y llevarla a un terreno más saludable. Además, Nietzsche señala que, como ocurre con los temas ambiguos, el impulso es el de fijar y blindar uno de los términos frente a otros, y así ocurre con la moral, que tanto si es enfermiza como saludable, se cierra a las otras variantes y no las reconoce como tales<sup>484</sup>, corriendo el riesgo de esclerotizarse y volverse demasiado rígido (y por lo tanto, menos flexible y más quebradizo)<sup>485</sup>.

Desde dentro de la moral, una vez se ha establecido lo que es bueno y lo que es malo, Nietzsche reivindica el papel de los malvados, ya que, frente al anquilosamiento que el bien provoca, introducen novedades y facilitan el avance de la sociedad. Se trata de la vertiente moral de lo que ocurría con el *Freigeist*, teniendo en cuenta que Nietzsche se sitúa en un plano más allá del bien y del mal, no condenando lo que en este caso pueda considerarse moralmente malo, sino tan sólo describiendo algunos de sus efectos (por supuesto, habrá actitudes “malas” que no aportan ningún beneficio, pero lo que Nietzsche señala es que los que han hecho avanzar la historia han sido tachados en algún momento de malvados). Nietzsche no busca que se imponga el “mal”, tan sólo subraya que lo malo (en el sentido de lo no acostumbrado) conmueve y transforma, activa y pone en marcha, despierta e impide que las estructuras se anquilosen demasiado, introduciéndoles algo de flexibilidad<sup>486</sup>. En este sentido, Nietzsche considera

483 *Un signo de la salud de los antiguos es el que también su filosofía moral se sitúe más acá del límite de la felicidad. Nuestra búsqueda de la verdad es un exceso: hay que pecatarse de esto.*

FP II 1, 30[156] (verano de 1878)

484 *La razón de numerosos malentendidos.- La moralidad de la fuerza psíquica creciente es alegre e inquieta; la moralidad de la fuerza psíquica que declina, al anochecer o en enfermos y ancianos, es paciente, tranquilizadora, expectante, melancólica, no pocas veces incluso sombría. Según se tenga de la una o de la otra, no se entiende la que nos falta, y se la suele interpretar en el otro como inmoralidad o debilidad.*

M §368 (OC III, págs. 638-639)

485 *Cuando un pueblo de apega a determinados juicios morales, se limita, se esclerotiza, se aísla, envejece y finalmente se hunde.*

FP II 2, 1[64]

486 *Lo que conserva la especie.- Han sido los espíritus más fuertes y más malvados los que hasta ahora han llevado adelante en mayor medida a la humanidad: han vuelto siempre a encender las pasiones adormecidas – pues toda sociedad ordenada adormece las pasiones-, han vuelto siempre a despertar el sentido de la comparación, de la contradicción, del placer por lo nuevo, osado, no probado, han obligado a los hombres a oponer opiniones contra opiniones, modelos contra modelos. [...] Pero lo nuevo es en todas las circunstancias lo malo, en cuanto es lo que quiere conquistar, derribar los mojones fronterizos y las antiguas veneraciones; ¡y sólo lo viejo es lo bueno! Los hombres buenos de cualquier época son aquellos que entierran en la profundidad los viejos pensamientos y los hacen dar frutos, los agricultores del espíritu. Pero toda tierra finalmente se agota y siempre tiene que volver a pasar el arado del mal. [...]*

FW §4 (OC III, págs. 742-743)

que la moral aplana la sociedad, más por temor que por otra cosa<sup>487</sup>, al procurar que todos actuemos igual, evitando que en su seno aparezca la variedad, motivo por el cual propone una moral que promueva la máxima variedad<sup>488</sup>. De este modo el mal pone a prueba y demuestra la capacidad de una moral de absorber los golpes que le aflige, de adaptarse y no derrumbarse ante cualquier sacudida, que es lo que define la salud o enfermedad de cualquier instancia. A más salud, mayor flexibilidad y aceptación de lo externo a él. Lo enfermo, en cambio, busca la fijación, la máxima rigidez y aislamiento, intenta huir de cualquier cosa que lo pueda lastimar o hacer tambalear sus cimientos (que cree firmes, pero este temor y excesivo interés en la rigidez muestran más bien lo contrario), hasta el punto de anhelar la quietud de la muerte<sup>489</sup>. No se trataría, pues, de llegar a una derrota total del mal, sino de saberlo absorber y adaptarse a él, convivir, con lo que se repite el esquema ya trazado al hablar de la metafísica y la religión, según el cual el superar no implica un abandono y un mero dejar atrás, sino una nueva relación con ellas.

La moral es, pues, otra forma de hacer frente a la incertidumbre, de otorgarnos un fundamento sólido sobre el que sentirnos a salvo. Llama la atención que hasta el momento hemos considerado ya varios fenómenos que realizan la misma labor, lo cual es algo que no debe sorprendernos, ya que la naturaleza misma de la incertidumbre hace que no haya una forma única de afrontarla, y que todo intento por resolverla acabe fracasando de un modo u otro. Se trata, en definitiva, de una solución temporal y parcial, lo cual facilita, en primer lugar, que vayan surgiendo nuevas posibilidades, y en segundo lugar, que cada una de ellas vaya cambiando en su empeño, con lo cual la infirmez se ve introducida en el seno de sus posibles remedios, ya que, en una mirada retrospectiva, podemos ver como ha ido variando, sobre todo en culturas que como la nuestra han adquirido un alto grado de autoconciencia, admitiendo variantes que se contradicen entre sí dentro de una misma línea evolutiva. Al final, todos los fenómenos que venimos comentando se combinan y se retroalimentan entre sí, y en su globalidad constituyen la cultura, el supremo intento de manejar las sacudidas de la existencia, de labrarnos un lugar seguro en el mundo en el que desarrollar nuestras vidas y capacidades. Sin embargo, vemos que la incertidumbre siempre aparece, lo cual nos obliga a estar reforzando cada vez más los muros que contienen la avalancha de la realidad. Por ello se hace necesario introducir esta dinámica de continuo movimiento en respuesta al interminable asedio de lo exterior y por lo tanto desasosegante. Sin duda,

*[...] Las terribles energías -eso que se llama el mal- son los arquitectos y pioneros ciclópeos de la humanidad.*

MA § 246 (OC III, pág. 179)

487 *[...] Veo en la tendencia estatal y social un impedimento para la individuación, el adiestramiento del homo communis; pero si se desea tanto un hombre común e igual es sólo porque los hombres débiles temen al individuo fuerte y prefieren el debilitamiento general al desarrollo de lo individual. Veo en la moral actual el encubrimiento de ese debilitamiento general: como el cristianismo pretendía debilitar e igualar a los hombres fuertes e inteligentes. La moral altruista tiende a la papilla suave, a la arena blanda de la humanidad. Los juicios generales tienden a la comunidad de los sentimientos, ésa es su pobreza y su flojera. [...]*

FP II 2, 6[163] (otoño de 1880)

488 *Mi moral estaría en ir suprimiendo en los hombres lo que de universal tienen, en ir especializándolos, hacerlos hasta cierto punto incomprensibles para los demás (y, así, objeto para ellos de vivencias, de asombro, de enseñanza)*

FP II 2, 6[158] (otoño de 1880)

489 *[...] En efecto, cuando un pueblo progresa y crece, hace saltar una y otra vez el cinturón que le confería su aspecto nacional: si se queda quieto y se atrofia, en torno a su alma se cierra un nuevo cinturón; la costra, que se hace cada vez más dura, construye a su alrededor una prisión cuyos muros crecen siempre. Si un pueblo tiene mucho de estable, es una prueba de que quiere petrificarse y que incluso querría convertirse en un monumento [...]*

VM §323 (OC III, pág. 356)

aceptar esta dimensión móvil y siempre enfrentada implica introducir dentro aquello que nos gustaría dejar fuera (ya que en definitiva de lo que se trata es de asegurar el ser frente al devenir), y para ello se requeriría la gran fortaleza que implicaría el vivir a la intemperie, sin murallas defensivas, convirtiendo la cultura no en un parapeto que cierre, sino en un espacio de apertura.

## 5.-Antiguos y modernos.

Como venimos viendo en algunos de los asuntos tratados, parece que los seres humanos más antiguos precisaron de un mayor grado de seguridad, ya que sintieron de forma más amenazante la ambigüedad y el peligro del mundo en el que se movían. Ellos pusieron en marcha la cultura y la moral, con la que se crearon una segunda naturaleza más confortable y previsible, con unas reglas conocidas. Al mismo tiempo, Nietzsche da a entender en numerosas ocasiones que los humanos modernos no poseen el mismo grado de incertidumbre respecto a la naturaleza, ya que han alcanzado un alto nivel de bienestar, lo que les hace más abiertos a la incertidumbre y la falta de firmeza. La modernidad posee, pues, algunos rasgos que la convierten en una etapa distinta, pero al mismo tiempo, Nietzsche señala que esta seguridad posee también sus riesgos, que ahora ya no vienen de la, digamos, primera naturaleza, sino que son más propios del desarrollo de los medios por los que hemos intentado refugiarnos del peligro<sup>490</sup>. Con ello se demuestra que la situación de amenaza es perenne e imposible de escamotear, ya que de un modo u otro acaba colándose en cualquier estructura. No es, pues, algo propio de una exterioridad ajena y enfrentada ante la que hemos de blindarnos perseverando en el desarrollo de herramientas culturales (es más, la idea de una interioridad y una exterioridad ya forma parte de la construcción cultural que pretende delimitar y dejar fuera lo peligroso), sino más bien una característica constitutiva del mundo y de todo lo que forma parte de él, hasta poder llegar a afirmar que el mundo es, más que nada, peligro e incertidumbre, que no hay nada firme a lo que aferrarse y que si ansiamos y alcanzamos alguna seguridad, es construyéndola y de forma temporal.

Nietzsche establece en numerosas ocasiones la distancia entre antiguos y modernos. Ya hemos comentado algunas al trabajar la visión dionisiaca del mundo, y ahora al referirnos a las consideraciones en torno a la religión o la moral, por ejemplo. Pero en esta fase de su pensamiento hay más referencias, lo que nos lleva a intentar establecer algunos rasgos generales de la modernidad según Nietzsche, algo en lo que él habrá de profundizar más adelante, y que le llevará a plantear el diagnóstico del nihilismo para su tiempo.

Para empezar, cabe precisar a quiénes se refiere Nietzsche cuando habla de antiguos. Hay que distinguir entre los antiguos y la Antigüedad. Además de ser un período historiográfico clásico, teniendo en cuenta todo lo comentado hasta el momento, podemos concluir que en general la antigüedad de la que nos habla es la griega y romana previa al cristianismo, y que la modernidad, más allá de su propia contemporaneidad, hace referencia al carácter sobre todo cristiano de su tiempo, por lo que muchos de sus rasgos pueden hacerse extensibles a la era cristiana, en la medida que muchas de las críticas que lanza tienen que ver con la religión cristiana. Por lo tanto, la Antigüedad sería todo lo previo al cristianismo en su versión grecorromana, que era la que Nietzsche conocía bien por su profesión filológica. Sin embargo, al igual que dijimos del socratismo que era algo previo a Sócrates, el cristianismo también puede ser considerado un movimiento que viene de antes de Cristo (en la medida en que supone a ojos de Nietzsche un triunfo de los débiles y de su resentimiento hacia los fuertes, ambos impulsos necesariamente han de venir de antiguo), que solamente con él pasa a primer plano y alcanza su máximo esplendor y amenaza al poder para al final llegar a ser hegemónico. Con todo ello, las fronteras temporales quedan difuminadas, y la división entre modernos y antiguos resulta poco clara, por lo que podemos concluir que se trata más bien de una cuestión de paradigma, de *Weltanschauung*, lo que está en juego, y de las épocas en las que predominan, sin que quede eliminada la posibilidad de

490 *Vivimos en una cultura que sucumbe a los medios de la cultura.*

FP II 1, 19[65]

que la convivencia simultánea de ambos paradigmas. Dado el alto grado de idealización con el que Nietzsche consideraba a los griegos, la balanza siempre tiende a inclinarse hacia ellos, mostrando su lado más crítico hacia los modernos, para quien tiene reservados los argumentos más duros<sup>491</sup>. La razón de esta admiración y primacía nos la proporciona el propio Nietzsche, al considerar que en ellos se manifestó lo humano de una forma inhumana, es decir, que con ellos lo humano estuvo al servicio de la existencia de un modo en que nadie más ha logrado, algo que los convierte en maestros para el resto de la humanidad<sup>492</sup>, y además, en la medida en que son la base de nuestra cultura occidental, sirven para explicarnos y comprendernos mejor, lo cual nos ha de ayudar a superarlos<sup>493</sup>. No obstante, en ocasiones no queda claro que cuando habla de los antiguos se esté refiriendo a los griegos (en numerosas ocasiones lo explicita), ya que muchas veces usa el término para referirse en general a los primeros humanos, a los que iniciaron los fenómenos de los que está hablando, y al hablar de los modernos también hay que tener en cuenta que muchas veces se está refiriendo a su propia época.

El primer rasgo que nos encontramos ya lo hemos comentado, y es la mayor exposición a la intemperie y la necesidad más acuciante de encontrar un refugio. Cabe pensar que los primeros humanos, aquellos que aún no contaban con un andamiaje cultural en el que guarecerse (en la medida en que eso sea posible, porque uno se plantea si alguna vez han existido humanos “sin cultura”), en medio del pantano de la existencia, tuvieron que echar mano de sus mentes para alcanzar un punto fijo en el que considerarse más a salvo. Por eso tuvieron que desarrollar herramientas más rígidas, cimientos sobre los que las generaciones posteriores han podido ir elevando sus nuevas construcciones. En este sentido, el mundo moderno ya se ha encontrado el trabajo hecho, y el grado de contacto con la intemperie es mucho menor, por lo que la sensación de seguridad es mayor y se puede permitir relajar ciertas estructuras, como hemos visto en el caso de la moral. Sin embargo, ya hemos visto cómo la inseguridad nunca se elimina del todo, y ahora el peligro viene más de las estructuras desarrolladas para protegernos que de las amenazas de las que nos protegen<sup>494</sup>, en una suerte de juego de suma cero o de principio por el cual el peligro no disminuye, sino que se transforma. En este sentido, la situación de los griegos y los contemporáneos, según Nietzsche es distinta en cuanto a la exposición al riesgo<sup>495</sup>, pero al fin y al cabo este existe en

491 En ello no podemos dejar de ver cierto rasgo romántico de nostalgia por una Edad de oro perdida e irrecuperable.

492 [...] *Lo humano que nos muestra la Antigüedad no ha de confundirse con lo Humano. Hay que recalcar con fuerza esta antítesis [...] Lo humano de los helenos consiste en una cierta ingenuidad en la que el hombre, el Estado, el arte, la sociedad, el derecho militar y el derecho internacional, las relaciones sexuales, la educación y los partidos políticos se manifiestan en ellos como lo puramente humano, tal como se manifiesta por doquier en todos los pueblos, pero con un desenmascaramiento e inhumanidad tales en su caso, que resulta algo imprescindible, por su carácter instructivo. Por eso es por lo que han producido la mayor cantidad de individuos, – por eso es por lo que resultan tan aleccionadores sobre el hombre; un cocinero griego es más cocinero que otro cualquiera.*  
FP II 1, 3[12] (Marzo de 1875)

493 *La Antigüedad griega como compendio clásico de ejemplos para la explicación de toda nuestra cultura y su desarrollo. Es un medio para comprendernos, para orientar nuestra época y de ese modo superarla.*  
FP II 1, 6[2] (¿verano de 1875?)

494 *Peligro de nuestra cultura.- Pertenece a una época cuya cultura corre el riesgo de ser destruida por los mismos medios de la civilización.*  
MA §520 (OC III, pág. 247)

495 [...] *Los griegos vivían siempre expuestos al peligro: en la fuerza, en la calma de la justicia rendían culto al reposo, al respiro, a la fiesta. No querían ya más emoción – sólo en la tragedia, la de la compasión (porque habitualmente eran duros).*  
FP II 2, 7[123] (finales de 1880)

cualquier caso, requiriendo, claro está, respuestas distintas en cada situación<sup>496</sup>. Pero no sólo es por las propias dinámicas puestas en marcha que la cultura supone un riesgo adicional<sup>497</sup>, sino también por la mera acumulación, que amenaza con aplastarnos y arrastrarnos al abismo de la locura<sup>498</sup>. Como remedio, Nietzsche propone un aligeramiento, una suelta de lastre que vendría de la mano de la ciencia, que como hemos visto tiene un alto poder desmitificador. Gracias a ella, bajaríamos de las alturas metafísicas para volver a poner los pies sobre la tierra. Es importante y llamativo que Nietzsche hable de «volver a despertar el espíritu de la ciencia» y también de «nuevo renacimiento», lo cual demuestra que ya se estuvo en alguna ocasión en la situación que él desearía, y aunque intuimos que se trata de la antigua Grecia (y también del Renacimiento, en la medida en que supuso una revitalización del espíritu clásico, que se vio frenada por la Reforma y la consiguiente Contrarreforma<sup>499</sup>), la crítica realizada a la metafísica hace difícil que Nietzsche tenga ahora en mente el espíritu trágico que glosó en años y obras anteriores<sup>500</sup>.

Pero a pesar de hablar de renacimiento, Nietzsche es bien consciente de que las viejas glorias son irrecuperables, de que el pasado queda atrás y no es posible devolverlo al presente: hemos quemado las naves y ante nosotros sólo está el futuro, que hay que afrontar. Así pues, resulta que nos hallamos sometidos a la presión de un pasado que pesa sobre nosotros sin que podamos hacer nada por reeditararlo, pero también bajo la responsabilidad de retener de ese pasado lo que nos pueda resultar útil y con ello

496 Consuelo de los que se hallan en peligro.- *Los griegos, cuya vida estaba constantemente expuesta a grandes peligros y a cambios revolucionarios, buscaban en la reflexión y el conocimiento una especie de sensación de seguridad, un último refugium. Nosotros, que vivimos una situación incomparablemente más segura, hemos llevado el peligro a la reflexión y el conocimiento, y es en la vida donde nos sosegamos, donde descansamos de él.*

M §154 (OC III, pág. 573)

497 Los griegos y sus ideas políticas son para Nietzsche un ejemplo que lo ilustra a la perfección: *Así le ocurre a los griegos: se esforzaron de manera descomunal, instintiva, en crearse un cobijo seguro (en la polis). Al final, todo sucumbió con la política. Se vieron forzados a mantener una posición de resistencia frente al exterior: cosa que se hizo cada vez más difícil y, finalmente, imposible.*

FP II 1, 5[82] (primavera-verano de 1875)

498 En la vecindad de la locura.- *La suma de los sentimientos, los conocimientos, las experiencias, es decir, la carga total de la cultura se ha vuelto tan grande que hoy el peligro general es la sobreexcitación de las fuerzas nerviosas e intelectuales;[...] Es verdad que hoy se intenta de todas las maneras posibles favorecer la salud; pero eso sigue siendo necesario sobre todo disminuir esa tensión del sentimiento, esa oprimente carga de la cultura: aunque hubiese que obtenerlo a costa de grandes pérdidas, se abriría espacio a la esperanza de un nuevo renacimiento. Al cristianismo, a los filósofos, a los poetas, a los músicos, les debemos una sobreabundancia de sentimientos profundamente excitantes: para que no nos asfixien tenemos que volver a despertar el espíritu de la ciencia, que en conjunto vuelve bastante fríos y escépticos, y sobre todo enfría el ardor torrencial de la fe en verdades últimas y definitivas, que a causa del cristianismo ha llegado a ser tan salvaje.*

MA §244 (OC III, pág. 178)

499 Renacimiento y Reforma.- *El renacimiento italiano absorbió en sí mismo todas las fuerzas positivas a las cuales se debe la cultura moderna: es decir, la emancipación del pensamiento, el desprecio de la autoridad, la victoria de la formación sobre la vanagloria del linaje, el entusiasmo por la ciencia y el pasado científico de la humanidad, la liberación del individuo, el ardor por la veracidad y el rechazo de la apariencia y el mero efecto [...] Por el contrario, la Reforma alemana supone una enérgica protesta de los espíritus atrasados, que aún no se habían saciado con la visión medieval del mundo, y que percibían con profundo malestar -en vez de entusiasmo, como debería ser- los síntomas de su disolución, el extraordinario aplanamiento y exteriorización de la vida religiosa. [...]*

MA §237 (OC III, pág. 175)

500 Tal vez se incline más por los filósofos trágicos, más imbuidos del espíritu científico, que trabajaron al margen de las mitologías establecidas, buscando nuevos caminos y posibilidades.

marchar hacia un futuro que nos exige aligerar ese peso (en buena medida porque en esa irrecuperabilidad parte de la carga es inútil). Fruto de esta doble tensión, que paraliza a la época, Nietzsche considera que su tiempo es una época interina, de pura transición entre dos mundos distintos, que agrupa rasgos de ambos sin ser ya ni todavía ninguno de ellos. Es, pues, una época indefinida, infirme, ambigua y peligrosa, en un grado mayor que otras, que tanto puede estar abocada al fracaso como al éxito en su respuesta a las exigencias que tiene planteadas<sup>501</sup>. Cabría esperar que algún día la cultura pudiera llevar a cabo las tareas que Nietzsche le exige, pero es muy pesimista, ya que no ve que se tenga a mano nada con lo que levantar el nuevo edificio<sup>502</sup>.

Sea como fuere, la mayor proximidad de los antiguos a la situación de total exposición al mundo les brindó una sensibilidad diferente a la moderna frente a lo desagradable e incómodo. Los modernos, menos acostumbrados a ello debido a todos los parapetos tras los que el ser humano se ha ido refugiando, son más hipersensibles ante el dolor<sup>503</sup>, y buscan sobre todo evitarlo antes de que se produzca, intentando negarlo y aniquilarlo, quedando el mundo moderno desvaído y pálido<sup>504</sup>. Los antiguos, en cambio, mucho más acostumbrados a su presencia, aprendieron a vivir a pesar de él, y ya que no lo podían eliminar, al menos intentaron transmutarlo en algo más placentero<sup>505</sup>. Por eso Nietzsche reivindica una vida peligrosa, que nos brinde la posibilidad de generar soluciones creativas<sup>506</sup>. Reconocemos en ello el esquema que hemos trazado al hablar de salud y enfermedad, según el cual lo sano no es ser ajeno a la enfermedad, sino estar expuesto a ella sin verse afectado o, que si tiene alguna consecuencia, sea positiva. De este modo, los antiguos (en este caso sí que podemos afirmar que Nietzsche tiene en mente a los griegos de la época trágica), en su mayor exposición a la infirmez de la existencia y al dolor que esta provoca, desarrollaron

501 Discurso consolador para un progreso desesperado.- *Nuestra época da la impresión de una situación transitoria; las viejas concepciones del mundo, las antiguas culturas, están aún en parte presentes y las nuevas aún no han sido aseguradas por la costumbre, y por lo tanto carecen de unidad y coherencia. Parece que todo vuelve al caos, que lo antiguo se pierde, que lo nuevo no vale nada y se va debilitando cada vez más. [...] Vamos tambaleándonos, pero es imprescindible que no caigamos en la angustia que nos haga olvidar lo que ya hemos conquistado. Además, no podemos volver a lo antiguo, hemos quemado las naves; no nos queda más que ser valientes, sean cuales sean las consecuencias.- ¡Pongámonos en marcha, movámonos de sitio al menos! Quizá algún día nuestra marcha parecerá a pesar de todo un progreso [...]*

MA §248 (OC III, pág. 179)

502 *Sin duda, nuestra cultura actual es lamentable [...] Pero los medios con que poder levantar algo que haga frente a esta cultura [Bildung] son poco menos que lamentables, a saber, fanatismo cristiano o fanatismo científico o fanatismo artístico de gente que apenas consigue mantenerse en pie; es como querer curar un defecto por medio de un vicio. En realidad, no obstante, si la cultura actual parece lamentable es porque en el horizonte ha salido para ella una gran tarea, a saber, la revisión de todas las valoraciones; pero para eso, antes de poner todas las cosas sobre la balanza, hace falta la balanza misma [...].*

FP II 2, 3[158] (primavera de 1880)

503 En términos generales, Nietzsche usa el término dolor para referirse a lo desagradable, y no sólo al dolor físico.

504 *La vida moderna quiere estar lo más protegida posible de todos los peligros; pero con la pérdida de los peligros se pierde mucha viveza, regocijo e iniciativa; [...]*

FP II 2, 3[112] (primavera de 1880)

505 *[...] Con respecto a los dolores de la existencia, los antiguos intentaban olvidar o de algún modo convertir el sentimiento en placentero: de modo que ellos intervenían en sentido paliativo, mientras que nosotros atacar las causas del dolor y en conjunto preferimos actuar en sentido profiláctico. [...]*

VM §187 (OC III, pág. 327)

Ver también FP II 1, 23[148] (finales de 1876-verano de 1877)

506 *Nuestra vida tiene que ser más peligrosa.*

FP II 2, 2[20] (primavera de 1880)



herramientas con las que intentaron, no acabar con ello, o al menos no eliminarlo, sino transformarlo. Los modernos, en cambio, que ya no sienten una angustia tan acuciante, se han vuelto más sensibles a la incomodidad, y pretenden acabar con ese mundo inseguro de raíz (algo que llevó a la proliferación de filosofías pesimistas)<sup>507</sup>. Como vemos, es una cuestión de cómo nos enfrentamos al mundo, y según lo hagamos, así actuarán nuestros medios: si soportamos el dolor y la incertidumbre, podemos intentar transformarlos (ya que es preciso un contacto mucho más directo y continuado), si no, lo que intentaremos es darles la espalda y cubrirnos los ojos para no verlos y así pretender que no existen y encontrar un consuelo (lo cual acrecienta el peligro)<sup>508</sup>. En este sentido, los griegos vuelven a ser un ejemplo, ya que Nietzsche señala que dedicaron un espacio en sus cultos y festejos a lo más desagradable de la naturaleza humana, otorgándole un reconocimiento y un lugar dentro de la cultura, algo que no pueden decir otras cosmovisiones, como la cristiana, que tienden a denigrar y anular (como si así lo eliminaran realmente de la existencia) todo lo que no les gusta<sup>509</sup>. Con ello se marca una de las diferencias más importantes entre ambos mundos: mientras unos aceptan lo que hay, asimilan todo lo que les rodea, lo integran y aprenden a manejarse con ello<sup>510</sup>, los otros buscan la aniquilación y ansían un mundo diferente en el que no exista lo que les desagrada (lo cual acrecienta el desagrado y lo hace más difícil de sobrellevar).

Lo dicho no nos ha de hacer creer que la distinción entre antiguos y modernos (en su variante paganos/cristianos o griegos/cristianos) es tajante y se trata de entidades totalmente ajenas entre ellas, sólo unidas por un lazo temporal que hizo que un mundo sucediera al otro. Hay muchos puentes entre ambas realidades, hasta el punto de que se puede decir que en realidad, se trata de un mismo mundo que ha evolucionado y que en su seno llevaba la semilla del otro, siendo mucho más próximos de lo que puedan parecer. Ya hemos comentado que las fuerzas que desembocaron en el cristianismo operaban en la Antigüedad, pero estaban dominadas y sometidas, ocupando un segundo lugar respecto a otras fuerzas que le daban el vigor y la salud que Nietzsche tanto glosa.

507 Conocimiento de la penuria.- *Quizás nada separe tanto unos de otros a los hombres y a las épocas como el diferente grado de conocimiento que tienen de la penuria: penuria del alma tanto como del cuerpo. [...] De la falta general de experiencia del dolor y de la poca frecuencia con la que se observa a alguien que sufre resulta una importante consecuencia: se odia ahora el dolor mucho más de lo que lo hacían los hombres del pasado y se habla de él más que nunca, se encuentra insoportable la mera presencia del dolor como pensamiento y se hace de ello una cuestión de conciencia y un reproche al conjunto de la existencia. [...]*  
FW §48 (OCIII, pág. 764)

508 *No querer ver algo malo, no reconocer su existencia, negarlo, darle otro sentido, empeñar su valía intelectual en negarlo – una manera de consolarse.*  
FP II 2, 4[230]

509 *[...] Para quien echa una ojeada al mundo griego acaso no haya nada más sorprendente que descubrir que de vez en cuando los griegos daban fiesta a todas sus pasiones y malas inclinaciones naturales, y que hasta instituyeron de manera estatal una especie de organización de festejos para su parte demasiado humana: este es el auténtico paganismo de su mundo, nunca comprendido por el cristianismo, ni comprensible, y siempre combatido y despreciado con la mayor dureza. – Ellos consideraron esa parte demasiado humana como inevitable y, en lugar de denostarla, prefirieron otorgarle una especie de derecho de segundo orden, insertándola en los usos de la sociedad y del culto; [...]*  
VM §220 (OC III, pág. 333)

510 *Los griegos como el único pueblo genial de la Historia Universal; lo son también como alumnos, comprenden mejor que nadie y saben hacer algo más que meramente engalanarse y adornarse con lo prestado[...]*  
*Durante largo tiempo han ido aprendiendo, como alegres diletantes, de todo cuanto había en derredor [...] Tampoco reniegan en absoluto de cuanto es incorporado y no-originario.*  
FP II 1, 5[65] (primavera-verano de 1875)

El triunfo del cristianismo vino dado por un agotamiento del paganismo, el cual entonces, según Nietzsche, tuvo que ver en la religión cristiana y todo lo que representaba algo así como un bálsamo, un alivio para el cansancio que a su juicio manifestaba, y al que se entregó sin demasiada resistencia<sup>511</sup>. Sin embargo, la misma religión cristiana, que para una cultura vieja podía pasar por algo beneficioso y balsámico, resultó un veneno para pueblos más vigorosos y simples, como fueron los bárbaros que acabaron con el imperio romano y tuvieron contacto con la religión de la cruz. Cree Nietzsche que para ellos tuvo que ser algo monstruoso<sup>512</sup>, lo cual a la postre condujo a su presente, pero al mismo tiempo piensa que gracias al cristianismo nos ha podido llegar algo de la cultura griega<sup>513</sup>. De este modo nos volvemos a encontrar con la idea del *pharmakon*, al que podemos añadir ahora que en buena parte su ambigüedad no viene dada por algo interno a él, por una cuestión de esencia, sino que es algo más bien relativo a cómo se organiza dicho *pharmakon* dentro de un sistema amplio. Así, como ocurre con el cristianismo, a veces es más perjudicial y otras más beneficioso.

Ya hemos comentado cómo el mundo antiguo era mucho más rígido en lo que respecta a la moral y las estructuras sociales. Por eso, para ellos lo que se salía de lo normal tenía un aire de extravagancia y fantasía, y también de consuelo, de alivio a la excesiva rigidez que los encorsetaba. Para los modernos, sin embargo, más acostumbrados a la variabilidad, la calma les viene dada al encontrar un suelo firme, y la buscan con ansia. En ello hemos de ver un motivo del triunfo y el dominio de la ciencia en la modernidad que nos brinda una imagen de la naturaleza como algo colmado de leyes invariables<sup>514</sup>, las cuales nos sirven de tabla de salvación en medio de

---

511 [...] Nunca lo habremos pensado bastante a fondo: el cristianismo es la religión de la Antigüedad envejecida, su premisa son pueblos de cultura vieja y degenerada; únicamente sobre ellos pudo y puede actuar como un bálsamo.[...]

VM §24 (OC III, pág. 336)

512 [...] Por el contrario, para pueblos bárbaros jóvenes y frescos el cristianismo es veneno: en las almas heroicas, infantiles y salvajes de los antiguos alemanes, transplantar la doctrina del pecado y de la condena no significa otra cosa que envenenarlas: su consecuencia tuvo que ser una fermentación y descomposición química completamente monstruosa, un revoltijo de juicios y sentimientos, un pulular y formarse de las cosas más extravagantes, y por tanto, en el desarrollo posterior, un debilitamiento fundamental de esos pueblos bárbaros. [...]

Ídem.

513 [...] Por supuesto: ¡sin este debilitamiento qué nos habría quedado de la cultura griega! ¡y de todo el pasado cultural del género humano!— pues los bárbaros no afectados por el cristianismo sabían bien barrer completamente a las viejas culturas, como demostraron por ejemplo con terrible evidencia los conquistadores paganos de la Britania romanizada. El cristianismo ha contribuido, contra su voluntad, a volver inmortal al «mundo» antiguo. [...]

Ídem.

514 Nuestro asombro.- Existe una felicidad profunda y fundamental en el hecho de que la ciencia descubre cosas que se mantienen firmes y que continuamente vuelven a proporcionar la base para nuevos descubrimientos: - ¡pues podría ser de otro modo! ¡Sí, estamos tan convencidos de la completa inseguridad y extravagancia de nuestros juicios y del eterno cambio de todas las leyes y conceptos humanos, que nos provoca realmente asombro lo mucho que se mantienen firmes los resultados de la ciencia! Antes no se sabía nada de esa variabilidad de todo lo humano, la costumbre de la moralidad mantenía la creencia de que el conjunto de la vida interna del hombre estaba sujeta con grapas eternas a la férrea necesidad: quizá se sentía entonces una voluptuosidad del asombro similar al hacerse contar fábulas y cuentos de hadas. Lo maravilloso les hacía tanto bien a aquellos hombres que a veces deberían sentirse cansados de la regla y la eternidad. ¡Perder por una vez el suelo! ¡Flotar! ¡Errar! ¡Estar loco! – todo esto formaba parte del paraíso y el goce de tiempos pasados: mientras que nuestra felicidad se asemeja a la del náufrago que ha llegado a la costa y se planta con los dos pies en la vieja tierra firme – asombrándose de que no se balancea.

FW §46 (OC III, pág. 763)

las turbias aguas de la interioridad y la sociedad, que a día de hoy nos proporcionan una inseguridad desconocida en la Antigüedad.

Así pues, podemos hablar de que se ha producido una inversión que nos distingue a los modernos de los antiguos en lo que respecta al afrontamiento de la incertidumbre y la inseguridad de la vida: los antiguos vivieron más inmersos en una zozobra más ambiental y global (era la naturaleza y sus infinitas amenazas lo que les producía una mayor inquietud), mientras que los modernos, que habitamos un mundo natural más seguro (debido a los descubrimientos científicos), hemos transigido más y nos hemos vuelto más flexibles en lo tocante a costumbres y comportamientos, algo en lo que los antiguos eran mucho más estrictos. Debido a ello, la modernidad experimenta más inseguridad en el seno de la sociedad y en las relaciones humanas, lo cual se traslada también al mundo interior, sometido ahora a tensiones inéditas<sup>515</sup>. Se trata, pues, de una incertidumbre “interior” a las estructuras establecidas, dada por una mayor variabilidad de formas y costumbres, permitidas siempre por los esquemas en que nos movemos (por lo que serían una forma atenuada de incertidumbre, en ningún caso tan perentoria como la incerteza primordial de los antiguos). Además, la hiperactividad de la vida moderna contribuye a la sensación de fragilidad<sup>516</sup>, lo que tarde o temprano habrá de obligarnos a parar el ritmo y recuperar la serenidad perdida<sup>517</sup> así como a replantearnos nuestra relación con las cosas en pos de una salud mejor<sup>518</sup>. Pero de momento, el ser humano se ha vuelto mucho más sensible a lo desagradable y busca con más ahínco la tranquilidad de la tierra firme, lo cual es un síntoma del escaso grado de salud que posee, ya que tolera mucho menos y sobrelleva peor la enfermedad, por lo que podemos concluir que la época moderna está más enferma que la de los primeros hombres, que supieron adaptarse mejor a la situación en la que vivían y que, en el caso de los griegos, alcanzaron el grado máximo de salud conocido. Y como es de esperar, el remedio que Nietzsche propone para esta situación no es otro que más penurias<sup>519</sup>, que nos habrán de doler más, pero que nos acabarán obligando a integrarlas y superarlas con algo más que una simple condena global del mundo en que se dan, como si con el simple deseo bastara para que desaparecieran.

---

515 [...] Vivimos en un período en el que coexisten diferentes concepciones de la vida: por eso, nuestra época es instructiva como pocas, por eso está tan enferma, porque padece al mismo tiempo los males de todas las distintas orientaciones. [...]

FP II 1, 5[15] (primavera-verano de 1875)

516 El ser humano va dando tumbos de un lado para otro, siendo grande su tormento.

FP II 1, 17[38] (verano de 1876)

*La enfermedad moderna es: un exceso de experiencias. De ahí que todo el mundo deba, llegada la hora, recogerse en casa, para no perderse en las experiencias.*

FP II 1, 17[52] (verano de 1876)

517 Restablecimiento de la calma y el sosiego para el reino del intelecto, supresión del alboroto moderno.

*Un deseo de apaciguamiento y una profundización como nunca jamás los hubo ha de sobrevenirles a los hombres tan pronto como se hayan cansado del ajetreo moderno.*

FP II 1, 17[46] (verano de 1876)

518 Dado que la nueva educación requiere del ser humano una actividad cerebral mucho mayor, la humanidad ha de esforzarse de manera mucho más enérgica en conquistar la salud, con objeto de no tener una descendencia de nervios sobreexcitados e incluso desquiciada [...]

FP II 1, 23[151] (finales de 1876-verano de 1877)

519 [...] Habría pues una receta contra las filosofías pesimistas y la excesiva sensibilidad que me parece ser la auténtica «penuria del presente»: - pero esta receta quizás suene ya demasiado cruel, y se la contaría entre los síntomas en base a los cuales se juzga ahora que «la existencia es algo malo». ¡Pues bien! La receta contra «la penuria» es: penuria.

FW §48 (OC III, pág. 764)

## 6.-Sobre salud/enfermedad y fuerza/debilidad.

En esta fase del pensamiento nietzscheano que nos ocupa podemos constatar que empiezan a proliferar las referencias a la salud y la enfermedad. No sólo en el sentido metafórico en el que venimos tratando esta temática, que nos lleva al terreno de las comprensiones de mundo y de nuestro lugar en él, sino también en el sentido más inmediato de la salud y la enfermedad fisiológicas. En efecto, la cuestión sobrevuela toda la obra del pensador alemán, pero en los primeros compases de su andadura intelectual su presencia es mucho menor que en este período, donde las referencias son cada vez más explícitas. Aunque aquí nos centramos más en la interpretación relativa a la naturaleza de la realidad y nuestro encaje en ella, todo lo referido a la salud y la enfermedad en la obra de Nietzsche nos interesa porque aunque se refiera a otras dimensiones, el uso de la misma terminología puede aclararnos algunas cosas cuando lo utiliza en otros planos interpretativos distintos. Por eso se hace necesario prestar atención a lo que nos dice cuando habla de los fenómenos fisiológicos de la salud y la enfermedad, teniendo en cuenta que el hecho de que introduzca estas reflexiones nos hace entender que las sentía como importantes para él y sus ideas.

Para empezar, en los años en los que elaboró las obras que nos ocupan, Nietzsche tuvo grandes problemas de salud. Sin entrar en demasiados pormenores ni en disquisiciones en torno a las causas de sus padecimientos, sufrió fuertes cefaleas acompañadas de vómitos, fatiga y alteraciones visuales que se prolongaban durante días, que aunque no eran una novedad en su vida, se acentuaron en este período, hasta obligarle a abandonar la docencia en la Universidad de Basilea, primero en un año sabático y luego de forma permanente, para dedicarse a buscar un estilo de vida y un lugar en el que encontrarse mejor, ya que creía que buena parte de sus molestias eran debidas a causas climáticas<sup>520</sup>. Hay quien ha visto en esto un impulso de huida, la enfermedad como una excusa para desligarse de aquello que le provocaba tensiones emocionales<sup>521</sup>, como era el caso de una enseñanza filológica que cada vez sentía más ajena, o el alejamiento respecto a Wagner y su proyecto de Bayreuth (en más de una ocasión, cuando tenía que acudir a algún evento o reunión con Wagner, los ataques hicieron acto de presencia), y él mismo parece confirmarlo al mostrar su gratitud hacia la enfermedad<sup>522</sup> en la medida en que ve en ella una suerte de aviso que a veces nos ayuda a centrarnos en lo que de verdad nos importa, frente a todo lo que de forma cotidiana nos aleja de ello<sup>523</sup>. Del mismo modo, el acercamiento a las cosas es distinto,

520 Werner Ross, en la biografía de Nietzsche *El águila angustiada*, habla de una «mitología climática que gana más en fuerza» (pág. 710).

521 Por ejemplo, Werner Ross, quien señala en *El águila angustiada* que «sus sufrimientos físicos eran tan parecidos a los síquicos que se confundían con ellos; por eso salud significa para él zafarse de todas aquellas cosas que le han puesto en apuros» (pág. 470) y que «la enfermedad se convierte simultáneamente en palanca para llegar a ser definitivamente libre y para llevar una vida nómada, siempre a la búsqueda del mejor clima, de las mejores condiciones para lo único que cuenta: la obra» (pág. 505).

522 [...] Sí, en el fondo último de mi alma me siento reconocido a toda mi miseria y mi enfermedad y a todo lo que en mí siempre es imperfecto, porque me dejan cien puertas traseras por las que puedo escapar a los hábitos duraderos. [...]

FW §295 (OC III, pág. 837-838)

523 Valor de la enfermedad.- *La persona que yace en la cama enferma puede en cierto momento darse cuenta de que suele estar enferma a causa de su empleo, de sus negocios o de sus relaciones sociales, y que por su causa ha perdido todo discernimiento sobre sí misma: ella consigue esta sabiduría gracias al ocio al que le obliga su enfermedad.*

MA §289 (OC III, págs. 195-196)

Para un acercamiento más pormenorizado a esta época del pensamiento nietzscheano y sus opiniones y relación con la enfermedad, ver CAMPIONI, GIULIANO. «*Todo enfermo es un canalla*»:

mucho más frío y objetivo en los enfermos, los cuales, saturados de su mal, no se dejan llevar por los datos accesorios<sup>524</sup>, lo que les otorga cierta superioridad respecto a los sanos, que puede convertirse en una arrogancia exagerada que hay que aplacar una vez recuperada la salud, en un movimiento por el cual las cosas vuelven a perder pureza respecto a nuestra consideración de ellas durante la enfermedad<sup>525</sup>, pero que desde luego no es ya igual que antes de ella, en un proceso en el que vemos transformada la forma en que accedemos a las cosas. Por ello, por la dimensión ascética en la que nos sitúa la enfermedad, se puede permitir afirmar que «sólo una vida llena de dolores y de renunciaciones nos enseña hasta qué punto la existencia está completamente impregnada de miel virgen»<sup>526</sup>. Pero no creamos que esa vida llena de dolores es el objetivo de Nietzsche, ya que para apreciar la enfermedad es necesario haber conocido antes la salud. Lo que ocurre es que si por desgracia (porque la enfermedad no es algo que se busque de forma activa, sino que se presenta) predomina el malestar, esto influye en cómo vemos el lado de la salud, pudiéndole introducir muchos matices y sacarle un mayor provecho, el cual también repercute en la enfermedad<sup>527</sup>.

De sus dolencias dejó numerosos testimonios en la correspondencia, las cuales en muchas ocasiones son enumeraciones de síntomas y lamentos por su estado. Debido a estas circunstancias, la salud y la enfermedad se convierten en centrales en su vida, y permean de una forma más patente sus ideas, debido a que según él mismo escribió,

---

*Enfermedad y espíritu libre en las cartas de Nietzsche de 1875 a 1879. En Estudios Nietzsche, num. 1 (2001), págs. 33-48.*

524 [...] *En ese su estado el enfermo que sufre gravemente tiende su mirada hacia las cosas con una frialdad aterradora: todos esos encantos tramposos en que flotan por lo común las cosas cuando las mira quien está sano desaparecen: es más, él mismo se ve ahí postrado sin plumaje ni colorido alguno. [...]*

M §114 (OC III, págs. 549-550)

525 [...] *Nuestro orgullo se rebela como nunca jamás: frente a un tirano cual es el dolor y frente a todas las insinuaciones que él nos hace para que testimoniemos contra la vida, nada posee tanto atractivo para el orgullo como abogar por la vida frente al tirano. En esas condiciones suele uno defenderse con exasperación de todo pesimismo, para que no nos sobrevenga a consecuencia de nuestro estado y, derrotados, nos humille. En todo caso, el atractivo de ejercer la rectitud en el juicio nunca es mayor que ahora, pues ahora es una victoria sobre nosotros mismos y sobre el más irritable de todos los estados, lo que disculparía cualquier falta de rectitud en el juicio; –mas no queremos que se nos disculpe, lo que queremos es precisamente demostrar que podemos estar «sin culpa». Sentimos verdaderos espasmos de arrogancia. – Y llega entonces el primer atisbo de mejora, de curación – y uno de los primeros efectos es que nos volvemos contra la prepotencia de esa arrogancia: y nos llamamos «tontos» y «vanidosos»[...] Abatimos nuestro orgullo todopoderoso sin agradecerle el que gracias a él hayamos podido aguantar el dolor y deseamos ardientemente hallar un antídoto contra él [...] «¡Basta ya de orgullo!, exclamamos, ¡no es más que otra enfermedad, otros espasmos!» Volvemos a mirar a las gentes y la naturaleza – con una mirada más deseante: recordamos riendo con melancolía que ahora sabemos de ellas algunas cosas nuevas y diferentes que antes no sabíamos, que ha caído un velo, – mas nos hace tanto bien el volver a ver la vida bajo una luz tenue y el haber escapado de esa claridad objetiva y terrible con que veíamos las cosas y que atravesaba las cosas cuando estábamos sufriendo. No nos enojamos cuando los encantos de la salud comienzan de nuevo a actuar, – los miramos como transformados, con calma bien que aún cansados. [...]*

M §114 (OC III, págs. 550-551)

526 FP II 1, 38[1] (noviembre-diciembre de 1878)

*[...] El dolor me enseñó a estimar la alegría dispersa en la existencia [...]*

FP II 2, 6[170]

527 [...] *Hay que conocer el estar bien para reconocer lo que es estar enfermo – pero la salud misma es una representación que se crea en nosotros en función de lo que hay. «Estados de transición atravesados de la desgracia que causa la no-adaptación»: dice Spencer – y sin embargo, acaso esta desgracia sea ¡lo más provechoso!*

FP II 2, 11[37] (primavera-otoño de 1881)

quienes padecen graves enfermedades y por culpa de ellas ven girar su existencia en torno a la salud y la enfermedad, se vuelven especialmente sensibles a ellas<sup>528</sup>, aunque tampoco se debe convertir en una obsesión que pase por encima de la propia enfermedad y se convierta en un mal añadido, cuando en realidad el pensar la enfermedad habría de redundar en el sentido contrario<sup>529</sup>. Así, en los aforismos de esta época nos encontramos con reflexiones en torno a ambas instancias, las cuales influyen en el tratamiento de fenómenos sobre los que venía ocupándose en obras anteriores (muchos asuntos no son distintos a los de los primeros compases de su pensamiento, pero ahora la cuestión de la salud y la enfermedad va a ser mucho más explícita). La relación de este período con la enfermedad será señalado más adelante por el propio Nietzsche, en los prólogos que elaboró en 1886 para las segundas ediciones de sus obras, en los cuales, de forma retrospectiva, explícita y analiza esta relación<sup>530</sup>. Igualmente, podemos considerar que este período que nos ocupa, marcado, entre otras cosas, por la ominosa presencia de la enfermedad, va a culminar en *La gaya ciencia* con la aparición de la idea del eterno retorno de lo mismo y, muy relacionada con ella, con la gran salud, a la que habremos de dedicar más espacio. Así pues, tenemos una fase de presencia absoluta de la enfermedad, que condicionó sus movimientos y su obra durante algunos años, y que culmina con una curación (cuando menos una atenuación importante de la sintomatología, o un cambio en su relación con ella, ya que nunca se vio libre de ataques) que también está muy relacionada con su pensamiento.

También en la consideración de la enfermedad encuentra Nietzsche diferencias entre la Antigüedad y la modernidad. En concreto, señala que los griegos supieron aprovechar el poder que algunas patologías encerraban, las veneraron y alimentaron con ellas su religiosidad y su cultura<sup>531</sup>, más ligada a lo terrenal y a todo tipo de fuerzas (incluso las negativas) que las creencias modernas (las cristianas), que han destilado un mundo ideal a partir del complejo mundo real, eliminando lo desagradable y no aprovechándolo en beneficio propio, aunque lo más razonable sea pensar que sólo podemos afrontar el dolor si lo conocemos bien y no dándole la espalda<sup>532</sup>. De esta forma se manifiesta la salud que un pueblo alberga en sí, con lo que quedan entremezclados los planos médico/fisiológico con el más amplio y metafórico, que nosotros hemos relacionado con la etimología del término, por el cual se tiene más salud si se es capaz de mantenerse a salvo de todo lo que puede poner en peligro la estabilidad. Así, al integrar la enfermedad física en la cultura, se le otorga un significado

528 Ventajas de una salud delicada.- *Quien a menudo se encuentra enfermo, no sólo saca un placer mucho mayor del estar sano, por la frecuencia de sus procesos de curación, sino que además posee un sentido agudísimo para lo que es sano y lo que es enfermizo en las obras y acciones propias y ajenas [...]*

VM §356 (OC III, pág. 363)

529 ¡Pensar en la enfermedad!.- *El sosegar la fantasía del enfermo, y que al menos no tenga que sufrir más por pensar en la enfermedad que por la propia enfermedad, como ha sido hasta ahora – ¡me parece que ya es algo! ¡Y no poco! ¿Entendéis ahora cuál es nuestro cometido?*

M §54 (OC III, pág. 517)

530 Estos prólogos serán analizados más adelante, ya que se escribieron en el contexto de ideas y conceptos que Nietzsche va a elaborar en futuras fases de su pensamiento, y los comentaremos en relación a ellas.

531 [...] Así algunos pueblos, gracias a ese arte de la idealización, convirtieron las enfermedades en grandes fuerzas auxiliares de la cultura: los griegos, por ejemplo, que en los primeros siglos sufrían de grandes epidemias nerviosas (del tipo de la epilepsia o el baile de San Vito), formaron a partir de ellas el espléndido tipo de la bacante. – En efecto, los griegos nada tenían menos que una salud robusta; – su secreto fue el de adorar como divinidad también a la enfermedad, siempre que tuviese poder.

MA §214 (OC III, pág. 161)

532 Conociéndolo, se puede atenuar el sufrimiento. [...]

FP II 2, 2[35] (primavera de 1880)

nuevo dentro del horizonte que se ha establecido, restándole potencial desestabilizador a nivel colectivo y aprovechando el poder del que Nietzsche habla en la enfermedad en favor de la cultura, el cual considera que ha ido cambiando a lo largo del tiempo (y con ello también ha cambiado la relación del enfermo con la enfermedad)<sup>533</sup>. En este sentido, el par salud/enfermedad podemos considerarlo como sinónimo de otra pareja de términos contrapuestos muy frecuente en los textos nietzscheanos: fuerza/debilidad, que expresa la misma idea y el mismo juego de ser capaz de soportar o de sucumbir ante cualquier hecho desagradable. En este sentido, al igual que ocurre con la enfermedad, la debilidad puede hacerse pasar por fuerza, pero a base de hacer daño (creyendo que la fuerza reside en hacer daño y no en no sucumbir), generando por tanto dolor y debilitándolo todo alrededor<sup>534</sup>.

De lo dicho se desprende que hay que olvidar el aspecto negativo que siempre se le ha otorgado a la enfermedad, ya que según esta concepción representa el banco de prueba en el que la salud se puede manifestar. Por ello no conviene condenar la debilidad, ya que es el punto en el que se pone de manifiesto el equilibrio y la medida de nuestra fortaleza, puesto que es a partir de nuestras flaquezas que habremos de hacer ajustes y poder evolucionar con el fin de resolverlas o minimizarlas. No somos sanos por no padecer ninguna enfermedad, sino por haber superado muchas. Para un pueblo, sus segmentos más débiles son los que lo ponen a prueba, son la puerta de entrada de novedades que pueden desestabilizarlos y romper los equilibrios de fuerzas establecidos entre sus individuos y estamentos, que serán los que tendrán que bregar y superar (bien por la vía de la eliminación, o la más interesante de la incorporación) las amenazas que las naturalezas débiles introducen en el *statu quo*<sup>535</sup>. Por lo tanto, la debilidad juega un papel en extremo importante dentro del progreso de las sociedades, al ser su verdadero motor, lo cual hace necesaria su existencia si se quiere hablar de evolución. Todo intento conservador es por tanto algo reactivo, y si no se abre mínimamente a la novedad, corre el riesgo de ser un lastre más que otra cosa. En el fondo, pues, el interés excesivo en conservar las estructuras de una cultura pone de manifiesto la incapacidad de afrontar todo lo que se salga de la senda que se tiene establecida, lo cual puede funcionar de forma temporal, pero a la larga acaba facilitando la quiebra. Por lo tanto, se hacen necesarios períodos de incertidumbre en los que la debilidad predomine y ponga a prueba la fortaleza del grupo, ya que en su manejo se pondrá de manifiesto el grado de

533 *La conciencia que un enfermo tiene de su enfermedad (y de la opinión pública que provoca) ha CAMBIADO por completo (sobre todo en los enfermos mentales) y en consecuencia también muchos de los efectos de la enfermedad.*

FP II 2, 7[109] (finales de 1880)

534 *La mayor parte de los males se cometen por debilidad y enfermedad, a fin de generar en uno mismo el sentimiento de superioridad (haciendo daño), como sustituto del sentimiento de fuerza física. Mas la debilidad y la enfermedad tienen su origen la mayoría de veces en la ignorancia.*

FP II 2, 3[142] (primavera de 1880)

Ver también MA §50 (OC III, págs. 101-102)

535 *[...] El progreso espiritual de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas. Son innumerables los individuos de este tipo que, por debilidad, perecen sin ejercitar un influjo bastante observable: pero en general, sobre todo cuando tienen descendientes, ellos debilitan el elemento estable de una comunidad y de vez en cuando producen en él una herida. Justo en este punto herido y debilitado es inoculado, por así decirlo, algo nuevo en toda la comunidad; y ella debe ser en conjunto tan fuerte como para poder acoger en su sangre y asimilar este elemento nuevo. Las naturalezas desviadas son de la máxima importancia dondequiera que debe producirse un progreso; todo progreso global debe ser precedido por un debilitamiento parcial. Las naturalezas más fuertes conservan el tipo, las más débiles contribuyen a desarrollarlo. [...]*

MA §224 (OC III, pág. 169)

salud alcanzado<sup>536</sup>. En el plano individual sucede lo mismo: la enfermedad puede ser aprovechada para reforzar aspectos de nuestra personalidad, y las debilidades que nos provocan heridas pueden ser nuestros grandes aliados si poseemos la suficiente fuerza para administrarlas en nuestro favor<sup>537</sup>, incluso ser el camino hacia la felicidad que desde siempre se ha perseguido en la seguridad<sup>538</sup>. Lo mismo sucede con las grandes pasiones, que si bien suelen ser perturbadoras, y pueden llevarnos a sucumbir, son por ello mismo aliadas de una salud potente<sup>539</sup>.

Pero el terreno que transitamos es movedizo y ambiguo, farmacológico, por lo que no cabe pensar en una definición unívoca de lo que es salud y lo que es enfermedad, fortaleza y debilidad, porque depende en buena parte del agente del cual prediquemos dicha salud o enfermedad y del contexto en que nos movamos, pudiendo resultar que lo que en unos es sano en otros sea pernicioso<sup>540</sup>. Al final, como ya hemos comentado de otras realidades, todo depende de cómo nos manejamos con ellas, y así, lo que para unos es vigorizante y un estímulo, para otros es fuente de decaimiento<sup>541</sup>, e incluso puede darse el caso que la enfermedad en un aspecto potencie la salud en otro, como considera Nietzsche que ocurre a veces en la enfermedad física<sup>542</sup>. Ni tan siquiera podemos entender ambos términos como antitéticos, ya que considera Nietzsche (influido por fisiólogos de su tiempo, como Claude Bernard) que los contrarios son un mal hábito

- 536 [...] *Un pueblo que se vuelve en algún punto débil y fragmentado, pero en conjunto sigue siendo aún sano y fuerte, es capaz de recibir la infección de la novedad e incorporarla en su provecho.* [...] MA §224 (OC III, pág. 170)  
Ver también FP II 1, 12[22]
- 537 [...] *Algo parecido ocurre con el individuo particular: raramente se produce una degeneración, una mutilación, incluso un vicio y en general una pérdida física o moral, sin que resulte alguna ventaja en alguna otra parte. Por ejemplo, el hombre enfermo, en medio de una estirpe inquieta y belicosa, tendrá mayores posibilidades de permanecer apartado y de hacerse más sabio, el miope tendrá una vista más aguda y el ciego mirará con más profundidad en su interior y tendrá un oído más fino. [...] Para el hombre particular, la tarea de la educación suena así: volverlo tan estable y seguro que en conjunto ya no pueda ser desviado de su camino. Pero para ello el educador debe infringirle heridas o utilizar las que el destino le inflige, y una vez que aparecen el dolor y la necesidad, en los puntos heridos puede inocularse algo nuevo y noble. [...]* MA §224 (OC III, pág. 169-170)  
Ver también FP II 1, 12[22]
- 538 *Una salud llena de giros y trampillas repentinas e inconcebibles – manteniendo una desconfianza profunda, y cada hora feliz con una ligereza DELIBERADA y cerrando los ojos al futuro – si no, es imposible ser feliz.* FP II 2, 7[124] (finales de 1880)
- 539 [...] *La salud tampoco sirve de nada si no está hecha a los grandes afectos, es más, le son necesarios. Los grandes afectos concentran la fuerza y la mantienen en tensión. Ciertamente es que a menudo son la causa de que uno perezca – mas eso no es un argumento contra lo útil en general de sus efectos. [...]* FP II 2, 11[73] (primavera-otoño de 1881)
- 540 [...] *Con la libertad ocurre como con la salud: ambas son individuales, para ninguna de ellas puede establecerse un concepto de validez universal. Lo que un individuo necesita para su salud, para otro es causa en sí mismo de enfermedad, y algunos medios y caminos para la libertad de espíritu pueden funcionar, para naturalezas de un desarrollo más elevado, como caminos y medios para la pérdida de libertad.* MA §286 (OC III, pág. 195)
- 541 [...] *Porque no hay una salud en sí, y todos los intentos de definir algo así han fracasado estrepitosamente. De tu finalidad, de tu horizonte, de tus fuerzas, de tu impulso, de tus errores y especialmente de los ideales y fantasmas de tu alma depende la determinación de qué habrá de significar salud, incluso para tu cuerpo. Hay por lo tanto innumerables saludes del cuerpo; [...]* FW §120 (OC III, pág. 800)
- 542 *A menudo el hombre enfermo está más sano en su alma que el hombre sano.* FP II 1, 17[11]



fruto de una imprecisa observación, y que en realidad donde creemos que hay contrarios sólo hay diferencias de grado<sup>543</sup>, es decir, que no hay ruptura entre los dos términos, sino una continuidad que los pone en contacto y los convierte en un mismo fenómeno cambiante lleno de matices y posibilidades<sup>544</sup>

En la medida en que lo saludable y lo patológico son algo variable<sup>545</sup>, también lo es todo lo que en un momento dado puede ayudarnos a recuperar el equilibrio de la salvación, es decir, lo medicinal. Si la salud se demuestra no estando ajeno a la enfermedad, sino siendo capaz de superarla, es lógico pensar que de algún modo los que disfrutaban de una salud más robusta conocen más a fondo la enfermedad, y de ella extraen los medios para seguir en pie. De ello se deduce que no todas las medicinas son iguales, ni tampoco todos los médicos, resultando que hay un médico y una medicina ideales que no valen por igual para todos, ya que pueden llegar a resultar contraproducentes<sup>546</sup>. Por eso, Nietzsche reclama médicos que sepan estimular al enfermo y vayan más allá de la labor que tradicionalmente entendemos que ha de desempeñar la medicina, con el fin de ayudar al enfermo a superar la enfermedad<sup>547</sup>. Por tanto, la labor médica trasciende la mera lucha contra la enfermedad, y entra en el terreno de una superación (que no curación) que en buena medida integraría la enfermedad y sus efectos (que van más allá de las alteraciones fisiológicas) dentro de un nuevo paradigma de salud. Además, debería dejar atrás todo lo que en cuestiones médicas se ha establecido, y entrar en un terreno más experimental, poniendo a prueba a sus pacientes, puesto que sólo así se demuestra la verdadera salud<sup>548</sup>. Como resultado, esta nueva figura médica debería desempeñar un papel importante en la sociedad, ya

543 Hábito de las antítesis.- *La imprecisa observación común ve por todas partes en la naturaleza antítesis (como por ejemplo «calor y frío»), donde no las hay en absoluto sino sólo diferencias de grado.*

WS §67 (OC III, pág. 396)

544 [...] *Gusto sano, gusto enfermo – son distinciones falsas – hay innumerables posibilidades de desarrollo: lo que en cada caso conduce a uno es sano: mas puede darse contradiciendo otro desarrollo. Sólo respecto de un ideal que se deba alcanzar tienen sentido «sano» y «enfermo». Mas el ideal es algo de lo más cambiante, incluso en un individuo (¡el del niño y el del adulto!) - y el conocimiento necesario para alcanzarlo falta casi por completo.*

FP II 2, 11[112]

545 [...] *Sano es un concepto casi como «bello», «bueno» - ¡de lo más variable! Pues el querer-sentirse-bien es algo que se adquiere como fruto de un largo aprendizaje en situaciones contrapuestas.*

FP II 2, 7[187] (finales de 1880)

546 Peligro del médico.- *Uno tiene que haber nacido para su médico, de lo contrario sucumbe a su médico.*

MA §573 (OC III, pág. 254)

547 [...] *Hoy la formación intelectual más elevada de un médico no se alcanza meramente cuando adquiere conocimiento de los mejores métodos y más modernos, los sabe aplicar y sabe extraer rápidas conclusiones sobre las causas a partir de los efectos, que es lo que da fama al diagnosticador: además de todo ello, debe poseer una capacidad de elocuencia que se adapte a cada individuo y le arranque el corazón del pecho, una virilidad ante cuya sola visión huya toda pusilanimidad (la carcoma de todas las enfermedades), una flexibilidad de diplomático para tratar con aquellos que para curarse necesitan alegría, la fineza de un agente de policía y de un abogado a la hora de entender los secretos de un alma sin traicionarlos – en suma, un buen médico necesita hoy los recursos técnicos y las prerrogativas de todas las otras profesiones: así equipado, podrá convertirse en benefactor para el conjunto de la sociedad, aumentando las obras buenas, la alegría y la fecundidad del espíritu, previniendo los malos pensamientos, las malas intenciones, las bellaquerías (cuya repugnante fuente suele ser el bajo vientre), estableciendo una aristocracia del cuerpo y del espíritu (en calidad de promotor o vetador de matrimonios), truncando con benevolencia todas las llamadas penas del alma y todos los remordimientos de conciencia: sólo así el «hombre de medicina» se convertirá en salvador, pero sin necesidad de hacer milagros: y tampoco necesitará de hacerse crucificar.*

MA §243 (OC III, págs. 177-178)

que de su mano se introduciría la nueva fortaleza derivada de la superación de la enfermedad. Los nuevos médicos serían «salvadores», y de su trabajo se generaría una «aristocracia del cuerpo y el espíritu», lo cual no ha de resultarnos extraño, ya que la tarea que les encomienda Nietzsche es tan enorme que sólo unos pocos alcanzarían a llevarla a cabo, y de sus pacientes sólo un pequeño grupo sería capaz de asumirla y llevarla a buen puerto (ya que no bastaría con la labor médica, sino que el enfermo también habría de ser parte activa en el proceso), debido a que como acabamos de comentar no todos los médicos son igual de válidos para todos los enfermos, y cada enfermo necesita su médico particular que dé con la clave de sus fortalezas y capacidades superadoras de la enfermedad<sup>549</sup>. En este sentido, el cristianismo supone un ataque frontal a esta idea de un médico particular para cada uno, ya que iguala a todo el mundo y propone una medicina universal, válida para todos<sup>550</sup>. En cualquier caso, aunque al final sean muy pocos los beneficiarios de esta nueva medicina, en ellos habría de recaer la dirección del grupo, ya que en la superación de la enfermedad alcanzan un grado de superioridad que los habría de acabar convirtiendo en guías, como ocurría en la Antigüedad con sus grandes hombres. Pero hay que ir con mucho cuidado, puesto que al ser la tarea tan importante y decisiva existe el peligro de ser engatusados por falsos médicos que nos hagan creer que sanan, cuando en realidad al promover tal creencia nos están debilitando (bien por la mera creencia de creernos más a salvo, o por la acción directa de sus remedios, que nos debilitan más)<sup>551</sup>. Tampoco se trata de abandonarnos al médico nietzscheano y esperar que él ponga en marcha una terapéutica concreta, ya que el enfermo no es un mero sujeto pasivo (no es un paciente, según la terminología médica clásica) que se limita a recibir los tratamientos que se le prescriben, y si es riguroso y los aplica de forma correcta, sana. La tarea de sanar es algo que compete al propio enfermo, y el médico que Nietzsche reivindica tan sólo le ayuda y le pone en la adecuada disposición para que actúe en la dirección de la salud pero desde un segundo plano, ya que el médico puede llegar a ser contraproducente para la verdadera sanación<sup>552</sup>.

La enfermedad supone una ruptura de los inestables equilibrios en los que basamos nuestras vidas (a nivel biológico, social o cultural) y la incapacidad de restablecerlos (bien sea regresando al equilibrio perdido o generando uno nuevo), lo cual provoca en nosotros desagrado y dolor, un deslizamiento hacia formas de vida

548 [...] ¡hay que investigarlo todo de nuevo, durante siglos, lo que hace falta para sanar el cuerpo, rechazar por igual todas las teorías médicas! Hay que desarraigar los instintos en ese campo, lo primero de todo es plantar el respeto para aquel que vive aquí a prueba – es la especie principal de hombres, como para el médico la especie principal de animales es el animal de laboratorio.  
FP II 2, 6[379] (otoño de 1880)

549 El mejor médico sólo podrá tener un único paciente; cada ser humano es una historia de la enfermedad.  
FP II 1, 19[15] (octubre-diciembre de 1876)

550 Salvador y médico.- El fundador del cristianismo no fue, lo que es evidente, un conocedor del alma humana carente de grandísimos defectos y prejuicios, y como médico del alma, profesó la creencia tan sospechosa y profana en una medicina universal. [...]  
WS §83 (OC III, pág. 400)

551 Los médicos más peligrosos.- Los médicos más peligrosos son aquellos que, como actores natos, imitan con el arte más perfecto de ilusión al médico nato.  
MA §306 (OC III, pág. 199)

552 [...] Tiendo a pensar que un enfermo es más descuidado cuando tiene médico que cuando se ocupa él mismo de su salud. En el primer caso le basta con ser riguroso en lo que se le haya prescrito; en el otro, nos preocupamos más conscientemente de ese a lo que las prescripciones apuntan, nuestra salud, nos damos cuenta de muchas más cosas, nos exigimos y nos prohibimos mucho más que por orden facultativa. [...]  
M §322 (OC III, pág. 629)

declinantes y desequilibradas, como ocurre en la vejez<sup>553</sup>. Nietzsche plantea que en este estado se puede llegar a un punto en el que se esté totalmente a merced del entorno (de la existencia y sus vaivenes, de su oleaje, según la imagen que utiliza) y se sienta la paz de no estar ya en pugna con ese elemento en el que intentamos mantenernos a flote. Esto supone un momento de dicha, pero en el fondo no es más que la dejación absoluta de la vida, del impulso que nos lleva a crear equilibrios en medio de la tempestad, por lo que Nietzsche contempla como algo positivo que esta paz nos acabe aburriendo y nos asalte de nuevo el deseo, ya que éste es el síntoma de que hay en nosotros una voluntad que quiere hacer algo en medio del infirme existir, un impulso que se nutre de la resistencia que encuentra fuera de sí, y que quiere imponerle sus propias formas, superándola, por lo que resulta que es algo saludable, aunque nos genere dolor<sup>554</sup>. Por eso en ocasiones un exceso puede resultar beneficioso, ya que pone a prueba nuestra resistencia y nos ayuda a establecer nuevos límites al empujar los viejos más allá, dejando la enfermedad dentro de la zona de tranquilidad<sup>555</sup>.

Como ya hemos insinuado, parece que una salud óptima y pletórica es algo reservado a unos pocos, aunque también es cierto que del mismo modo que hay un médico y una medicina peculiar para cada uno, también se puede hablar de un grado de salud y enfermedad distintos para cada uno. Así cabe interpretar las palabras de Nietzsche cuando dice que la enfermedad se transmite con mucha mayor facilidad que la salud, ya que no hay epidemias de salud<sup>556</sup>. Esto se comprende teniendo en cuenta que la salud es algo mucho más activo, ya que implica movilizar fuerzas en la superación, siendo la enfermedad un mero dejarse llevar por aquello que se nos opone, lo cual resulta mucho más cómodo y en cierta medida más primario, ya que ante un dolor infringido, el primer impulso es el de la retirada y la evitación. En esta debilidad que conduce a la inacción ve Nietzsche el origen vergonzoso de la *vita contemplativa*, en el cansancio que impide la sana actividad del afrontamiento y la superación y promueve la quietud, que en principio había de ser rechazada por los fuertes y capaces, pero que acabó revestida de un aura misteriosa que la engrandeció a ojos de todos al promover una sociedad mucho más tranquila y menos violenta (privada de impulsos activos), facilitando el contagio de las actitudes enfermizas<sup>557</sup>. También la resignación es un

553 Enfermedad.- Por «enfermedad» debe entenderse: un acercamiento prematuro a la vejez, la fealdad y los juicios pesimistas: tres cosas que suelen ir juntas.

M §409 (OC III, pág. 645)

554 En el punto de congelación de la voluntad.- «Al fin llega la hora en que te envolverá en la nube dorada de la ausencia de dolor: en la que el alma goza de su cansancio, y feliz en el juego paciente con su paciencia, se parece a las ondas de un lago que, en un tranquilo día de verano, bajo el resplandor de un cielo vespertino multicolor, lamen y lamen la orilla, - sólo una calma que goza del cambio, sólo el flujo y reflujos del pulso de la naturaleza». Esto es lo que sienten y dicen todos los enfermos: cuando llega esa hora, experimentan, tras un breve goce, el aburrimiento. Pero éste es un viento de deshielo para la voluntad congelada: que se despierta, se mueve y vuelve a producir deseos tras deseos. – Desear es un signo de curación y mejoría.

VM §349 (OC III, pág. 361)

555 [...] Usar el exceso como medio de curación es una de las más sutiles maniobras en el arte de vivir.

VM §365 (OC III, pág. 364)

556 Salud del gusto.- ¿Cómo es que la salud no es tan contagiosa como las enfermedades - en general, y en particular en el gusto? ¿O acaso existen epidemias de salud?

WS §129 (OC III, pág. 411)

557 Origen de la vida contemplativa.- En épocas de barbarie, en que dominan los juicios pesimistas acerca del hombre y del mundo, el particular que se siente en plenitud de fuerzas anda siempre procurando actuar en función de tales juicios, esto es, traduciendo las ideas en acción, esto es, caza, pillaje, agresión, brutalidad o asesinato, así como las variantes más tenues de dichas acciones, que eran las que se toleraban en el seno de la comunidad. Mas cuando su fuerza declina, está enfermo o se siente cansado, abatido o harto y, así, temporalmente libre de deseos y

estado de quietud en el que nos abandonamos a la enfermedad y nos sentimos cómodos en ella, aunque llegar a este estado nos haya costado esfuerzos más arduos que los que nos conducirían a la salud<sup>558</sup>.

En su relación con la enfermedad, Nietzsche vivió obsesionado con la idea de que el ambiente (en particular el climático, pero también el dietético y el del estilo de vida) es determinante en la salud de los individuos. Por lo tanto, el ambiente cultural también es importante, ya que las costumbres e ideas que se van promoviendo pueden resultar más o menos beneficiosas. No se trata de la infirmez existencial, de la cual la cultura sería un intento de remedio en términos generales, sino que luego cada particular, en tanto que configuración única, ha de encajarse a la vez en la existencia y en la cultura, pudiendo resultar que no siempre lo que cada uno sea encuentre un buen encaje en su ambiente, resultándole este perjudicial. En este sentido, Nietzsche reivindica médicos que sean capaces de reconocer (o hacer reconocer) qué ambiente (histórico, climático o geográfico) es el más propicio para sus pacientes, encomendándoles de nuevo una labor que va mucho más allá de lo orgánico/biológico. En esta búsqueda de un entorno cultural se incluyen no sólo las variedades presentes, sino también las históricas, que pueden ser desarrolladas a través del estudio de la historia y de las producciones de las distintas épocas. Por lo tanto, lo que Nietzsche plantea es una búsqueda del ambiente cultural e histórico que más propicio pueda resultarnos a cada uno de nosotros y transplantarnos a él<sup>559</sup>. A este respecto, Nietzsche se autoproclama médico y remedio, y prescribe un ambiente espiritual muy concreto, dando a entender que aquellos a quienes se dirige están enfermos, pero deja la

---

*apetencias, entonces es en comparación una persona mejor, es decir, menos pernicioso, y las ideas pesimistas no se desfogan sino de palabra y en sus pareceres [...] Más tarde a quienes en todo momento hacían lo que antes algunos particulares en esas condiciones, es decir, a quienes emitían juicios adversos, y vivían melancólicos y casi inactivos se les llamó poetas, pensadores, sacerdotes o curanderos -: como no hacían lo suficiente, de buena gana se les habría despreciado o expulsado de la comunidad; pero había un peligro, - ellos eran los que habían indagado en las creencias y seguido las huellas de las fuerzas divinas, y nadie dudaba de que disponían de instrumentos de poder desconocidos. [...] Así enmascarada, con esa fama ambigua, un mal corazón y a las veces el miedo en la cabeza ¡apareció por vez primera sobre la Tierra la contemplación, al tiempo débil y temible, en lo íntimo despreciada, colmada en público de un respeto supersticioso! Aquí, como siempre, hay que decir: ¡pudenda origo!*

M §42 (OC III, pág. 512)

558 Resignación.- *¿Qué es la resignación? Es la posición más cómoda de un enfermo que durante largo tiempo ha estado dando vueltas y vueltas entre tormentos a fin de encontrarla, y está por eso agotado - ¡aunque por fin la haya encontrado!*

M §518 (Pág. 675)

559 Transplante físico y anímico como remedio.- *Las diferentes culturas son diferentes climas espirituales, y cada uno es particularmente dañino o beneficioso para este o aquel organismo. La historia en su conjunto, como ciencia de las distintas civilizaciones, es la teoría de los remedios, pero no la ciencia de la medicina. Pues aún hace falta el médico que se sirva de esa teoría de los remedios para mandar a cada uno el clima más conveniente para él – temporalmente o para siempre. Vivir en el presente, dentro de una única cultura, no basta como receta general: morirían de ello demasiadas clases de hombres muy útiles, que en ella no pueden respirar de forma sana. Con la historia hay que darles aire e intentar conservarlos; también los hombres de civilizaciones atrasadas tienen su valor. – Esta cura del ánimo va junto al hecho de que, en cuanto al físico, la humanidad tiene que esforzarse en descubrir, a través de una geografía médica, a qué generaciones y enfermedades da pie cada lugar de la tierra, y viceversa, qué factores de salud ofrece: y entonces pueblos, familias, e individuos tendrán que ser transplantados gradualmente a lo largo de tanto tiempo y con tanta continuidad hasta que se superen las imperfecciones físicas heredadas. Al final toda la Tierra se convertirá en una suma de estaciones sanitarias.*

WS §188 (OC III, pags. 425-426)

enfermedad entre unos enigmáticos interrogantes, aunque por lo que ya llevamos dicho, parece referirse a la existencia misma y al modo en que nos encajamos en ella<sup>560</sup>.

Del mismo modo en que el entorno social y cultural influye en la salud del individuo, también lo que el individuo hace se puede traducir en lo grupal<sup>561</sup>, con lo cual se establece, en la línea de lo que venimos comentando, una continuidad entre todos los ámbitos, una dilución de límites, una indecidibilidad cada vez más acuciante, en la que todo puede sernos beneficioso o perjudicial a la vez en muchos niveles distintos de acción (niveles que también se ven diluidos en un único fenómeno de enfermedad en medio del cual hay que sobrevivir).

Según Nietzsche, la conquista de la salud es un proceso, un camino en el que se van alcanzando hitos al irse enfrentando a distintos aspectos y matices de la enfermedad, con lo que poco a poco se va aproximando a un ideal de salud que no queda claro si se podrá alcanzar en su total plenitud en alguna ocasión, pero que nos sirve de estímulo para seguir avanzando en el lento proceso de la curación. Esto es así porque con la enfermedad ocurre lo mismo, que en numerosas ocasiones surge por la acumulación de pequeñas variaciones que una a una no suponen grandes cambios, pero que juntas representan un trastorno importante, lo cual hace necesario recorrer el camino inverso si se quiere recuperar la salud<sup>562</sup>. Por lo tanto, hay que desconfiar de cualquiera que nos ofrezca una curación rápida y brusca, ya que las grandes cosas (y la salud, sin duda, lo es) se consiguen de forma lenta<sup>563</sup>, tanto a nivel corporal como en la llamada salud del alma (en cuyo tratamiento tradicional se hace mucho más patente el aspecto de salvación que la salud tiene). Asimismo, hay que desconfiar de todo intento de aniquilar el dolor y la incomodidad, sobre todo a nivel espiritual, ya que en él se esconde un desagrado por la vida y una incapacidad de afrontamiento que hace que se intente dar de lado a todo lo desagradable sin sacar ningún provecho de ello y sin tener en cuenta que hay muchas formas de atenuarlo (como todas las instancias que hemos analizado hasta el momento: religión, ciencia, mito, arte, moral...), además de magnificar el dolor y darle un importancia excesiva que nos conduce a la parálisis<sup>564</sup> y a

560 *Veo a los enfermos que se dirigen en busca del aire de las cumbres de la Engadina. También yo envío a los pacientes a mi aire de las alturas – ¿de qué clase es su enfermedad?*

FP II 1, 27[21] (primavera-verano de 1878)

561 *[...] las calumnias con enfermedades de los demás que explotan en tu propio cuerpo; demuestran que la sociedad es un único cuerpo (moral), de manera que puedes emprender sobre ti mismo la cura que debe beneficiar a los demás.*

WS §264 (OC III, pág. 444)

562 *Curas lentas.- Las enfermedades crónicas del alma se originan como las del cuerpo, rara vez por haber contravenido en una sola ocasión la razón del cuerpo y del alma, sino generalmente por un número incontable de pequeños descuidos inadvertidos. [...] en tal caso la curación no puede seguir otro camino que el de realizar un número incontable de pequeños ejercicios en sentido contrario e ir adoptando poco a poco otros hábitos [...] Todas estas curas son lentas y minuciosas; también quien desee curar su alma ha de meditar acerca de la transformación de los hábitos más nimios. [...]*

M §462 (OC III, pág. 660)

563 *Dosis pequeñas.- ¡Para que un cambio actúe en profundidad, el remedio ha de administrarse en dosis mínimas aunque de manera ininterrumpida a lo largo de un dilatado espacio de tiempo! ¡¿Acaso se puede crear algo grande de una sola vez?! [...]*

M §534 (OC III, pág. 678)

564 *[...] Me da la impresión de que se habla del dolor y la desdicha siempre de modo exagerado, como si fuera un asunto de buenas maneras exagerar al respecto: se calla intencionadamente, en cambio, que hay un sinnúmero de medios calmantes contra el dolor [...] Sabemos muy bien verter dulzuras en nuestras amarguras, en las amarguras del alma; tenemos recursos en nuestra valentía y eminencia, así como en los nobles delirios del sometimiento y la resignación. Una pérdida es una pérdida apenas por una hora: de algún modo nos ha caído con ella un regalo del cielo – una nueva fuerza, por ejemplo: ¡y aunque más no sea una nueva ocasión para la fuerza! [...] Y en último lugar, por lo que respecta a la receta de estos médicos del alma y de su elogio de una dura*

la muerte, resultando que nos curan al precio de matarnos (como cree Nietzsche que sucede con el Wagner del Parsifal)<sup>565</sup>. Esto es así porque también en el dolor hay sabiduría, y de un carácter muy especial, ya que aprender de él nos coloca en un escalón superior, al haber sido capaces de sacar provecho de algo desagradable, algo que nos puede servir para futuras experiencias, lo cual redundaría en ayudarnos a seguir adelante, motivo por el que Nietzsche cuenta el dolor entre las fuerzas conservadoras (utilizando de nuevo imágenes relativas a tempestades marinas y a seguir a flote)<sup>566</sup>, contra una tendencia creciente a intentar eliminarlo sin más por ser algo incómodo<sup>567</sup>. Finalmente, también hay que desconfiar de quien presume de su salud o la tenga en demasiado alto valor, ya que ello puede conducirle a un exceso de confianza que le haga más vulnerable<sup>568</sup>.

Que se introduzca una dimensión más espiritual de la salud no ha de resultarnos extraño, ya que es una extensión de lo que hemos estado comentando de la salud y la enfermedad corporal, quedando las fronteras entre espíritu y cuerpo diluidas al poder realizar las mismas consideraciones en ambos ámbitos (algo que tampoco ha de sorprendernos, ya que como vamos viendo, la tarea nietzscheana es disolvente y derribadora de fronteras en una medida muy notable). Es más, las consideraciones hechas por Nietzsche en el terreno de la salud física a propósito de su experiencia vital con la enfermedad, tienen una importante traducción en el plano existencial y anímico, en el espacio común del pensamiento, donde confluyen las vidas de todos los seres humanos, y se generan las ficciones calmantes y las superaciones cristalizan y pueden ayudar a los individuos a perseverar en la vida.

Tomando el cuerpo y la enfermedad (*su* cuerpo y *su* enfermedad) como hilo conductor, Nietzsche establece la conclusión de que no hay una definición fija de la salud y la enfermedad, ni siquiera que sean dos cosas distintas, sino más bien extremos de un continuo o formas diversas de afrontar una misma realidad, que pueden variar de un individuo a otro. Es más, la manera en que cada uno vive su salud y su enfermedad no son algo anecdótico o accesorio, sino que constituyen su carácter<sup>569</sup>. Abandonando los conceptos estandarizados de salud y enfermedad considera Nietzsche que «sólo entonces podría llegar el momento de reflexionar sobre la salud y la enfermedad del *alma* y de poner la virtud propia de cada uno en su salud: que podría por cierto aparecer

---

*cura radical: está permitido preguntarse: ¿es realmente nuestra vida tan dolorosa y molesta como para intercambiarla con provecho por un modo de vida y una petrificación estoica? [...]*

FW §326 (OC III, pág. 848)

565 [...] Sí, queremos despertar y curar, pero no que los despertados tengan que volver a dormirse ni que los curados perezcan por causa de la curación.

FP II 2, 12[189] (otoño de 1881)

566 Sabiduría en el dolor.- *En el dolor hay tanta sabiduría como en el placer: al igual que éste, forma parte de las fuerzas conservadoras de la especie de primer rango. Si no lo fuera, habría desaparecido hace tiempo; que haga daño no es un argumento en su contra, es su esencia. En el dolor oigo la voz de mando del capitán del barco: «¡arriad las velas!» El audaz navegante «hombre» tiene que haberse ejercitado en mil maneras de disponer las velas, de lo contrario estaría demasiado rápidamente acabado y el océano lo engulliría demasiado pronto. [...] Son fuerzas conservadoras y promotoras de la especie de primer rango: aunque más no sea por el hecho de que se oponen a la comodidad y no ocultan su repugnancia por ese tipo de felicidad.*

FW §318 (OC III, págs. 845-846)

567 [...] Ni la ausencia de dolor ni siquiera el placer son prueba de salud – y tampoco el dolor prueba nada contra la salud (sino sólo un estímulo fuerte).

FP II 2, 11[116] (primavera-otoño de 1881)

568 Quien ensalza su salud, tiene una enfermedad más.

FP II 1, 20[17] (invierno de 1876-77)

569 La manera como estoy sano y como estoy enfermo son una buena parte de mi carácter – se justifica y me justifica.

FP II 2, 13[10] (otoño de 1881)

en uno como lo contrario de la salud en otro. Quedaría abierta por último la gran pregunta de si podríamos *prescindir* de la enfermedad incluso para desarrollar nuestra virtud, y si en especial nuestra sed de conocimiento y autoconocimiento no necesita del alma enferma tanto como de la sana: en otras palabras, si la voluntad exclusiva de salud no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie»<sup>570</sup>. Parece que no es posible prescindir de la enfermedad en tanto que maestra, pero sí es algo que hay que superar y dejar atrás integrándola en el pasado, al igual que ha ocurrido con la metafísica y la religión. Y con la enfermedad, si de verdad se está restablecido, también hay que dejar atrás al médico<sup>571</sup>, aunque sepamos que en el futuro vendrán nuevas incertidumbres y que precisaremos de nuevos tratamientos, pero precisamente por haberlos superado, ya no nos son válidos del mismo modo en futuras ocasiones.

---

570 FW §120 (OC III, pág. 800)

571 *Uno sólo está restablecido cuando se ha olvidado del médico y de la enfermedad.*  
FP II 2, 16[2] (diciembre de 1881-enero de 1882)

## 7.-El carácter de la existencia.

Aunque Nietzsche ha abandonado en estos años una metafísica que explique el carácter general del mundo, y que no cuenta con un relato tan elaborado como el que hemos descrito en la primera parte de la presente tesis acerca de cuáles son sus caracteres generales, sí que podemos rastrear a lo largo de las obras que va escribiendo algunas reflexiones en torno a la constitución de la realidad a partir de las cuales podemos encuadrar mejor todo lo que venimos comentando, y que nos ayudarán a comprender y perfilar mejor la cuestión que nos ocupa desde un trasfondo a partir del cual se explican los fenómenos sobre los que Nietzsche reflexiona y la dirección de estas reflexiones.

Para empezar, como corresponde a esta etapa en la cual se ha intentado dar de lado la metafísica, la constitución del mundo no viene dada por fuerzas primordiales en liza en cuyo juego se genera la realidad, quedando ocultas y en buena medida “más allá” y por detrás de ella. La descripción del mundo es intrínseca a él, y no trata tanto de explicarlo y justificarlo como de describirlo. Estas descripciones aparecen salpicando todas las obras de este período, pero es en *La gaya ciencia* donde alcanzan una profundidad y desarrollo mayor, ya que es ahí donde se empiezan a atisbar las nuevas propuestas al respecto del carácter general de la realidad que habrán de ocupar las obras venideras, frente a una fase previa más negativa en la que se había centrado en cuestionar los fundamentos en los que se había basado su pensamiento de juventud y en reflexionar sobre cuestiones internas al mundo como por ejemplo la moral. No obstante, se intuye que no son meras elucubraciones sin orden, ya que como estamos intentando mostrar, se puede rastrear un hilo conductor en torno a la cuestión del caos, desorden o incertidumbre generales en cuyo seno aparecen formas que intentan contrarrestarlos, siendo este juego al que intentamos poner coto con los términos de salud y enfermedad.

No es de extrañar, pues, que el texto en el que Nietzsche empieza a mostrar las cartas de su propio pensamiento original (aunque existan influencias y antecedentes, no está tan explícitamente ligado a otros como en la época de la visión dionisiaca del mundo, cuando el peso schopenhaueriano y wagneriano era enorme) se refiera en su título a un tipo de sabiduría, a un conocimiento que por contraste a la pesadez que todo lo metafísico le otorga al mundo es alegre y jovial. Y tampoco ha de resultarnos extraño que esa ciencia tenga que ver con la salud y la enfermedad (como habremos de tratar más adelante, en él se habla de la gran salud), ya que incluso a nivel biográfico está relacionado de una forma muy directa con los ciclos de salud y enfermedad que Nietzsche padeció, en concreto con una mejora muy notable tras una fase especialmente dura de sus padecimientos<sup>572</sup>. No obstante, también habremos de remitirnos a los textos anteriores, ya que en ellos se encuentran alusiones (expresadas con menor contundencia y brillantez) a la constitución general de la realidad que nos resultan llamativas.

A pesar de intentar establecer distancias respecto al pasado, Nietzsche mantiene la idea de un sustrato único consistente en un magma primordial del que nada puede ser predicado, ya que nada existe tal y como lo creemos, puesto que todo es un error de nuestra mente. Creemos que hay 'cosas' en base a una falsa identidad que las cosas en sí no tienen, y sólo a partir de esta falsa percepción establecemos leyes por las cuales las

---

572 Nietzsche se encargó de dejar bien clara la relación de *La gaya ciencia* con los avatares de su salud, al expresar en el prólogo a la segunda edición de 1886 (§1, OC III, pág. 717) que es el fruto de una curación y del exceso de fuerza y vitalidad que esta trae.



relacionamos<sup>573</sup>. Nuestro mundo es, por tanto, fruto del error<sup>574</sup>. Recurriendo a Kant y aún con reminiscencias schopenhauerianas, considera que las cosas son una proyección nuestra<sup>575</sup>, una representación, en lugar de una simple recopilación fidedigna de datos externos, y por lo tanto el mundo es algo nuestro, humano, demasiado humano<sup>576</sup>, no hay realidad alguna más allá a la que podamos acceder<sup>577</sup>. El magma, entonces, no es más que lo que queda fuera de nuestro horizonte, lo que escapa a nuestro control, y por lo tanto es indeterminado no en sí, sino en tanto que no le hemos dado forma y lo hemos sometido a nuestros esquemas (no es, pues, metafísico, sino metahumano), y por eso mismo es una amenaza. Esto nos recuerda a los pasajes de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* en los que conjeturaba sobre el mundo de un mosquito, en el que sin duda él sería el centro, igual que nosotros en el nuestro. En seguida surgen numerosas cuestiones: ¿cómo surgimos nosotros, los humanos, y cuál es nuestro papel, en medio de este magma?, ¿qué impulso mueve esta imposición de orden al caos?, ¿de dónde viene esta pulsión creadora?. Porque sin duda lo más lógico parece ser que el magma sea eterno y que las formas que por azar se generen en él sean tan efímeras que no puedan aspirar a nada (¿y no es, en el fondo, así?). Una respuesta vendría dada por la vía de la escisión: el ser humano, por alguna razón, se siente escindido y distinto<sup>578</sup>, trasladando la extrañeza y el conflicto que siente con el mundo (que no es más que una variante de la conflictividad del caos primigenio) a este, escindiéndolo en la variedad de cosas en las que creemos y sobre las que construimos nuestro conocimiento<sup>579</sup>. Pero no sólo nos

573 El número.- *La invención de las leyes del número se hizo sobre la base del error, ya dominante desde un principio, de que existen muchas cosas iguales (cuando en realidad no hay nada igual), o al menos de que existen cosas (cuando no hay «cosas»).* La suposición de la multiplicidad presupone siempre que existe algo que se presenta como múltiple: pero precisamente aquí reina ya el error, ya fingimos seres, unidades que no existen. [...]

MA §19 (OC III, págs 84-85)

574 Tardía justificación de la existencia.- *No pocos pensamientos han entrado en el mundo como errores e ilusiones, pero se han convertido en verdades porque los hombres les han atribuido después un substrato real.*

VM §190 (OC III, pág. 328)

575 *Era por la tarde, el perfume de los abetos se derramaba por doquier, a lo lejos se divisaban grises montañas, en lo alto relucía la nieve. Un apacible cielo azul se alzaba por encima. - De este modo, nunca vemos nada tal como es en sí, sino que siempre lo revestimos de una sutil membrana anímica – y esta es lo que vemos entonces. Sentimientos heredados, estados de ánimo propios se despiertan ante esas cosas naturales. Vemos algo de nosotros mismos. En esa medida, también es nuestra representación. Bosque, montaña no son únicamente concepto, son nuestra experiencia e historia, una parte de nosotros.*

FP II 1, 23[178] (finales de 1876-verano de 1877)

576 [...] Cuando Kant dice «el entendimiento no crea sus leyes a partir de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta» [Prolegómenos a toda metafísica futura, §36], esto es completamente cierto con respecto al concepto de naturaleza que estamos obligados a conectar a ella (naturaleza=mundo como representación, es decir, como error), y que es el sumatorio de un cúmulo de errores del entendimiento. Para un mundo que no sea nuestra representación, las leyes de los números son por completo inaplicables: sólo valen dentro del mundo humano.

MA §19 (OC III, págs 85)

577 [...] ¡Aquella montaña! ¡Aquella nube! ¿Qué es «real» en ellas? ¡Retirad de ellas el fantasma y todo el añadido humano, hombres sobrios! ¡Si pudiérais, claro! ¡Si pudiérais olvidar vuestra proveniencia, vuestro pasado, vuestra primera escuela – toda vuestra humanidad y animalidad! ¡No hay para nosotros ninguna «realidad» - y tampoco para vosotros, hombres sobrios-, no somos para nada tan extraños como pensáis, y nuestra buena voluntad de ir más allá de la embriaguez quizá sea tan digna de aprecio como vuestra creencia de ser absolutamente incapaces de ebriedad.

FW §57 (OC III, pág. 768)

578 Eric Blondel (*Nietzsche: life as metaphor*, en *The new Nietzsche*, pág. 151), culpa al lenguaje de ser el causante de este sentirse escindido respecto a la naturaleza.

sentimos escindidos del resto del mundo, sino que portamos la brecha en nosotros<sup>580</sup>. En este sentido, conviene recordar que ya en *El nacimiento de la tragedia* se había referido al ser humano como la «encarnación de la disonancia»<sup>581</sup>. Una forma de resolver estos interrogantes, y también una sutura de la escisión vendría dada por la visión dionisiaca del mundo, en el que nosotros y las cosas somos producto de un juego ajeno a nosotros pero que nos determina, y ante el que no podemos hacer otra cosa más que reconocerlo y sobrellevarlo a fuerza de transfigurarlos en arte. Pero ahora Nietzsche se muestra insatisfecho con las explicaciones de corte metafísico y busca las respuestas dentro del mundo, así que mantiene el caos primordial, pero ya no hace surgir de él las cosas, sino que somos nosotros, en base a una percepción errónea (el mundo como representación, que aún mantiene de su primera época, pero como vemos con un matiz muy distinto), los que se las imponemos, lo que deja sin respuesta de momento la cuestión de cómo aparecemos nosotros en medio de esa indefinición pura y por qué tenemos ese interés en crear estabilidad y clausura (lo cual pone de manifiesto nuestra naturaleza escindida) a nuestro alrededor como salvaguarda.

Aunque hablamos de errores (de juicio y de percepción) que fundamentan nuestras creencias más fuertes, ello no nos ha de hacer pensar en que es posible un acercamiento correcto con el cual captaríamos la Verdad, porque parece claro que no existe tal Verdad y lo único que hay es apariencia (pero no como un engaño respecto a algo cierto que se podría desenmascarar). A lo sumo, se puede aceptar la verdad desde un punto de vista utilitario, en la medida en que lo que consideramos verdadero es aquello con lo que hemos podido seguir adelante en medio de la incertidumbre generalizada, pero nunca como una Verdad en sentido fuerte<sup>582</sup>. Lo que hay, por tanto, es una forma de estar en el mundo, un campo en el que nos movemos y del que no podemos huir, por lo que resulta inútil y absurdo plantearse qué hay más allá y cómo sea. Nietzsche utiliza para ilustrar la situación una araña y su tela, en la que sólo puede caer lo que en ella se deje apresarse (es decir, aquello que en la red pueda caer y no escapar)<sup>583</sup>, recuperando la idea de horizonte. Dado que nuestro mundo consiste en un

579 [...]Entonces seguimos sintiéndonos obligados a suponer una «cosa» o un «substrato» material que es movido, mientras todo el procedimiento científico ha perseguido la tarea justamente de resolver en movimientos todo lo que tiene carácter de cosa: y también aquí seguimos escindiendo con nuestra sensación lo que mueve y lo movido, sin salir de este círculo, porque la creencia en cosas está anudada desde muy antiguo con nuestro ser. [...]

MA §19 (OC III, págs 85)

580 [...] El egoísmo ingenuo del animal se encuentra totalmente alterado en nosotros por la práctica social repetitiva: ya no somos capaces de sentir la unicidad del ego, estamos siempre en medio de una pluralidad. Nos hallamos escindidos y seguimos escindiéndonos. Las pulsiones sociales (como la enemistad, la envidia, el odio) (que presuponen una pluralidad) nos han transformado: hemos implantado en nosotros, en pequeño, «la sociedad», y el recogerse en soledad no es una huida de la sociedad, sino con frecuencia un fastidioso seguir rumiando y explicándonos lo que nos pasa según el esquema de las vivencias anteriores. [...]

FP II 2, 6[80] (otoño de 1880)

581 GT §25 (OC I, pág. 437)

582 [...] Por eso se valoran tanto las ideas habituales, que hasta se convierten en obligatorias, porque suponen una especie de verificación de que el hombre con ellas no se ha ido a pique. Este «no haberse ido a pique» vale como prueba de la verdad de la idea. Verdadero quiere decir «apropiado para la existencia del hombre». Mas como las condiciones de existencia del hombre las conocemos de manera muy imprecisa, la decisión en sentido estricto acerca de lo que es verdad y lo que no es verdad sólo se puede fundar en el resultado. [...]

FP II 2, 6[421] (otoño de 1880)

583 [...] En torno a todo ser se extiende una especie de círculo concéntrico que le es peculiar y tiene un centro. [...] En función de ese horizonte en el que cada uno de nosotros nos vemos encerrados por los sentidos como entre los muros de una prisión, en función de ese horizonte medimos el mundo, decimos que esto está cerca y aquello, lejos, que esto es grande, y aquello, pequeño, es, duro, y aquello, blando: a este medir lo llamamos sentir, - ¡y todo, todo eso, en sí, no son más que

dar sentido, en buscar la clausura salvadora y huir de lo indeterminado, pensamos que todo lo que no es sentido y orden, lo que cae fuera de nuestro ámbito ordenado, es puro caos y magma, flujo, pero cabe pensar en otra forma de vida que viva de dicho caos, para quien lo extraño y externo sea precisamente el orden y el sentido. Por lo tanto, a lo máximo a lo que podemos llegar es a reconocer la situación, a plantear que no tenemos acceso a la Verdad, que cada forma de existencia tiene la suya, y que de ella no podemos escapar. De este modo, nos quedan dos posibilidades, o centramos en nosotros y nuestro conocimiento (con lo cual las cosas quedan diluidas y reducidas a meros reflejos en el espejo que somos), o dirigir la atención a las cosas para descubrir al final que lo único que hay de ellas es un reflejo en el espejo de nuestra mente<sup>584</sup>, es decir, para descubrirnos a nosotros como conformadores de una realidad que se nos escaparía si no fuera porque no está en ningún otro lugar fuera de nuestro conocimiento<sup>585</sup>. En cualquier caso, estaríamos en una situación mucho menos segura y más incierta, provisional en buena medida, lo cual, viniendo de un mundo que creía firmemente en la posibilidad de una verdad absoluta, supone un aumento del potencial de la incertidumbre.

No se trata de una cuestión de incertidumbre e indecidibilidad simple, como si en el mundo hubiera cosas ambiguas que se debaten entre algunas pocas opciones que reclaman ser aclaradas por nuestro entendimiento. La ambigüedad es tal que Nietzsche declara que «el carácter general del mundo es, para toda la eternidad, caos»<sup>586</sup>, pero especifica que «no en el sentido de que falte la necesidad, sino en el de que falta el orden, la articulación, la forma, la belleza y como quieran llamarse todas nuestras estéticas categorías humanas»<sup>587</sup>. Ninguna de las categorías (humanas) que solemos asociar al orden es válida para referirse al carácter del mundo, por lo que queda englobado dentro de su contrario, de lo que no es orden, es decir, caos. Y para describir «el caos y el laberinto de la existencia»<sup>588</sup>, en un intento de encerrarlo bajo una etiqueta, se corre el riesgo de acabar utilizando algunas categorías de las que Nietzsche nos previene, tales como lo viviente y orgánico, lo mecánico, la perfección, lo racional<sup>589</sup> o

*errores! [...] Los hábitos de los sentidos nos tienen presos de las patrañas de las sensaciones: las cuales a su vez son la base de todos nuestros juicios y «conocimientos», - ¡no hay escapatoria alguna, no hay atajos ni rodeos por los que llegar al mundo real! Estamos en nuestra red, somos arañas, y da igual lo que apresemos, no podemos apresar más que lo que en ella, en nuestra red, se deje apresar.*

M §117 (OC III, pág. 553)

Ver también FP II 2, 6[439] (otoño de 1880) y FP II 2, 15[9] (otoño de 1881)

584 *Las dos direcciones.- Si intentamos contemplar el espejo en sí mismo, lo único que al final descubrimos no son sino las cosas que se reflejan en él. Si pretendemos captar las cosas, en última instancia volvemos a encontrarnos con que no hay nada sino el espejo. - Esta es la historia universal del conocimiento.*

M §243 (OC III, pág. 611)

585 *Sólo conocemos el negativo de todas las cosas que nos afectan, como quien dice la impronta, la impresión que dejan en nosotros: no la esencia de las cosas, sino sólo nuestra naturaleza por lo que hace a una restricción y una limitación determinadas.*

FP II 2, 6[148] (otoño de 1880)

*[...] Lo mismo sucede en la relación del «hombre en sí» con todas las demás cosas: dejan en él la impronta de su forma hasta el punto que él puede asumirla, y de ellas él no sabe nada más que la transformación en él de la forma. [...]*

FP II 2, 6[419] (otoño de 1880)

586 FW §109 (OC III, pág. 794)

587 *Ídem.*

588 FW §322 (OC III, pág. 847)

589 *El ser humano se halla en medio de una gran hervidero de fuerzas y se figura que dicho hervidero es racional y posee una finalidad racional: ¡Error!*

*Lo único racional que conocemos es esa pizca de razón del hombre. [...]*

FP II 1, 3[75] (Marzo de 1875)

cualquier otra idea<sup>590</sup> que en realidad provenga de nosotros y que en numerosas ocasiones acarrea un notable tufo metafísico del que hay que desprenderse. Nietzsche apunta en esta dirección, en la del gran desprendimiento de todo lo que cargamos en nuestras espaldas desde hace siglos, de todas las cadenas que nos han acabado impidiendo el caminar<sup>591</sup>. No se trata de dejar de creer en todo lo que se ha venido creyendo hasta ahora, para volver a creer en otras cosas nuevas equiparables a las antiguas. El desprendimiento que predica Nietzsche es mucho más radical, e involucra áreas insospechadas de nuestra vida, en la medida en que la metafísica impregna nuestros sistemas de creencias y formas de vida de un modo más pertinaz de lo que estaríamos dispuestos a aceptar. Por eso se pregunta Nietzsche: «¿Pero cuándo acabaremos con nuestra precaución y nuestro cuidado! ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas estas sombras de dios? ¿Cuándo habremos desdivinizado por completo la naturaleza! ¿Cuándo podremos comenzar nosotros, hombres, a *naturalizarnos* con la naturaleza pura, recién encontrada, recién redimida!»<sup>592</sup>. Como es obvio a partir de todo lo que venimos comentando, esta renaturalización que Nietzsche reclama no consiste en un retirar velos artificiales para encontrar un núcleo duro oculto (que es el esquema de la tradicional Verdad), sino en desbrozar el terreno y pasar el arado por el terreno por el que hemos ido transitando a lo largo de la historia, poniendo de manifiesto todo lo que ha quedado sepultado por toneladas de ideas y concepciones, dejando al aire el suelo verdadero por el que andamos, algo que sólo puede hacerse a través de nuestros humanos filtros y a nuestra humana manera (con lo cual queda desmantelada cualquier tentación de tomarlo por una Verdad tradicionalmente entendida). Respecto a la desnaturalización a la que apunta (no nos queda claro si es algo que tuvo lugar a partir de un momento dado o es más bien aquello en lo que vivimos y nos constituye en lo que somos), señala Nietzsche que somos un animal que «ha perdido de modo sumamente peligroso el sano entendimiento animal»<sup>593</sup>, lo cual nos da la idea de la distancia en que vive el ser humano, la escisión en que se ha instalado y el abismo que lo separa respecto a sus semejantes, algo que nos sitúa en un lugar especial y más inestable si cabe.

Una de las herramientas que el ser humano ha utilizado para blindar el mundo y huir del caos es la lógica, pero Nietzsche cree que lo ilógico está muy presente en lo

590 *¡Guardémonos!.- Guardémonos de pensar que el mundo es un ser viviente. [...] Guardémonos ya de creer que el todo es una máquina; con seguridad no está construida en dirección a un fin, con la palabra «máquina» le concedemos un honor demasiado alto. [...] Guardémonos de presuponer en general y en todas partes algo tan pleno de forma como el movimiento cíclico de nuestras estrellas vecinas; [...] Guardémonos de atribuirle falta de sensibilidad y de razón, o sus opuestos: ¡no es ni perfecto, ni bello, ni noble, y no quiere convertirse en nada de esto, no aspira de ningún modo a imitar a los hombres! [...] No tiene tampoco ningún impulso de autoconservación, y en general, ningún impulso; tampoco conoce ley alguna. Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades: no hay nadie que ordene, nadie que obedezca, nadie que trasgreda. Si sabéis que no hay fines, sabéis también que no hay azar: pues la palabra «azar» sólo tiene sentido en un mundo de fines. [...] Guardémonos de pensar que el mundo crea eternamente algo nuevo. No hay substancias eternamente duraderas; [...]*

FW §109 (OC III, pág. 794)

591 *El lema áureo.- Al hombre se le han puesto muchas cadenas, para que desaprenda a comportarse como un animal: y en efecto se ha vuelto más templado, espiritual, alegre y sensato que todos los animales. Pero ahora aún sufre por haber llevado tanto tiempo las cadenas, por haberle faltado tanto tiempo el aire puro y el movimiento libre: -pero estas cadenas son, lo repetiré una y otra vez, esos errores graves y a la vez sensatos de las ideas morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando sea superada también la enfermedad de las cadenas, la primera gran meta se habrá alcanzado completamente: la separación del hombre de los animales.*

WS §350 (OC III, págs. 464-465)

592 FW §109 (OC III, pág. 795)

593 FW §224 (OC III, pág. 821)

lógico, y reivindica su papel, el cual debería ser más reconocido y tenido en cuenta, algo impensable y que desequilibraría a todos los gurús de la lógica y de la creencia en un mundo bien hilado y totalmente coherente con unas leyes universales<sup>594</sup>. Porque la lógica es algo nuestro, y por lo tanto es un esquema que imponemos al *maremágnum* exterior, con el fin de manejarnos y no sucumbir en su seno. Por eso, las mentes más lógicas abominan de cualquier pequeña incoherencia, a las que contemplan como una debilidad. El origen de la lógica está en la necesidad de limar todas las desigualdades con el fin de sobrevivir, lo cual es algo paradójico, ya que la lógica tendría entonces su origen en algo ilógico como es que para no sucumbir es necesario deformar la realidad e igualarla<sup>595</sup>. Pero la naturaleza en realidad es ilógica, y se cuele en todas nuestras creaciones<sup>596</sup>, y reconocerlo y afrontarlo supondría una muestra de fortaleza y de valor, aunque en buena medida rompa (suture) el *pathos* de la distancia y la escisión que con esta lucha entre una humanidad lógica y una naturaleza ilógica se establece, con la consiguiente dilución. No se trata de que lo lógico y lo ilógico sean terrenos distintos que se entremezclan, sino que en numerosas ocasiones lo que creemos lógico y conforme a las leyes de la razón tiene un oculto origen (oculto por lo que tiene de contradictorio), en capas más profundas y previas a lo racional, que en su origen no es más que un aderezo<sup>597</sup>, con lo que ambos campos son mucho más permeables de lo que a primera vista parece, lo cual nos fuerza al reconocimiento<sup>598</sup>. En este reconocimiento existe un peligro que hay que conjurar: el de abandonarse y dejarse llevar por lo ilógico,

594 Lo ilógico necesario.- *Entre las cosas que pueden llevar a la desesperación a un pensador está el conocimiento de que lo ilógico es necesario para los hombres y que de lo ilógico nace mucho bien. Está clavado tan sólidamente en las pasiones, en el lenguaje, el arte, la religión y en general en todo aquello que confiere valor a la vida, que no puede ser extirpado sin dañar de manera irreparable esas bellas cosas. Sólo los hombres demasiado ingenuos pueden creer que se pueda transformar la naturaleza humana en una pura naturaleza lógica; y si tuviese que haber grados de aproximación a este fin, ¡cuántas cosas se perderían por el camino! Incluso el hombre más razonable necesita de vez en cuando volver a la naturaleza, es decir, a su ilógica posición fundamental frente a todas las cosas.*

MA §31 (OC III, pág. 90)

Ver también FP II 1, 17[2] (verano de 1876)

595 Proveniencia de lo lógico.- *¿De dónde ha surgido la lógica en la cabeza humana? Ciertamente de lo ilógico, cuyo reino tuvo que haber sido originariamente enorme. [...] Pero la tendencia predominante de tratar a lo similar como igual, una tendencia ilógica -pues en sí no hay nada igual-, ha sido la que ha creado todos los fundamentos de la lógica. [...] En y por sí mismo, todo alto grado de precaución al razonar, toda tendencia escéptica es ya un gran peligro para la vida. No se hubiera conservado ningún ser viviente si la tendencia contraria, que prefiere afirmar antes que suspender el juicio, equivocarse e inventar antes que esperar, consentir antes que negar, juzgar antes que ser justo, no hubiera estado cultivada con una fuerza extraordinaria. - El curso que siguen en nuestro cerebro actual los pensamientos y conclusiones lógicos corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que, individualmente, son todos muy ilógicos e injustos; por lo común sólo experimentamos el resultado de la lucha: tan rápido y oculto funciona ahora en nosotros ese antiquísimo mecanismo.*

FW §111 (OC III, págs. 796-797)

596 Tal y como señala Eugenio Trías en *En defensa de Nietzsche* (pág. 27), donde considera la cultura como un discurso, un «sistema de contención» que a pesar de todo resulta incapaz de contener del todo, puesto que «hay siempre algo resistente a un cosmos conceptual».

597 *[...] La razón es un órgano de auxilio que se ha desarrollado lentamente y que por suerte durante épocas larguísimas tiene poca fuerza para determinar al hombre, opera al servicio de las pulsiones orgánicas y se emancipa lentamente para alcanzar la igualdad con ellas – de tal manera que la razón (pensar y saber) lucha contra las pulsiones, como una pulsión nueva propia – y después, mucho después, el predominio.*

FP II 2, 11[243] (primavera-otoño de 1881)

598 Racionalidad adquirida.- *Todas las cosas que viven mucho tiempo van impregnándose de razón tan lentamente que acaba por parecer increíble que tengan su origen en la sinrazón.*

M §1 (OC III, pág. 491)

pero no parece ser esto lo que Nietzsche quiere, sino más bien la convivencia entre lo lógico y lo ilógico, en la que ambos se soportan y no buscan anularse.

La inexistencia de las cosas y la presencia de lo ilógico son más bien enmiendas a nuestro conocimiento y nuestro modo de acercarnos al mundo, porque en otros lugares Nietzsche alude a la necesidad de todas las cosas, que escapa a nuestro conocimiento, por lo que vemos en ellas libre albedrío y caos. Si pudiéramos, comprenderíamos la razón que hace que todo sea como es, pero esa lógica no es la nuestra, y aunque en el fondo participemos de ella y estemos en su juego, no la podemos comprender. De ahí que, desde nuestra óptica, veamos libertad, voluntad, o caos, creyendo que las cosas son tal y como las creemos<sup>599</sup>. Sí, hay orden en el caos, pero un orden que se nos escapa, el cual tan sólo podemos conjeturar y no tomarnos demasiado en serio, ya que el hecho mismo de que planteemos la cuestión, entra dentro de nuestras posibilidades, que se ven siempre desbordadas por la realidad, pero en cualquier caso, la hipótesis le sirve a Nietzsche para desmontar la responsabilidad moral y los juicios sobre los actos, ya que si en el fondo están marcados por una necesidad, no se nos puede atribuir ninguna responsabilidad al respecto, con lo cual queda laminado uno de los fundamentos de la moral, lo cual redundará y coadyuvará a todo lo ya comentado.

Nuestras percepciones nos hablan de un mundo en continuo devenir, donde los cambios se suceden sin un aparente orden. Pero no sólo es el exterior, sino también nuestro interior lo que cambia (puesto que no somos ajenos al mundo en el que estamos, y si este es cambiante, el yo también lo es<sup>600</sup>), y dado que es el filtro con el que percibimos lo externo, según cambiamos nosotros también cambia el afuera, sumando cambio al cambio<sup>601</sup>. Por eso todo lo que parece fijo e inmutable ejerce sobre nosotros un poder magnético y hace que queramos hacer de nosotros algo fijo y eterno, y así huir del cambio. De ahí que nos hayamos rodeado de figuras perennes<sup>602</sup>, y que todo aquel que es capaz de generar en nosotros la ilusión de la eternidad sea de un gran atractivo, como sucede con los sacerdotes o los artistas, capaces con sus discursos y sus obras de ponernos ante lo imperecedero, perfecto e invariable<sup>603</sup>. Pero este anhelo es una trampa,

599 Junto a la cascada.- *Mirando una cascada, en el variado doblegarse, serpentear y romperse de las olas creemos ver libertad de voluntad y libre albedrío; pero todo es necesario, y cada movimiento es matemáticamente calculable. Así ocurre también con las acciones humanas; si fuésemos omniscientes, se debería poder calcular con anticipación cada acción particular, así como todo progreso en el conocimiento, todo error, toda maldad. El agente vive en la ilusión del libre albedrío; si de repente la rueda del mundo se parase y una inteligencia omnisciente y calculadora aprovechara esta pausa, podría contar el futuro de cada ser hasta en los tiempos más lejanos e indicar cada huella por la que esta rueda tendría que pasar. El engaño del agente sobre sí mismo, la suposición de la voluntad libre, pertenece también a este mecanismo calculable.*  
MA §106 (OC III, pág. 120)

600 *El yo no es la posición de una esencia frente a varias (pulsiones, pensamientos, etc.), sino que el ego es una pluralidad de fuerzas de tipo personal de las cuales unas veces una, otras veces otra aparece en primer plano en cuanto ego y atiende a las demás, como un sujeto atiende al mundo exterior que le influye y lo determina.*  
FP II 2, 6[70] (otoño de 1880)

601 *Sentimos el mundo exterior de manera siempre diferente, porque se recorta sobre la pulsión que en cada ocasión predomina en nosotros: y como ésta, siendo también algo vivo, crece y mengua, y no es nada permanente, así mismo nuestra sensación del mundo exterior está siempre, en el más ínfimo de los momentos, haciéndose y deshaciéndose, esto es, en transformación.*  
FP II 2, 6[62] (otoño de 1880)

602 *Lo que hay es el fluir eterno. El Estado se empeña en hacer de los ciudadanos algo que tenga carácter permanente; la moral, de cada individuo algo fijo – La memoria es la base de esa aparente fijeza (día tras día, generación tras generación), se enseña a despreciar el cambio.*  
FP II 2, 4[35] (verano de 1880)

603 *[...] Además: a todo lo que es acabado y perfecto se le mira con admiración, y todo lo que está en devenir es infravalorado. Ahora bien, en la obra del artista nadie puede ver cómo ha devenido: y esta es su ventaja, porque donde quiera que se pueda observar el hacerse de algo, nos enfriamos*

ya que nos lleva en pos de falsas estabilidades, en las que confiamos como remedios a nuestras incertidumbres, creyéndonos a salvo cuando en realidad seguimos tan a la intemperie como siempre, bajando en definitiva la guardia. Por eso Nietzsche habla de «delirios, que en sí son venenos»<sup>604</sup> pero que «tienen a menudo el valor de remedios saludables»<sup>605</sup>. Sea como fuere, la propia evolución humana nos ha ido haciendo más sensibles al movimiento, y si al principio, al estar más expuestos, teníamos una sensibilidad más refinada para todo lo fijo, con el tiempo hemos acabado sintiendo el devenir con mayor intensidad, con la salvedad de que ahora cargamos con todo lo que el ser humano anterior ha fijado, algo de lo que debemos desembarazarnos<sup>606</sup>. El motivo de este impulso hacia la fijación surge de nuestro intelecto, que es incapaz de comprender con profundidad lo que es el devenir, lo que ha motivado que se prefiera todo lo inmutable a lo variable<sup>607</sup>, e incluso que se haya tenido al devenir por el simple tránsito de algo inerte a algo inerte, traicionando así el espíritu de dicho devenir, puesto que en el fondo pretendemos que todo sea inmovilidad, rasgo que es más nuestra voluntad que la realidad de las cosas<sup>608</sup>.

Como vamos viendo, una constante en el pensamiento nietzscheano, desde sus primeros compases, es el considerar todo aquello que tenemos por verdadero es en realidad fruto de un error (entendido este como condición de posibilidad de lo que conocemos<sup>609</sup>, y no como un camino desviado de otra senda que sí es verdadera), que hay una realidad más profunda que no reúne las características que siempre hemos atribuido a la Verdad. Si ésta es fruto de la retirada de un velo que cubre las cosas en su más puro y misterioso ser, aquélla se oculta, y parece que ese es su destino, ya que somos nosotros mismos los que corremos un velo sobre ella, dada la fealdad y la zozobra que sentimos ante ella. Es más, Nietzsche insinúa que es en virtud de este velamiento que nos constituimos de animales en seres humanos, y por tanto plantea si al

---

*bastante. El arte consumado de la representación aleja todo pensamiento acerca de su devenir, y nos tiraniza como perfección presente. [...]*

MA §162 (OC III, págs. 148-149)

604 MA §164 (OC III, pág. 150)

605 *Ídem.*

606 *Cuanto más evolucionado es el ser humano, tanto mejor percibe el movimiento, la agitación, el acontecer. Al menos evolucionado le parece que estén fijas la mayoría de las cosas, no sólo las opiniones, las costumbres, sino también las fronteras, la tierra y el mar, las montañas, etc. Sólo de manera progresiva se decide el ojo por lo que está en movimiento. Ha necesitado un tiempo enorme para captar lo invariable, lo aparentemente duradero, cosa que fue su primera tarea, a la que puede que ya incluso la planta se aplicara. De ahí que la creencia en las «cosas» se haya convertido en algo tan inconmoviblemente firme para el hombre, lo mismo que la creencia en la materia. Pero no hay cosas, sino que todo fluye – así juzga la inteligencia, aunque el instinto la contradiga a cada instante.*

FP II 1, 23[26] (finales de 1876-verano de 1877)

607 *Nuestro intelecto no está preparado para captar el devenir, insiste en demostrar la inmovilidad universal, gracias a que su origen está en las imágenes. Los filósofos todos han tenido por objetivo demostrar la permanencia eterna, pues en ella percibe el intelecto su propia forma y su efecto.*

FP II 2, 11[153] (primavera-otoño de 1881)

608 *El devenir no podemos pensarlo de otro modo que como el tránsito de un estado «muerto» que dura a otro estado «muerto» que dura. ¡Ya, y de lo «muerto» decimos que no se mueve! ¡Como si hubiera algo que careciera de movimiento! Lo viviente no es lo contrario, sino un caso especial, de lo muerto.*

FP II 2, 11[150] (primavera-otoño de 1881)

609 *La vida no es un argumento.- No hemos arreglado un mundo en el que podemos vivir -al suponer cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y quietud, forma y contenido: ¡sin esos artículos de fe nadie soportaría hoy vivir! Pero por ello no son aún algo demostrado. La vida no es ningún argumento; entre las condiciones de la vida podría estar el error.*

FW §121 (OC III, pág. 800)

volver a contemplar la verdad no volveríamos al estadio animal<sup>610</sup>. No hemos de confundirnos con lo dicho más arriba acerca de la imposibilidad de acceder a esa realidad velada, ya que se trata más bien de que nosotros impeditos todo acceso al reconocimiento de nuestra situación, alejándonos de la posibilidad de aceptarla. Porque a lo que Nietzsche apunta en todo momento, también desde el principio, es a ponernos en contacto con la profunda realidad del mundo (mediante este reconocimiento por la asunción de que nunca llegaremos a ella y que estamos en nuestra propia verdad), de la que nos hemos ido separando por avatares varios, dándole la espalda, desatendiéndola, llegando a creernos seguros, pero estando más que nunca a su merced. En buena medida, ello es así porque resulta mucho más cómodo dar de lado y mirar hacia otra parte y negar la realidad, que afrontarla, resultando que la humanidad ha tomado el camino cómodo y en apariencia seguro (ya que en última instancia seguridad es lo que se anhela), en lugar de seguir la vía de encarar el devenir y acogerlo, cuidarlo, lo cual pasa en buena medida por otorgarle una significación estética a la existencia, volviendo a quedar el arte situado en un lugar muy importante<sup>611</sup>. De este modo, ahora que lo ha desprovisto de elementos metafísicos, Nietzsche abre una vía para volver a considerar el arte como algo fundamental, a pesar de haberlo degradado debido a las significaciones metafísicas que para él había tenido.

Aunque hablemos de realidad velada e imposible de conocer, que en sentido estricto no existe tal y como nos la representamos, de algún modo ejerce un poder sobre nosotros y provoca el engaño, por lo que Nietzsche se pregunta cómo es posible que lo verdadero provoque engaño. Su hipótesis es que la realidad sea dolor y genere la ilusión como forma de alivio, aunque también cabe la posibilidad de que se trate de un puro desbordamiento de fuerzas, que precisan ser plasmadas en múltiples fantasías. Esto es afirmado en un fragmento póstumo escrito entre la primavera de 1880 y la de 1881<sup>612</sup>, cuando ya estaba recuperando una concepción más global tras haberse desembarazado de los elementos metafísicos y de haber iniciado la labor genealógica de la cultura. Destaca en este fragmento el hecho de que vuelve a considerar la actividad artística como motor del mundo, al igual que en sus primeras etapas, pero ahora sin referencias a instancias metafísicas superiores, tales como la voluntad. No obstante, el carácter del mundo sigue siendo incómodo, puesto que el dolor (ahora puro, sin ser el dolor de una

610 La verdad como Circe.- *El error ha hecho de los animales hombres; ¿podría la verdad llegar a rehacer el hombre en animal?*  
MA §519 (OC III, pág. 247)

611 [...] *Vivir es la condición para conocer. Errar es la condición de la vida, y errar, ciertamente, en lo más profundo. Saber del errar ¡no lo elimina! ¡No es para amargarse!*  
*Hemos de amar y cuidar el errar, es la madre del conocimiento. El arte en cuanto cuidado de la ilusión – nuestro culto.*  
*Amar y proteger la vida por mor del conocimiento, amar y proteger el errar, el imaginar por mor de la vida. Dar a la existencia una significación estética, acrecentar nuestro gusto por ella, es la condición fundamental de toda pasión por el conocimiento. [...]*  
FP II 2, 11[162] (primavera-otoño de 1881)

612 *El mundo que los sentidos nos traen no existe en absoluto en la realidad, se desmiente: es una ilusión de los sentidos. [...] Así pues, lo que engaña es algo que no conocemos, cuya primera ilusión son los sentidos. La multiplicidad es parte de eso: mas ¿cómo podríamos nosotros, imágenes ilusorias, llegar a conocer la ilusión? ¿Cómo podría una imagen soñada saber que es parte de un sueño? - En consecuencia, debemos ser también lo que engaña [...] Así pues: ¿cómo puede ser lo verdadero la causa del mundo ilusorio? - Debe tener necesidad de ello: quizá lo verdadero esté atormentado como un artista y busque la liberación en representaciones e imágenes placenteras, cierta reparación – quizá la verdad sea el dolor, y la apariencia, un alivio, el cambio sea el dar vueltas del que sufre intensamente y busca una posición mejor. Aunque quizá también lo verdadero esté sobrado de ganas y se desborde en fantasías, como un artista (nacimiento de la tragedia) [...]*  
FP II 2, 10[E93]



voluntad no satisfecha) es su signo más notorio, ya que es un maremágnum de fuerzas contradictorias que se oponen entre sí y generan dicho dolor.

No obstante la tendencia a establecer una verdad fija e inmutable, y la búsqueda de seguridad que oculta la verdadera realidad en devenir, sugiere Nietzsche que en el fondo, cuando damos con ella o nos la muestran, sentimos el alivio de vernos despojados de la obligación de nadar contracorriente<sup>613</sup>, puesto que resulta que la verdad oculta no tiene el peso y la significación que le hemos dado<sup>614</sup>, y además nos hemos renaturalizado. De este modo, se le otorga reconocimiento a la realidad, se la admite, aunque la nueva situación resulte extraña y violenta para muchos, incapaces de abandonar la vieja Verdad, sustituida por la simple verosimilitud, la cual es mucho más incierta. Además, el impulso mismo que nos mueve hacia la Verdad nos genera una multitud de sinsabores. Por eso puede Nietzsche hablar de alivio, porque en el fondo sabemos que es muy probable que las cosas no sean como las creemos, y el desvelamiento, aunque lo que nos muestre sea terrible (al menos desde la perspectiva del ansia de seguridad y la huida de la infirmeza) supone una descarga de una tarea en el fondo inútil y pesada<sup>615</sup>. Sin embargo, nos vemos obligados a seguir buscando una Verdad, una fijación, y contemplamos con añoranza el fugaz momento de descanso, lo cual motiva que sintamos cierto rechazo hacia lo que nos ha aliviado pero no ha logrado retenernos, dando así más fuerza al impulso hacia la Verdad<sup>616</sup>.

Aunque en definitiva no podamos acceder a la realidad, sí que podemos hablar de la existencia (nuestra existencia, al menos), y Nietzsche no duda en señalar uno de sus rasgos preeminentes: es peligrosa, y buena parte de nuestros afanes se dirige a conjurar el peligro, que se presenta bajo distintas formas: inseguridad, caos, incertidumbre... Al final, lo que pretendemos es asegurarnos a nosotros y nuestro lugar, construirnos un entorno confortable, y todo lo que suponga una amenaza es vivido como un peligro. Hay riesgo por todas partes, nuestro camino transita entre simas insondables, sobre todo para aquél que osa abandonar el sendero trazado (tal es el caso del *Freigeist*)<sup>617</sup>, pero no nos engañemos, también los que siguen un camino ya

613 Aversión a la luz.- Cuando se le explica a alguien que, en sentido estricto, no puede nunca hablar de verdad sino sólo de verosimilitud y de sus grados, normalmente se descubre, en la alegría que revela la persona a la que se le ha enseñado esto, cuánto prefieren los hombres un horizonte intelectual incierto y cuánto odian, en el fondo de su alma, la verdad a causa de su determinación. [...]

VM §7 (OC III, pág. 282)

614 Ese mundo oculto a nosotros está mucho más vacío de significación que el conocido. Sin querer, se da por supuesto lo contrario. Pero la necesidad como madre y el error como padre son los que han engendrado esta creencia.

FP II 1, 22[9] (primavera-verano de 1877)

615 La naturaleza, a la que se substraen nuestra subjetividad, es algo muy indiferente, carente de interés, nada de un misterioso fundamento primordial ni tampoco el enigma desvelado del mundo; FP II 1, 23[150] (finales de 1876-verano de 1877)

616 [...] «¡Esta tendencia, este impulso hacia lo verdadero, lo real, lo no aparente, lo cierto! ¡Cómo me irrita! ¡Por qué me sigue a mí precisamente este sombrío y apasionado intrigante! Quisiera descansar, pero no me deja. ¡Cuántas cosas me seducen para permanecer! Por todas partes hay para mí jardines de Armida: ¡y por lo tanto nuevos desgarramientos y nuevas amarguras del corazón! Tengo que volver a levantar el pie, ese pie cansado y herido: y porque tengo que hacerlo, suelo volver con rabia la mirada hacia lo más bello, - porque no supo retenerme!»

FW §309 (OC III, pág. 843)

617 El caminante

«¡Ya no hay ningún sendero! ¡Alrededor, abismo y silencio mortal!» -

¡Así lo has querido! ¡Del sendero se apartó tu voluntad!

¡Ahora ve, caminante! ¡Con la mirada fría y clara!

Perdido estás si crees - en el peligro.

FWS §27 (OC III, pág. 729)

transitado y bien pavimentado están rodeados de riesgo, y el firme que pisan no lo es tanto como creen. Barruntamos que todo el edificio cultural surge de la necesidad de conjurar el peligro y brindarnos cobijo, pero ello no implica ni mucho menos que haya que negarlo. Es decir, para protegernos del peligro y capear el temporal, es preciso tenerlo bien presente, vivir junto al volcán pero trazando una empalizada<sup>618</sup>, y esto es lo que no hace la cultura de un tiempo a esta parte, según los juicios de Nietzsche. En este sentido hemos de entender el «vivir peligrosamente», idea que en distintas formulaciones va apareciendo a lo largo de toda la obra nietzscheana<sup>619</sup>. En concreto, la modernidad se ha vuelto hipersensible al riesgo, y tolera cada vez menos incertidumbre que ponga en peligro el edificio, buscando la eliminación de las amenazas y no jugar con ellas e intentar sortearlas (sabiendo que tarde o temprano habrá otras ocasiones en que nos asaltará), que sería lo esperable si se es consciente de que es algo intrínseco a la existencia. Esta actitud encierra mucho más riesgo que el que se pretende conjurar, ya que al intentar limar todas las asperezas (vistiendo el intento de moralidad) se consigue nivelar a la humanidad, hurtándole posibilidades a la aparición de grandes figuras que la hagan avanzar<sup>620</sup>. Esto es algo muy reciente, ya que señala que apenas dos siglos y medio antes que él, las obras teatrales de Shakespeare (al igual que mucho antes, las de Sófocles), ponían de relieve el riesgo y la aventura que suponía la vida, a pesar de lo cual era algo atractivo, algo que los contemporáneos de Nietzsche, en su hipersensibilidad, no saben ver e interpretan esas obras como moralizantes (y ya hemos visto cómo la moral es una herramienta uniformizadora frente a la variabilidad)<sup>621</sup>. A pesar de todo ello, la ficción en la que vivimos puede protegernos de forma efectiva frente a algunos peligros (es algo obvio, ya que esa es en última instancia su función), pero a costa de exponernos a otros, en buena medida desapercibidos. Sin embargo, aquellos que se han liberado de los velos y protecciones y tienen ante sí la peligrosidad de la existencia, son mucho más vulnerables a ella, pueden sufrir mayores daños, si bien tienen la oportunidad de mostrar su fortaleza a base de superar golpes<sup>622</sup>. Por eso

618 *Mi duda acerca de la civilización: extirpa los peligros, la gran pasión, la necesidad de grandes hombres – habría que tener un baluarte defensivo y ciudades construidas junto al Vesubio: ¡así son la fecundidad y el goce máximos!*

FP II 2, 8[34] (invierno de 1880-1881)

619 [...] *Porque, ¡creedme! - el secreto para cosechar de la existencia la mayor fecundidad y el mayor gozo reza: ¡vivir peligrosamente! ¡Construid vuestras ciudades sobre el Vesubio! ¡Enviad vuestros navíos hacia mares no explorados! ¡Vivid en guerra con vuestros pares y con vosotros mismos!* [...]

FW §283 (OC III, pág. 832)

620 La moda moral de una sociedad dedicada al comercio.- *Detrás del principio de la moda moral actual: «actos morales son los que se hacen por simpatía con el otro», veo que rige la pulsión social del miedo, disfrazada intelectualmente de la siguiente manera: dicha pulsión desea, como cosa primera, principal e inmediata, que desaparezca de la vida toda la peligrosidad que antes había y que todos y cada uno contribuyan a ello con todas sus fuerzas. [...] Esa pretensión desmedida de limar todas las aristas y asperezas de la vida, ¿no es la mejor manera de convertir a toda la humanidad en arena?. ¡Arena! ¡Arena pequeña, blanda, redonda, infinita! [...]*

M §174 (OC III, págs. 580-581)

621 [...] *Lo que les interesa, lo mismo a Shakespese que a Sófocles (en Ajax, Filoctetes, Edipo), no es la culpa ni su terrible desenlace [...] Más bien proclama: «¡Esta existencia agitada, tornadiza, arriesgada, sombría y a veces aseleada es el mayor de todos los alicientes! ¡Vivir es una aventura, -toméis el partido que toméis en ella, conservará siempre ese carácter!».- Así habla el poeta de una época inquieta y vigorosa, medio embriagada y aturdida por el exceso de sangre y de energía, - desde una época que es peor que la nuestra: por eso tenemos la necesidad de corregir y adaptar la finalidad de cualquier drama shakesperiano a nosotros, es decir, de no entenderlo.*

M §240 (OC III, pág. 611)

622 Diferente peligrosidad de la vida.- *No sabéis para nada lo que vivís, andáis como borrachos por la vida y de vez en cuando os caéis por una escalera. Pero sin embargo, gracias a vuestra borrachera no os rompéis los miembros: ¡vuestros músculos son demasiado débiles y vuestra*

Nietzsche afirma que hay que «aprender a soportar cada vez más *verdad*»<sup>623</sup>, entendida esta como reconocimiento del carácter de la existencia.

Además de peligrosa, o como fruto de ello, la existencia es dolorosa. Los golpes se suceden y amenazan con destruirnos. Por eso hemos desarrollado a lo largo de los siglos todo tipo de estrategias más o menos afortunadas para afrontar el peligro y el dolor, para sobrevivir en medio de la marea, porque Nietzsche considera que la esencia de lo humano es la conservación de la especie<sup>624</sup>. Una forma de afrontar el dolor es otorgándole un sentido, enredándolo en la cadena de la causalidad, explicándolo, quitándole capricho y arbitrio<sup>625</sup>. Por tanto, todo en la vida (tanto lo benigno como lo maligno, de forma paradójica) ha de acabar conspirando y siendo utilizado para que no desaparezcamos, todas nuestras producciones deberían hacernos la vida valiosa y merecedora de ser vivida, o cuando menos, nos impulsan a seguir viviendo y a no hacer caso de las palabras del Sileno. La construcción del conocimiento responde a este impulso, por el cual hemos acumulado ficción tras ficción<sup>626</sup>. Y así fue en tiempos remotos, donde la tragedia y la religión nos enseñaban a convivir con el abismo del sinsentido sin vernos absorbidos por él<sup>627</sup>. Sin embargo, sus energías se agotaron y entró en escena el tipo ético, que para ello generó una segunda existencia mediante la cual justificar la primera, redoblando los problemas<sup>628</sup>. El motivo que hay tras este

*cabeza demasiado confusa para sentir las piedras de esa escalera con la dureza con que nosotros las sentimos! Para nosotros, la vida es un peligro más grande: somos de vidrio - ¡ay de nosotros si nos golpeamos! ¡Y todo está perdido si nos caemos!*

FW §154 (OC III, págs. 811-812)

623 FP II 2, 1[27] (comienzo de 1880)

624 Los maestros de la finalidad de la existencia.- *Independientemente de que observe a los hombres con una mirada bondadosa o maligna, siempre los encuentro, a todos y cada uno en particular, ocupados en una única tarea: hacer lo que es provechoso para la conservación de la especie humana. Y en verdad, no por un sentimiento de amor hacia esta especie, sino simplemente porque nada es en ellos más antiguo, más fuerte, más implacable, más insuperable que ese instinto, - porque este instinto es precisamente la esencia de nuestra especie y nuestro rebaño. [...]*

FW §1 (OC III, pág. 739)

625 [...] *el dolor pregunta siempre por la causa, mientras que el placer tiende a quedarse consigo mismo y no mirar hacia atrás. [...]*

FW §13 (OC III, pág. 747)

626 Origen del conocimiento.- *Durante enormes períodos de tiempo el intelecto no ha producido más que errores; algunos de ellos resultaron ser útiles para la conservación de la especie: quien llegaba a ellos, o los recibía en herencia, combatía con mayor fortuna su lucha en favor de sí mismo y de su descendencia. Esos erróneos artículos de fe, que se siguieron heredando y se convirtieron casi en un componente fundamental y específico del hombre, son por ejemplo estos: que hay cosas duraderas, que hay cosas iguales, que hay cosas, materias, cuerpos, que una cosa es como aparece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí también es bueno en y por sí. Sólo muy tardíamente surgieron quienes negaron y pusieron en duda esas proposiciones; [...] La fuerza del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida. [...] ¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada? - He aquí la pregunta, he aquí el experimento.*

FW §110 (OC III, pág. 795)

627 Tal es, según Pavel Kouba (*El mundo según Nietzsche*, pág. 224), el proyecto de Nietzsche para la humanidad: «[...] tenemos que encontrar la fuerza necesaria para coexistir con él, soportarlo y aprovecharnos de su poder liberador sin que nos precipitemos en su abismo. La condición para que seamos capaces de una aceptación tal es un cambio de postura radical, debemos aprender a alegrarnos del sinsentido liberador.»

628 [...] *También ellos favorecen la vida del género, en la medida en que favorecen la creencia en la vida. «¡Vale la pena vivir -exclama cualquiera de ellos- esta vida tiene importancia, tiene algo detrás de sí, debajo de sí, ya lo veréis!» Éste impulso que impera por igual en los hombres más elevados y más vulgares, el impulso de conservación de la especie, estalla de vez en cuando como razón y pasión del espíritu; tiene entonces a su alrededor un brillante séquito de razones y quiere hacer olvidar a la fuerza que en el fondo es impulso, instinto, insensatez y falta de razón. ¡La vida debe ser amada, porque! ¡El hombre debe favorecerse a sí mismo y favorecer a su prójimo,*

desdoblamiento está en la necesidad de buscar un porqué a todo el sufrimiento de la existencia (a la existencia misma), una causa que la justifique, y dado que el sinsentido es lo característico del mundo en el que vivimos, es preciso buscar ese porqué en otro que le otorgue el sentido que en ningún lugar se encuentra<sup>629</sup>. Ello se debe en buena medida a la pulsión por sobrevivir, y a que hace falta algo fijo sobre lo que entretejer la supervivencia, ya que sin unos buenos cimientos resulta imposible construir nada. Pero es algo temporal, puesto que Nietzsche habla de una «confianza periódica», con lo que podemos pensar en otros momentos en que dicha confianza flaquea. En efecto, si observamos la historia, parece haber momentos más activos en lo que a creación de sentido se refiere, épocas efervescentes en las que surgen nuevos movimientos, que bien por el agotamiento de los anteriores o de manera violenta acaban imponiéndose y alimentando a los tiempos posteriores. Igualmente, hay también épocas que no precisan de tanto porqué, que toleran un mayor grado de indeterminación, frente a otras que necesitan de más fijación y orden<sup>630</sup>. Estas fases se van sucediendo en una suerte de mareas históricas, y en base a ello Nietzsche profetiza que tendrá que llegar la época en la que se sabrá integrar lo trágico, el sinsentido que nos sale al paso, no dejándolo afuera, desatendido y ajeno a la humanidad y su supervivencia. De este modo se generaría una nueva sabiduría que frente a la pesadez de los tiempos metafísicos, tendría que contar con un alto componente de jovialidad<sup>631</sup>.

Respecto al dolor y su eliminación, Nietzsche incide en una cuestión que nos interesa, al plantear la posibilidad de que todo intento de neutralizarlo revierta en un acrecentamiento. En concreto, responde a una hipotética meta de la ciencia que consistiría en disminuir el displacer y proporcionar placer (algo que vendría de la mano de la eliminación de las incertidumbres que nos rodean) afirmando que existe la posibilidad de que ambos estén unidos, es decir, que al aumentar el placer, también se acrecienta el dolor. Esto explicita y explica la idea que venimos transmitiendo de que las altas cotas de seguridad que creemos haber alcanzado traen con ellas un peligro mayor. Además, esto implica que si se quiere placer y alegría, hay que estar dispuesto a asumir dosis de displacer, y por tanto, que el camino hacia un gran placer transita por el sendero del gran dolor, algo que ningún adalid de la ciencia y de la seguridad modernas estaría dispuesto a admitir. Y que si la ciencia busca eliminar el dolor, es a costa de aplanar también el sentimiento del placer, convirtiendo al ser humano en algo frío e

*porque! ¡Sean los que sean estos debes y estos porqués, y sean los que sean también en el futuro! Para que aquello que sucede siempre y de modo necesario, por sí solo y sin ningún fin, aparezca desde ahora como si fuera hecho persiguiendo un fin y le parezca evidente al hombre como razón y mandamiento último, – para eso surge el maestro ético como maestro de la finalidad de la vida; para eso inventa una segunda existencia diferente y con su nueva mecánica saca a la vieja y vulgar existencia de su viejo y vulgar quicio. [...]*

FW §1 (OC III, pág. 740)

629 *[...] El hombre se ha convertido poco a poco en un animal fantástico que tiene que cumplir una condición de existencia más que cualquier otro animal : ¡de tiempo en tiempo el hombre tiene que saber por qué existe, su especie no puede florecer sin una confianza periódica en la vida! ¡Sin creer en la razón en la vida! [...]*

FW §1 (OC III, pág. 740-741)

630 *Es propio de los espíritus sumisos preferir una explicación cualquiera a ninguna; de ese modo se dan por satisfechos. Una cultura elevada requiere que, con toda tranquilidad, se dejen sin explicar muchas cosas.*

FP II 1, 19[107] (octubre-diciembre de 1876)

631 *[...] Y el más precavido de los amigos del hombre añadirá: «¡no sólo la risa y la jovial sabiduría forman parte de los medios y las necesidades del mantenimiento de la especie, sino también lo trágico, con toda su sublime sinrazón!» – ¡Y por consiguiente! ¡Por consiguiente! ¡Por consiguiente! ¿Me comprendéis hermanos míos? ¿Comprendéis esa nueva ley de bajamar y pleamar? También nosotros tendremos nuestro tiempo!*

FW §1 (OC III, pág. 741)

insensible, restándole posibilidades. Por lo tanto, la alegría a la que aspira y reivindica Nietzsche, no debe huir del dolor, sino que en el fondo es fruto suyo, directamente proporcional a él, en la medida en que se lo ha sabido transfigurar, y esto también podría ser la meta de la ciencia (con lo cual nos encontramos ante otra ambivalencia más)<sup>632</sup>, con el resultado paradójico de que al afrontarlo y jugar con él, aunque sean dosis mayores, se aligera su peso<sup>633</sup>. Es más, este no huir de lo desagradable puede implicar ir en pos de ello («abrirse al dolor»), de todo lo violento que hay en la vida (aunque sólo sea favoreciendo que en la sociedad se den naturalezas aventureras y salvajes cuyos afanes repercutan en la cultura), ya que en el choque de nuestra audacia con lo que se le enfrenta pueden surgir grandes cosas, entre las cuales destaca esta nueva ciencia a la que nos venimos refiriendo, de la cual se derivaría un juicio de valor acerca de la existencia muy distinto a los que han venido apareciendo a lo largo de la historia, ya que la tensión más fuerte es la que lo determina (y por eso habría que buscar y crecer para afrontar tensiones y luchas aún más fuertes)<sup>634</sup>. Desde la perspectiva de nuestra cultura occidental puede parecer descabellado esta valoración del dolor, pero Nietzsche considera que el dolor es el gran maestro, y que en el fondo todo lo bueno que tenemos ha surgido de él y de los medios que le hemos opuesto, por lo que es deseable un cierto reconocimiento del dolor, y no una búsqueda desagradecida de su eliminación, promovida principalmente por aquellos incapaces de sobrellevarlo<sup>635</sup>.

632 Sobre la meta de la ciencia.— *¿Cómo? ¿La meta última de la ciencia sería proporcionar al hombre el mayor placer posible y el menor displacer posible? ¿Y qué pasaría si el placer y el displacer estuvieran atados con una cuerda de manera tal que quien quiere tener lo más posible de uno tiene que tener lo más posible del otro, — que quien quiere aprender el «júbilo celeste» tiene que estar preparado también para la «tristeza mortal»? ¿Y quizá sea así! [...] También hoy tenéis la elección: o bien el menor displacer posible, en resumen, falta de dolor [...] o bien el mayor displacer posible como precio por el crecimiento de una plétora de finos placeres y alegrías raramente probados hasta ahora. Si os decidís por lo primero, es decir, si queréis bajar y disminuir la capacidad de dolor de los hombres, entonces tenéis que bajar y disminuir también su capacidad de alegría. ¡En realidad con la ciencia se puede promover tanto un bien como el otro! Hoy quizás sea más conocida por la fuerza que tiene de privar al hombre de sus alegrías y hacerlo más frío, más parecido a una estatua, más estoico. ¡Pero también se la podría descubrir como la gran aportadora de dolor!- ¡Y entonces quizá se descubriría al mismo tiempo su fuerza opuesta, su enorme capacidad de hacer brillar nuevas galaxias de alegría!*

FW §12 (OC III, pág. 747)

633 [...] *Todo dolor de la existencia cesa ante el increíble regocijo de poder jugar con él [...] la conciencia liberada se mofa del tormento superado.*

FP II 1, 13[1] (verano-otoño de 1875)

634 *Deberíamos desear que la vida conservase su carácter violento, que se suscitasen fuerzas y energías salvajes. El juicio sobre el valor de la existencia es el resultado supremo de la tensión más fuerte en el caos.*

FP II 1, 5[188] (primavera-verano 1875)

Ver también MA §235 (OC III, pág. 174)

*Quien mucho vence, ha debido tener muchos adversarios. Todas nuestras fuerzas quieren luchar sin cesar. ¡La moral quiere: lo primero de todo adversarios!, ¡y guerra!*

FP II 2, 12[135] (otoño de 1881)

*[...] Sólo con esta condición, estar abierto siempre al dolor, venga de donde venga y hasta lo más profundo, sabrá estar abierto a las especies más delicadas y sublimes de la felicidad: siendo el órgano más sensible, excitable, saludable, variable y persistente de la alegría y de todos los encantos, los más bastos y los más delicados, que afectan al espíritu o a los sentidos: si es que los dioses lo protegen un poco y no lo convierten (¡como suele suceder por desgracia!) en pararrayos de su envidia y su escarnio a la humanidad. [...]*

FP II 2, 15[16] (otoño de 1881)

635 *La capacidad para el dolor es un conservante extraordinario, una especie de seguro de vida: ésta es lo que el dolor ha conservado: es tan útil como el placer — para no decir demasiado. [...]*

Que la ciencia (o sabiduría, ya que en este sentido amplio hemos de entenderla) a la que aspira Nietzsche sea gaya, alegre, no es algo casual, ya que la alegría es importante para el pensamiento nietzscheano. En el inicio de *La gaya ciencia*, se refiere a las doctrinas que establecen un sentido y un porqué a la existencia como ideas que han intentado imponernos la seriedad respecto a ciertos ámbitos de la misma, y asimila la risa a su caída, dando a entender que es a través de la risa y la alegría como se desmonta todo intento de sentido. Porque la clausura es seria, y la risa supone una amenaza, en la medida en que introduce una ruptura, un giro inesperado, que es lo que nos provoca la risa. En este sentido, podemos remitirnos a las doctrinas de Kant, Pascal, o el mismo Schopenhauer acerca de la risa. Para ellos, la risa surge de una expectativa defraudada, de una incongruencia. Por eso lo serio es cumplir con lo esperado, seguir la pauta, mientras que lo que se sale de lo acostumbrado es una afrenta al sentido, al deseado orden clausurado, lo cual provoca el sentimiento que nos genera la risa<sup>636</sup>. Para Nietzsche, además, hay en la risa un componente burlón, de no sometimiento y ruptura (en la línea del *Freigeist* que rompe con todo), de poner de manifiesto que aquello que exige seriedad y grandeza al ser tratado es en el fondo débil y no soporta que se le encuentre la más mínima incongruencia o que defraude expectativas, dando de lado todo aquello en lo que hay alegría y risa, como por ejemplo la creatividad artística, algo que los griegos supieron ver como nadie<sup>637</sup>. También hay un elemento farmacológico en la risa, puesto que la considera vinculada al sufrimiento (de hecho, si reímos es porque sufrimos)<sup>638</sup>, lo cual explica que en el afán de eliminar el sufrimiento de la faz de la tierra, lo ridículo sea incómodo. Por eso Nietzsche se impone el deber de recuperar una gaya ciencia que demuestre a todos que la seriedad es un prejuicio más, y no un camino o una señal de la verdad<sup>639</sup>. Esta ciencia daría cuenta no tanto de una Verdad del mundo, que ya hemos visto que es imposible, sino de una descripción de cómo funciona, de los juegos que se establecen, y de un desenmascaramiento de toda verdad última, del reconocimiento de su imposibilidad y de la situación en la que estamos, sin buscar un

«¡Si sólo puede conservarse de esa manera, la vida es algo que no debiera existir» - decís vosotros. Me río de ese «debiera» y me pongo a vivir, para hacer que del dolor surja una vida que sea todo lo rica posible – seguridad, prudencia, paciencia, sabiduría, variación, todos los matices delicados del claro y el oscuro, de lo amargo y lo dulce – todo se lo debemos al dolor, y un canon completo de belleza, exaltación, divinidad sólo es verdaderamente posible en un mundo en que haya dolores profundos, cambiantes y diversos. Esos juicios que emitís acerca de la vida no le pueden hacer justicia – pues la justicia sabría que el dolor y el mal — — — ¡amigos! Hemos de hacer que el dolor aumente en el mundo, si queremos que aumenten el placer y la sabiduría.

FP II 2, 13[4] (otoño de 1881)

636 [...] La risa es una emoción que nace de la súbita transformación de una espera ansiosa en la nada. [...]

KANT, I. *Crítica del juicio*, §54 (pág. 240)

637 [...] Cuando les habla el entendimiento [a los griegos], ¡qué dura y cruel les parece la vida! No se engañan. Pero juegan con la vida envolviéndola con mentiras: Simónides aconsejaba tomarse la vida como un juego: la seriedad les era demasiado conocida como dolor. [...] Los griegos sabían que únicamente por medio del arte puede la miseria convertirse en un goce, vide tragoediam.

FP II 1, 5[121] (primavera-verano de 1875)

638 [...] Quizá yo sé muy bien por qué sólo el hombre ríe: sólo él sufre tan profundamente que tuvo que inventar la risa. Es justo que el animal infeliz y melancólico sea el más jovial.

FP III 36[49] (junio-julio de 1885)

639 Tomar en serio.- Para la gran mayoría el intelecto es una máquina pesada, sombría y rechinante que es mala de poner en marcha: cuando quieren trabajar con esa máquina y pensar bien, lo llaman «tomar en serio las cosas» – ¡Ay, qué molesto que debe ser para ellos pensar bien! Parece ser que la amable bestia hombre, cada vez que piensa bien pierde el buen humor: ¡se vuelve «seria»! Y «donde hay risa y alegría, el pensar no sirve para nada»: - así reza el prejuicio de esta bestia en contra de toda «gaya ciencia». – ¡Pues bien! ¡Mostremos que es un prejuicio!

FW §327 (OC III, pág. 848)

sentido más allá, o al menos sabiendo que esta búsqueda de un porqué es más una necesidad nuestra que del mundo. Esta ciencia es algo que aún no se ha dado en la historia de la humanidad, no al menos de forma completa, y considera Nietzsche que llegará cuando como seres humanos aprendamos a reír, a aunar risa y sabiduría, cuando logremos unir el sinsentido que provoca la risa con la sabiduría, es decir, cuando convirtamos al absurdo en ciencia, en un objeto de conocimiento y no sea un mero hecho externo, que queda más allá de nuestro horizonte (precisamente por estar fuera es absurdo, y siempre queda la esperanza, alimentada por la idea del progreso, de que algún día desentrañemos el mecanismo de todo eso que no comprendemos y nos parece ilógico)<sup>640</sup>.

La situación es, pues, una ambigüedad e incertidumbre totales, que todo lo impregnan, en la que nos movemos fijando sentido e intentándola reducir al máximo. Nuestro mundo consiste en toda una constelación de sentido fijado, pero la ambigüedad es tal, que no podemos huir del todo de ella y se acaba colando y poniendo en peligro los logros alcanzados. Por eso, desde la posición de la vida fijada, y sobre todo de la de aquellos que se encargan de llevar a cabo y asegurar la clausura del sentido (intelectuales, sacerdotes<sup>641</sup>...), se comprende que se cierren por completo a la apertura a todo desafío, que no sean capaces de plantear preguntas que vayan más allá de lo que cae dentro del ámbito clausurado, algo que Nietzsche deplora<sup>642</sup>, ya que al reivindicar el papel de lo irracional y lo que queda fuera, está también reclamando una apertura a lo externo, que se traduce en una relajación de la clausura. De hecho, en la capacidad para no tomarse demasiado en serio nuestras luchas y de ampliar el horizonte (es decir, lo contrario de cerrarlo) residen algunas de las manifestaciones de la salud según nuestro pensador<sup>643</sup>.

En medio de este caos estamos, y sólo alimentándonos de él, sabiendo transformarlo, podemos salir airosos. Esta transformación no sería de caos en orden. Por más que resulte necesario un cierto espacio de tranquilidad en el que habitar, no se trata de eliminar el caos convirtiéndolo en cosmos, con una meta final en la que se habría acabado con el desorden, sino en hacerse fuerte para aguantar más dosis de caos, para poder permanecer en él. Al igual que los árboles más vigorosos lo son a costa de las

640 [...] *¡Para reírse de sí mismo como se debería de modo que la risa saliera de la entera verdad, para ello hasta ahora los mejores no han tenido suficiente sentido de verdad y los más capaces han tenido demasiado poco genio! ¡Quizás también para la risa hay aún un futuro! Cuando la frase «la especie lo es todo, uno no es nunca nadie» - se haya incorporado a la humanidad y esté abierto a cualquiera y en cualquier momento el acceso a esta última liberación e irresponsabilidad. Quizás se habrá aliado entonces la risa con la sabiduría, quizás entonces sólo haya «gaya ciencia». Entretanto es aún totalmente diferente, entretanto la comedia de la existencia aún no se ha «vuelto consciente» de sí misma, entretanto sigue siendo el tiempo de la tragedia, el tiempo de las morales y las religiones. [...]*

FW §1 (OC III, págs. 739-740)

641 [...] *[la religión] al describir perspectivas eternas que lo rodean, enseñó al hombre a verse desde lejos y como algo pasado, completo.*

FW §78 (OC III, pág. 775)

642 [...] *He encontrado en ciertos hombres piadosos odio a la razón, y les he estado agradecido por ello: ¡así por lo menos delataban la mala conciencia intelectual! Pero estar metido en medio de este rerum concordia discors y de toda la maravillosa incertidumbre y ambigüedad de la existencia, y no preguntar, no temblar de deseo y de placer de preguntar, ni siquiera odiar al que pregunta, quizás riéndose incluso de él – esto es lo que siento despreciable y ésta es la sensación que busco de inmediato en cualquiera [...]*

FW §2 (OC III, pág. 741)

643 *La salud se manifiesta 1) en un pensamiento que tenga un horizonte amplio, 2) en sentimientos que sean conciliatorios, consoladores, comprensivos, 3) en un reírse melancólico del fantasma con el que luchamos.*

FP II 2, 7[167] (finales de 1880)

tormentas y vendavales, las mayores muestras de grandeza vienen de aquellos individuos y pueblos que han sido capaces de no sucumbir a las mayores dosis de circunstancias desfavorables, que han superado el máximo dolor y que no se han cerrado a lo desagradable y caótico<sup>644</sup>. Esto vale para los dos sentidos del término caos, es decir, el habitual, sinónimo de desorden, y el más profundo que hace referencia a la apertura originaria. Por tanto, el orden del que venimos hablando, que se construye en torno al cierre, a la clausura, es antagonista de la situación de apertura, en la que todo está presente a la vez y nada queda excluido (por tanto, la apertura es indefinida y ambigua, ya que al no excluir posibilidades, las mantiene a todas a la vez).

El reconocimiento de la situación supone renunciar a buscar una Verdad, asumiendo que sólo hay apariencia (la cual, al faltar la referencia a una verdad sobre la que nos engañaría, dejaría de serlo para pasar a ser lo únicamente verdadero), lo cual nos sitúa en una posición «terrible e irónica», y también difícil de mantener si nos movemos por los parámetros del mundo clausurado<sup>645</sup>. Tal y como Nietzsche afirma, la gaya ciencia, el nuevo conocimiento que pretende instaurar, supone un saberse soñando y saber que no hay nada más que ensoñación. No hay vigilia sobre la que establecer comparaciones o tener como baremo para los sueños. Todo es apariencia, pero no hemos de dejarnos llevar por el impulso a plantear una realidad verdadera más profunda que nos sea velada por dicha apariencia, ya que ese es el verdadero engaño. La apariencia engaña en la medida en que nos dejamos llevar por su inestabilidad y en un movimiento desesperado, nos aferramos a la creencia en una realidad fija que opera en la tramoya y nos queda oculta por la maliciosa apariencia, con lo cual el mundo queda rebajado en favor de un algo que estaría detrás. Es decir, la apariencia engaña en tanto que aparece como tal, cuando en realidad es la única verdad, y es algo dinámico y viviente. Estas ideas las expresa Nietzsche de forma muy clara y con gran lirismo en el aforismo 54 de *La Gaya ciencia*:

*La conciencia de la apariencia.- ¡En qué situación maravillosa y nueva, y al mismo tiempo terrible e irónica, me siento con mi conocimiento de la totalidad de la existencia! He descubierto respecto de mí que la antigua humanidad y animalidad, que la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí creando, amando, odiando, sacando conclusiones, - de pronto me he despertado en medio de ese sueño, pero sólo para llegar a la conciencia de que precisamente estoy soñando y de que debo seguir soñando para no perecer: como el sonámbulo debe seguir soñando para no precipitarse al vacío. ¡Qué es ahora para mí «apariencia»! En verdad no lo opuesto a algún ser, - ¡qué puedo decir de cualquier ser que no sean precisamente los predicados de su apariencia! En verdad no una máscara muerta que se le podría poner, y por lo tanto también quitar, a una X desconocida. Apariencia es para mí lo que actúa y lo que vive mismo, que llega a*

644 El mal.- *Examinad la vida de los hombres y de los pueblos mejores y más fértiles, y preguntaos si un árbol que deba crecer orgulloso hacia lo alto podría prescindir del mal tiempo y las tormentas: si un exterior poco propicio y resistente, si algún tipo de odio, de celos, de obstinación, de dureza, de codicia y de violencia no forman parte de las circunstancias propicias, sin las cuales un gran crecimiento, también en la virtud, apenas sería posible. El veneno ante el que sucumbe la naturaleza más débil es para el fuerte un fortalecimiento – y tampoco lo llama veneno.*  
FW §19 (OC III, pág. 751)

[...] «Quisiera que el germen se vuelva árbol. Para que una doctrina se vuelva árbol tiene que ser creída durante un buen tiempo: para ser creída debe ser tenida por irrefutable. Las tormentas, la duda, los gusanos, la maldad le son necesarios al árbol para revelar el género y la fuerza de su germen: ¡que se rompa si no es suficientemente fuerte!» [...]  
FW §106 (OC III, pág. 792)

645 Estaríamos, en los términos que utiliza Giorgio Colli (*Después de Nietzsche*, pág. 12), ante una verdad que aterra: «Nietzsche supo que el dolor de nuestra existencia no tiene remedio, que de nada valen ilusiones y mentiras para alejarlo de nosotros.»



burlarse de sí hasta el punto de hacerme sentir que aquí hay apariencia, fuego fatuo, y danza de espíritus, y nada más, - que entre todos esos soñadores también yo, el «hombre de conocimiento», danzo mi danza, que el hombre de conocimiento es un medio para prolongar la danza terrenal y pertenece por lo tanto a los organizadores de la fiesta de la existencia, y que la grandiosa coherencia y trabazón de todos los conocimientos es quizás, y será, el medio supremo para *conservar* la universalidad de la ensoñación y la omnicomprendibilidad de todos los soñadores entre sí, y de este modo, la permanencia del sueño<sup>646</sup>.

Destaca el papel del «hombre de conocimiento», quien contribuye a que se prolongue el juego de la existencia, es decir, la apariencia de apariencia con la que el mundo se da, y se convierte en un instrumento suyo con el que se perpetúa el engaño y se puede seguir en medio del caos, otorgándole orden y coherencia. De este modo se asegura que la ficción de la Verdad y su clausura sea universal y compartida, generándose la sensación de que hay un suelo y que la infirmez es sólo un engaño sugerido por el desconocimiento. Obviamente, Nietzsche se sitúa en otro plano, y cuando él habla de su conocimiento está aludiendo a un conocimiento muy distinto: a su *gaya ciencia*.

En definitiva, tenemos una existencia, un todo, que es caos, lo cual genera peligro y dolor a todo lo que en su seno se haya generado por el propio movimiento caótico e intente perdurar. Todo es afrenta, golpe y el equilibrio es imposible. Sin embargo, nos vemos impulsados a buscarlo, y para ello creamos herramientas con las que sostenernos, como el funambulista que agarra una barra para no caer del alambre al abismo y que además tiene una red para amortiguar la caída (casi podríamos decir que el alambre mismo es una de esas ficciones). Toda la cultura humana es una construcción que nos sostiene, y lo hace de tal forma, que no podemos pensar al margen de ella. No obstante, es preciso apuntar que no se trata de que haya una situación previa de exposición plena al desorden y que a partir de ahí empezamos a desarrollar todos nuestros mecanismos, sino que desde el primer momento, nuestro ser humanos consiste en estar haciendo frente al caos basal. Pero hemos ido demasiado lejos en esta labor y hemos perdido contacto respecto a esa situación originaria a pesar de seguir en ella, hasta el punto de haberla olvidado y habernos volcado en las ficciones cada vez más alejadas de la realidad a las que hemos tenido que agarrarnos. Por eso se hace necesario redescubrir dicha realidad, volverla a poner sobre la mesa, aunque se corre el riesgo de que se haga insostenible. Esta nueva sabiduría (que no es una mera reedición de sabidurías pasadas, en la medida en que también ha de integrar el extravío del cual procede), a la que Nietzsche utilizando una vieja expresión provenzal denomina *la gaya ciencia*, no es sombría ni carga con otro mundo sobre sus hombros, sino que supone un alivio a pesar de todo, ya que permite el juego y la danza con el mundo, algo que la excesiva rigidez y severidad de la clausura no permite de ningún modo (es más, cualquier clase de alegría es rechazada). Pero a pesar de la promesa de esta ciencia jovial, la situación es de extremo peligro, ya que Nietzsche nos sitúa en un interregno entre las viejas tablas y la nueva ciencia, momento en el cual la incertidumbre es máxima, y es fácil que aparezca cualquier sucedáneo de lo antiguo que nos haga abandonar aquello que vislumbramos (en buena medida porque estos sucedáneos nos hacen creer que ya lo hemos alcanzado)<sup>647</sup>.

646 FW §54 (OC III, pág. 766)

647 Climas espirituales de transición.- *Nos hemos librado de muchas nociones – Dios, vida eterna, justicia retributiva en el más allá y en el más acá, pecado, salvador, necesidad de salvación -; una especie de enfermedad transitoria requiere un sucedáneo para esos espacios vacíos, la piel tiritada con algo de frío, ya que antes estaba aquí abrigada. Surgen entonces filosofías que representan, por así decirlo, climas de transición para quienes aún no soportan directamente el aire fresco de*

---

*las alturas.*

FP II 1, 23[110] (finales de 1876-verano de 1877)

## 8.-Conclusiones.

En los apartados anteriores hemos venido comentando los distintos rostros que la problemática que nos ocupa acerca de la salud y la enfermedad adquieren en el período que va desde las distintas rupturas que Nietzsche vivió hacia mediados de los años 70 del siglo XIX (las diversas crisis de salud que le obligaron a abandonar la docencia de forma progresiva, así como el abandono del wagnerianismo y su proyecto de revitalizar la tragedia griega) hasta el establecimiento de un nuevo conocimiento. Se trata de una interfase entre dos sabidurías distintas, en la que ha de desembarazarse de todo lo pasado para emprender un nuevo camino, *su propio camino*. Aunque no podemos afirmar que su pensamiento de juventud, el cual hemos englobado bajo el epígrafe de la visión dionisiaca del mundo, no tenga aspectos originales, sí que está explícitamente sujeto a algunos presupuestos (Schopenhauer y Wagner en gran medida, pero también la filología) de los que ahora intenta desembarazarse. Por eso abundan las figuras que hacen referencia al movimiento (como el caminante), a la remoción de cimientos (como el arado) y a la total ausencia de sujeciones (es el caso del *Freigeist*). Fruto de esta voluntad de desasirse de todas las ataduras, su pensamiento ha dejado de poseer una dimensión global, tal y como ocurría en la primera época, en la que había un cierto espíritu unitario en sus ideas, sin duda debido al hecho de que operaba una idea general del mundo que es la que quería abandonar. Ahora las reflexiones van a las cosas mismas en un intento de desbrozarlas y estudiarlas sin ninguna preconcepción que pueda contaminar el acercamiento que a ellas pretende. Debido a ello, sus ideas aparecen sin un hilo conductor, haciendo referencia a los asuntos que le interesan, como la moral, la religión, o el arte (mucho de ellos eran intereses antiguos, a los que ya había dedicado líneas en el pasado, pero ahora les otorga un nuevo enfoque). A ello contribuye la escritura aforística que adopta a partir de ahora, que subraya la apariencia de fragmentariedad y de falta de hilazón. Aunque en una primera reflexión rápida pudiera parecer que los aforismos responden a la naturaleza de unos padecimientos (una miopía severa y unas cefaleas muy incapacitantes) que le impedían estar mucho tiempo escribiendo y trabajando, creemos que Nietzsche supo convertir dicha imposibilidad en uno de sus puntos fuertes, mediante el cual reflejó su concepción del mundo como caos en sus obras. No obstante, hay quien ha querido ver<sup>648</sup> en el peculiar estilo aforístico nietzscheano una intencionalidad que respondería al afán diagnóstico y terapéutico de su pensamiento, señalando la dimensión medicinal que los aforismos (en la medida en que invitan a la introspección y a un cierto rumiar) podrían tener, idea reforzada por el hecho de que el mismo Hipócrates se expresara de esta manera en los textos que nos han llegado.

No obstante la fragmentación de sus escritos y el ansia de encontrar su propio camino, hemos visto cómo la idea de una realidad problemática en la que nos movemos y hemos de mantenernos, básica en los primeros compases del pensamiento nietzscheano, continúa vigente, por lo que podemos afirmar que este sencillo esquema constituye una de las ideas fuertes de su filosofía el cual permanece a pesar de las mutaciones que ésta va adquiriendo con el tiempo. Es más, creemos que es uno de los motores que le mueven en su labor, que sintió encaminada a resolver el problema de cómo puede surgir y perdurar lo fijo y permanente (o la voluntad de permanencia) en medio del más puro devenir. Este problema no es un descubrimiento de Nietzsche, sino que está en la misma raíz de la que crece la filosofía, algo que a buen seguro no escapaba del conocimiento del filólogo Nietzsche, que había estudiado a los primeros filósofos, pero él traduce el devenir en términos de inseguridad y enfermedad, y el ser

<sup>648</sup> NATHALIE LACHANCE. *Nietzsche's ethics of reading: education in a postmodern world* (En *Nietzsche's therapeutic teaching*, pág. 45).

como una forma de congelar dicho devenir y así abstraerse de él. Sin embargo, como venimos viendo desde los primeros compases de esta tesis, los elementos fijos son una ficción, y en la medida en que surgen del caos y como respuesta a él, no logran su objetivo último de permanecer ajenos, con lo cual se establece un juego entre lo seguro y lo inseguro que permite a Nietzsche explorar los numerosos matices que se pueden encontrar al reflexionar sobre el asunto. Uno de ellos radica en el hecho de que si el mundo es inseguro, y todo lo que hemos creado a modo de tabla de salvación no es algo distinto a él como hemos llegado a creer sino algo interno al peligro, entonces lo seguro también participa del riesgo y la ambigüedad. Esto es lo que en buena medida se constata con el estudio genealógico que a partir de ahora ocupa el tiempo de Nietzsche, en busca de las corrientes subterráneas y no explícitas que animan aquello que tenemos por más firme. De este modo, la infirmeza está por todas partes, y de un modo peculiar en lo que creemos más seguro, convirtiendo la seguridad en una ficción más, necesaria para la vida e inevitable, y en el fondo tan peligrosa (o más) que la realidad misma que se pretende escamotear.

Nietzsche sabe ver que hay un impulso hacia la creación de estructuras estables (o al menos más estables que la realidad que nos sustenta), a modo de segunda naturaleza que nos sea menos inhóspita que la primera. Pero en el momento en que nos encontramos no queda claro si se trata de algo más bien intrínseco a la existencia (como sí quedaba más explícito en la época de lo apolíneo y lo dionisiaco) o si es algo más bien humano. Cabe pensar que los humanos ya somos un producto de esa tendencia a la estabilidad que surge de la más pura inestabilidad, pero en ningún momento parece que Nietzsche profundice esta cuestión. Su interés se centra en explorar diversos fenómenos humanos para desenmascararlos y despojarlos de cualquier metafísica, en línea con su programa de pensamiento. Tan sólo al final de esta etapa, en *La gaya ciencia*, penetra con más profundidad en esta problemática al adoptar una visión más global que en las obras anteriores, sin que acabe de quedar claro nuestro papel como ser humano en medio del todo. Desde luego, no parece que este papel sea anecdótico, ya que en nosotros se da la posibilidad de que el mundo se contemple a sí mismo, se explicita el juego que es, si bien nos ha quedado claro que hay que dudar de cualquier conocimiento, ya que no podemos aspirar a ninguna objetividad (no porque no haya forma de acceder a la verdad, que también, sino porque en cualquier caso, ésta se constituye en el mismo juego, sin que esté apartada en algún lugar recóndito a la espera de ser encontrada). La conciencia del propio ser humano es algo que todavía no está puesto en cuestión de forma clara en este punto de su pensamiento, aunque va a tener su importancia cuando llegue el momento de hablar de la superación del ser humano por el *Übermensch*.

Precisamente es la cuestión de la superación uno de los puntos en los que el esquema que venimos trazando se va a ver modificado de una forma más sustancial. Hasta el momento, hemos hecho hincapié en la permanencia, en el ansia de persistir y mantener el tipo en medio del caos circundante. En efecto, todo lo que ha llegado a ser, sometido como está a fuerzas que lo pueden despedazar en cualquier momento, lo que busca es la permanencia, que su *status* no cambie, y su entorno más inmediato no le sea perjudicial en ese su afán. Pero como señala Daniel R. Ahern en *Nietzsche as cultural physician*<sup>649</sup>, el hecho de que se prime la estabilidad por encima del crecimiento ya es

649 *En la medida en que la conservación gana fuerza, la intensidad de los impulsos más poderosos se ve devaluada y desvitalizada hasta el punto en que el organismo alcanza la estabilidad y la lucha continua con los otros queda suspendida. La conservación es el primer instinto del "espíritu", y su ficción de estabilidad es de vital importancia a la hora de proporcionar un mundo del "ser" fijo y estable para cualquier organismo saludable. Sobre esta ficción los impulsos más poderosos manipulan el mundo de acuerdo a lo que acrecienta el poder. Pero en el caso de la decadencia, el*

síntoma de debilidad y de ser más vulnerable, puesto que la estabilidad implica una quietud e inmovilidad que en nada convienen a la situación móvil en la que se está. La extrema movilidad que nos circunda exige de nosotros movimiento, una continua adaptación a los traumas y sacudidas que nos asedian. Por eso el único camino es el del crecimiento y la superación. Permanecer y sobrevivir, pues, no ha de ser entendido como una mera estabilización y fijación, en el sentido de quedar apartado del *maremágnun* y que no nos afecte, ya que la realidad no permite que nada de ella se mantenga fijo. De lo que se trataría es de hacer que el caos no nos desintegre, y ello sólo es posible a través del cambio que nos permita integrar dosis crecientes de dicho caos, es decir, superándonos, pero no para seguir siendo lo mismo, sino para transformarnos en otra cosa, con lo cual quedaría en cierto grado suturada la escisión que sentimos que nos distingue y separa del mundo, al participar de la movilidad exterior a través del cambio interior (lo que provocaría que la frontera externo/interno, generada a partir de la separación, quedara diluida), aunque en sentido estricto, ya lo podemos intuir, lo que Nietzsche nos plantea es que la escisión no es suturable y hay que convivir con ella<sup>650</sup>.

Aunque en la fase del pensamiento nietzscheano que nos ha ocupado hasta ahora ha predominado la figura de la conservación<sup>651</sup>, en futuras obras pasará a un segundo plano en favor de esta movilidad más completa de la superación que nos integra en el mundo y borra en buena medida las distinciones que nos separan de él, ya que en el fondo todo podría quedar reducido a una lucha por la superación, con lo cual el ser humano ya no sería una unidad de destino y un ente especial, sino que sería algo que ha de ser superado, como ocurre con el juego de toda la realidad. Pero antes de llegar a este punto, el carácter de la realidad ha de quedar explicitado en la medida de lo posible, lo cual también plantea algunas dificultades, ya que el hecho de que sea siempre desde nuestra perspectiva y no haya más acceso que a nuestra perspectiva, coloca al conocimiento en una situación problemática (al menos si mantenemos el esquema de un conocimiento que es externo a lo que se conoce), algo de lo que Nietzsche también se habrá de dar cuenta y plantear en el futuro.

Por lo demás, podría parecer que la eliminación de la metafísica, con la caída de los grandes motivos y conceptos que con ella se han ido generando, nos aboca a una situación en la que lo eliminado podría ser sustituido por cualquier otra cosa que pudiera ocupar su lugar. Más si tenemos en cuenta la ausencia de Verdad que se ha puesto de manifiesto. Sin embargo, no todo vale, ya que a pesar de todo hay que ser sinceros con el mundo en el que se está y reconocer las cosas como son (en su no ser). Por eso Nietzsche tenderá a condenar cualquier idea que vaya contra la realidad del devenir e intente ocultarla aludiendo a algo fijo que se ponga por encima y lo devalúe. Porque aunque parezca que así queda superado todo lo peligroso y estemos en brazos del salvavidas del ser (y más si hay un ser supremo garante de toda la realidad), se trata tan sólo de una ficción engañosa que lo que en realidad logra es que, dándole la espalda, el devenir nos sorprenda y desestabilice mucho más que si lo viéramos de cara. Por lo tanto, y dado que no podemos vivir fuera de las ficciones (en la medida en que vivir es

---

*instinto de conservación revela su perspectiva, no hacia el crecimiento, sino en un implacable antagonismo hacia cualquier cosa que amenace la estabilidad.* [la traducción es propia]

Págs. 64-65

650 Es lo que afirma Sánchez Meca en su artículo *Figuras del ultrahombre* (*Übermensch*) *nietzscheano* (en *Instantes y azares* núm. 12, pág. 19): «La crítica nietzscheana a la metafísica excluye toda posibilidad del ser en el tiempo, así como toda esperanza de superar la condición escindida del individuo mediante su reunificación consigo mismo y con el ser.»

651 De hecho, Sloterdijk (*El pensador en escena*, pág. 12), señala esta pulsión por la conservación, junto a la huida a un mundo ideal como los elementos que constituyen el mundo enfermo y decadente que Nietzsche diagnostica y critica.

generar ficción alrededor), que al menos dichas ficciones sean acordes con el mundo y no lo nieguen, oculten o denigren.

Antes de poder crear estas nuevas ficciones, es preciso desbrozar el terreno, oxigenarlo, retirar las rocas y malas hierbas que impiden que crezca nada nuevo. En resumen, si queremos sembrar de nuevo, hay que arar el terreno, prepararlo para que la semilla germine. Y en ello se empeña Nietzsche en esta fase de su pensamiento. Pero en medio del proceso, poco a poco va surgiendo el sustrato que ha de alimentar los nuevos brotes, haciendo que la semilla que Nietzsche portaba en sí, que ya estaba en su primera época pero formulada bajo otras premisas y con otros términos, diera nuevos frutos. Esta semilla consiste en la idea del mundo como caos, como continuo cambio que amenaza las formas que en cada momento se van constituyendo por su misma movilidad (la cual, por ser caótica, no es homogénea, permitiendo así que haya cosas más duraderas que otras, generando la ficción de la permanencia), y la lucha por no sucumbir de todo lo que en el caos se forma. Es la idea, con todos los matices que vamos desarrollando, de la existencia infirme y movediza, y el impulso por alcanzar mayores cotas de salvación en medio del temporal, que intentamos leer y traducir en términos de salud y enfermedad. Antes, esta idea, por influencia de sus maestros de juventud, se había visto revestida de elementos metafísicos que ahora ha rechazado, lo que le ha devuelto a las cosas pequeñas, quienes le han abierto las puertas para establecer un nuevo tipo de sabiduría, más ligera y alegre, mediante la cual se puede expresar sin perder de vista el mundo en el que se desarrolla, conectada con él. Es una ficción que se sabe ficción, lo cual, lejos de angustiar, convierte esta nueva sabiduría en *gaya ciencia*.

Nietzsche es consciente de ello, y por eso a partir de ahora van ganando peso en sus reflexiones y cartas sobre sus obras la idea de una misión que cumplir y de una doctrina propia muy personal que está destinado a brindar al mundo para abrir una nueva época. Después de una temporada en la que intenta desasirse de todo el pasado, y a partir del examen crítico de la cultura y sus fenómenos, saliéndose de los caminos establecidos, siguiendo los dictados del espíritu libre, el caminante encuentra una senda que explorar. En ello hemos de ver que no se trataba únicamente de hacer una crítica destructiva sin más, sino que siempre tuvo en mente algunas ideas que nunca abandonó del todo, pero la carga del pasado (el suyo y el de la humanidad), le habían impedido ver con claridad todo lo que, casi de forma súbita, pudo ver en el momento en que estaba escribiendo *La gaya ciencia*, cuando dice que tuvo la epifanía del eterno retorno.

Nos situamos, pues, ante un momento crucial, en el que nos habremos de encontrar con nuevas formulaciones a viejos problemas que sospechamos que obsesionaron a Nietzsche desde antes de que empezara su andadura intelectual (incluso intuimos que son los que le pusieron en marcha), los cuales tienen que ver con la cuestión de la salvación (sin duda influidos por el ambiente religioso en el que creció) y la incertidumbre. Estas problemáticas se mantienen fijas, buscando cómo mantenerse en medio de las vicisitudes vitales que le fueron influyendo y que situaron a Nietzsche en la senda de un pensamiento propio y alejado de lo religioso (al menos de las formas religiosas tradicionales), aunque la cuestión de la salvación tenga históricamente mucho que ver con la religión.







## **TERCERA PARTE:** **LA GRAN ENFERMEDAD**

Amigos, dijo Z<aratustra>, mi doctrina es nueva y mi medicina amarga, no os va a gustar. Haced, pues, lo que hacen los enfermos sensatos – tragadla toda de una vez y luego añadid algo dulce y sabroso que os limpie bien el paladar y a vuestra memoria engañe. No dejará, sin embargo, de haceros efecto: pues a partir de ahora «tendréis el diablo en el cuerpo» - como dicen los sacerdotes que tan poco me quieren.

FP II 2, 15[50] (otoño de 1881)



Una de las figuras predominantes en la fase a la que nos hemos venido refiriendo con anterioridad es la del caminante. De hecho, da nombre a una de las partes que componen el segundo volumen de *Humano, demasiado humano: El caminante y su sombra*. Como hemos visto es la obra que inaugura la etapa del gran desprendimiento de todo lo que con anterioridad le había sido fundamental, del abandono del camino trazado por distintos hitos, tales como la filología, Wagner y Schopenhauer. La imagen del individuo en camino nos habla de movilidad y tránsito. Pero no se trata de un caminar dirigido, que tenga una meta definida que alcanzar. En lugar de por delante, el impulso que encamina los pasos hay que buscarlo por detrás, en aquello de lo que se distancia y a partir de lo cual traza su senda. Porque el caminante del que habla Nietzsche no es alguien que va de un lado a otro determinado, sino que toma el modelo del excursionista, tan decimonónico, que pasea por el monte si un rumbo definido, explorando senderos desconocidos y nuevas rutas en las que descubrir nuevos paisajes. El sustantivo *Wanderer*, caminante en alemán, y que Nietzsche utiliza para referirse a esta figura, deriva del verbo *Wandern*, que en términos generales se traduce como caminar, pero que también vale para una forma muy concreta del hecho de dar un paso detrás de otro: vagar, andar sin objeto, ni rumbo, ni camino predeterminados. Como es obvio, el caminante está expuesto a numerosos peligros, tales como desorientarse y perderse, o tener algún accidente en algún lugar apartado sin la posibilidad de solicitar ayuda. Pero quien vaga también puede hacer hallazgos importantes, más allá del paisaje o de nuevas rutas por las que transitar.

Nietzsche fue un gran caminante. Disfrutaba de dar largos paseos, en los que dejaba volar sus pensamientos, que iba recogiendo en forma de notas en sus cuadernos. En su vida nómada, siempre en busca de algún lugar en el que los frecuentes ataques que sufría se vieran atenuados, recaló en la pequeña localidad suiza de Sils-Maria en 1879, en uno de sus momentos más bajos de salud. Allí encontró un cierto alivio a sus males y el impulso hacia una mejoría importante, que se tradujo en un estado de ánimo más expansivo, del cual nació *La gaya ciencia*. Esto provocó que acabara pasando en la aldea suiza casi todos los veranos a partir de entonces. Parte de esta mejoría podemos explicarla en el clima y el paisaje de la alta montaña, por el que Nietzsche anduvo en largas excursiones que se prolongaban durante horas. En uno de estos paseos hizo un gran descubrimiento, o al menos así nos lo relató: la idea del eterno retorno de lo mismo vino a él casi como una revelación, y sintió que estaba llamado a pregonar la buena nueva. Tan trascendental creyó que era su hallazgo, que tuvo que buscar nuevas vías para comunicarlo, nuevos terrenos por los que transitar, y lo que hizo fue elaborar un nuevo evangelio, con un profeta que era un gran caminante, que en sus viajes se encontraba con personajes y situaciones a través de las cuales llegaba al conocimiento del eterno retorno.

Así pues, nos encontramos a un Nietzsche que tras haberse desprendido de sus influencias pasadas inició su propio camino, en el cual desarrolló nuevas formas de acercarse a algunos fenómenos humanos y a su génesis. Esta nueva trayectoria la trazó en principio sin un paraguas metafísico que le otorgara unidad a su pensamiento. Es más, lo hizo huyendo de él, iniciando una travesía en el desierto. Pero en este vagar sin rumbo, se encontró con el tesoro del eterno retorno de lo mismo, idea que significó un antes y un después, así como una nueva dirección al rumbo de sus ideas, que ahora volvían a estar dentro de un horizonte. Ahora se sentía con una misión y una filosofía propia que debía empezar a desarrollar.

Respecto a la cuestión que nos ocupa de la salud y la enfermedad, el eterno retorno también es muy importante, puesto que supone una explicitación de alguna de las tesis que venimos defendiendo hasta el momento, así como el punto del que parten y

hacia el que confluyen otras ideas a las que también habremos de dedicar algunas reflexiones, tales como el superhombre, la voluntad de poder, o el nihilismo, las cuales, como ya señaló Heidegger, conforman una cierta unidad y representan las «expresiones fundamentales de la metafísica de Nietzsche»<sup>652</sup>. Además, el surgimiento de la idea del eterno retorno se produjo en un momento de la relación de nuestro pensador con su propia enfermedad que no podemos obviar, ya que tuvo lugar un cambio importante del cual dio testimonio e impregna algunas de las líneas de esta fase de su pensamiento. Pero no sólo debemos hablar de este cambio desde un punto de vista biográfico, sino que fruto suyo, dedicó algunas reflexiones directas al asunto de la salud y la enfermedad, las cuales resultan de gran interés para nuestro cometido, además de ayudarnos a entender mejor el significado de sus ideas fundamentales a partir de ahora.

Por lo tanto, consideramos adecuado empezar esta tercera parte de nuestro recorrido con una breve mirada a los aspectos biográficos y a las reflexiones e ideas que en ellos se generaron, con sus implicaciones para con el asunto que centra nuestra atención.

---

652 HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 727).

## 1.-Amor fati.

La década de los 70 del siglo XIX había sido agrí dulce para Nietzsche. Por un lado estaba su recién adquirida plaza como profesor de filología en la Universidad de Basilea, lo que suponía un hito más en su prometedora carrera como filólogo. En este ámbito surgieron algunos problemas, como la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia* y el posterior ostracismo que sufrió por parte de sus colegas. Fueron también los años de devoción wagneriana y schopenhaueriana, pero también se dio en ellos la ruptura. A todo ello se unió una salud cada vez más frágil, que le obligó a solicitar la excedencia como profesor. Una vez liberado de sus obligaciones docentes, Nietzsche se dedicó, además de a redactar sus obras, a llevar una vida nómada en busca de unas condiciones adecuadas para sus males. Creía que el clima tenía alguna influencia en la aparición de sus ataques (que no sólo consistían en cefaleas muy incapacitantes, sino que éstas se acompañaban de vómitos y síntomas digestivos), por lo que a partir de 1876 se dedicó a recorrer diversas localidades centroeuropeas (sobre todo Suiza) y el mediterráneo francés e italiano en busca de un lugar en el que sintiera alguna mejoría. Además de sus frecuentes ataques, contaba con un sentido de la visión muy mermado, lo que le obligaba también a buscar unas condiciones lumínicas adecuadas y una disciplina muy severa en lo relativo a las lecturas y el trabajo. En estas condiciones elaboró los textos que hemos analizado en la parte anterior, en una fluctuación continua de estados de decaimiento y restablecimiento que en más de un momento le hicieron temer lo peor. Es lo que ocurrió en torno a 1879-80, momento en el que iba a cumplir los 36 años, edad a la que murió su padre a raíz de unos ataques cerebrales demasiado parecidos a los suyos, con la salvedad de que la evolución fue más fulminante. También a los 36 años Hölderlin había sucumbido a la locura, por lo que al acercarse a esa edad en medio de sus crecientes dolencias, se esperaba lo peor. Hasta entonces, el ánimo de Nietzsche había sido cada vez más sombrío, y así lo había expresado a sus más allegados<sup>653</sup>. Incluso corrió el rumor de que había muerto.

Pero en paralelo al desánimo, empezaron a surgir valoraciones más positivas de su situación, una aceptación creciente que a partir de 1880, y sobre todo 1881 (de este año es *Aurora*, cuyo título ya nos pone sobre la pista de que algo estaba surgiendo), hicieron que el panorama cambiara radicalmente. Así nos lo hace ver Karl Jaspers en la obra que dedicó a Nietzsche:

Quien lea las cartas y las obras en sucesión cronológica, sometiendo semejante lectura a una continua visión del pasado y del futuro, y prestando una consciente atención a las relaciones temporales, a las sucesivas manifestaciones, no se podrá sustraer a la extraordinaria impresión de que, desde 1880, se ha operado en Nietzsche un cambio tan profundo como no hubo otro en su vida. Dicha transformación no sólo se muestra en el contenido de los pensamientos y en las nuevas creaciones, sino también en la forma de su vida íntima. Por así decirlo, Nietzsche se zambulle en una atmósfera nueva: todo cuanto dice obtiene una resonancia diferente. El tono sentimental, que todo lo penetra, está dado por algo que, antes de 1880, no tenía signo o símbolo alguno.<sup>654</sup>

653 Por citar tan sólo dos ejemplos que lo ilustran: las cartas a Malwida von Meysenbug del 14 de enero de 1880 («Pues el tormento terrible y casi continuo de mi vida me hace ansiar el final y según algunos síntomas el ataque cerebral liberador está lo suficientemente cerca como para no tener esperanzas», CO IV, 2), o a Heinrich Köselitz el 22 de febrero de 1881 («Estos dolores continuos me han destrozado completamente, hasta el punto de que ya no soy capaz de juzgar, y medito sobre si por fin no se me concederá deshacerme de este peso; mi padre murió cuando tenía mi edad», CO IV, 83)

654 JASPERS, KARL. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar* (pág. 114).

Este cambio no vino de la mano de una franca mejoría de su estado de salud, puesto que los ataques se siguieron produciendo, en ocasiones con tanta o mayor virulencia que anteriormente (aunque en algún momento se atenuaron y otorgaron alguna pequeña tregua, algo que sin duda ayudó en este viraje). La causa la hemos de buscar más bien en el plano intelectual, puesto que es la percepción de tener una misión que cumplir en la vida lo que empezó a impulsarle a sobreponerse a sus dolencias e incluso a aceptarlas como un don que le permitió llegar a ser consciente de dicha misión.

Si ya hemos considerado que la enfermedad le llevó a distanciarse de la universidad y de Wagner y a emprender su propia senda, ahora debemos culpar del nuevo rumbo que tomó también a la enfermedad. Debido a ella había convertido su vida en una continua búsqueda de un lugar óptimo para su salud. En esta trashumancia, alguien le recomendó en el verano de 1881 la pequeña aldea de Sils-Maria, en la Engadina, lugar que Nietzsche en seguida consideró como «el rincón más delicioso de la tierra»<sup>655</sup>, y allí permaneció toda la estación estival (y todos los veranos siguientes, excepto el de 1882), alternando momentos de completo decaimiento (en la correspondencia habla de terribles sufrimientos, e incluso nuevamente del deseo de morir) con otros de euforia absoluta. Fue en estos instantes en los que desarrolló la idea del eterno retorno, la cual, si hemos de hacer caso a lo que contó con posterioridad, le asaltó el mes de agosto en uno de sus paseos junto al lago Silvaplana<sup>656</sup>. El impacto de esta idea fue tal, que sintió que debía vivir para expresarlo a la humanidad<sup>657</sup>, obligándose si no a sanar, algo que no estaba en sus manos, sí a sobrellevar mejor sus ataques y a tolerarlos de otro modo. De hecho, los tomó en sus manos y decidió ser su «propio médico»<sup>658</sup>, no permitiendo que otros interfirieran en lo que era suyo. Esta nueva actitud médica hacia sí mismo era tan sólo una cara de la nueva actitud hacia el mundo, que también sentía que era de carácter médico, puesto que aspiraba a «que se diga de mí que también he sido un *buen* médico – y no sólo para mí»<sup>659</sup>. Este carácter médico para todo lo que no fuera él hemos de rastrearlo en las consideraciones que hicimos acerca del filósofo como médico, en tanto que personaje que abre nuevas posibilidades, que abre el horizonte a lo que antes de él quedaba fuera, introduciendo elementos hasta el momento ajenos y que pertenecían a la zona nebulosa y ambigua de lo exterior. Pero además de este papel general del filósofo, Nietzsche sentía que era el portador de un conocimiento que socavaba los cimientos de la cultura occidental, que introducía una incertidumbre insoportable, pero que al mismo tiempo, y por ello, era el gozne que abría a una nueva humanidad más fuerte y sana, la que generarían aquellos que lograran sobreponerse y hacer suyo sin sucumbir esta nueva doctrina. Por lo tanto, vemos que la medicina que Nietzsche plantea es de un carácter muy especial, ya que trae la salud mediante la enfermedad, y sólo a través de esta puede ser alcanzada aquella. Cualquier intento de eliminar la enfermedad sin extraer nada de ella sería, pues, algo propio de la mala medicina, y no conduciría a una auténtica salud<sup>660</sup>.

655 Carta a Heinrich Köselitz del 8 de julio de 1881 (CO IV, 122)

656 Ver EH Zarathustra §1 (OC IV, págs. 833-834).

657 *En mi horizonte se han asomado pensamientos completamente nuevos para mí – no quiero dejar entrever nada de ellos, y en cuanto a mí seré inamovible en mi silencio. ¡Tendré seguramente que vivir todavía algunos años más! ¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden estallar! [...]*

Carta a Heinrich Köselitz, 14 de agosto de 1881 (CO IV, 136).

658 Carta a Franziska y Elisabeth Nietzsche del 24 de noviembre de 1880 (CO IV, 68).

659 *Ídem.*

660 *¡Queréis privar a la enfermedad de su fuerza, y es al enfermo a quién debilitáis, vosotros médicos del ano y sanadores!*

Buena parte de la terapéutica nietzscheana consiste en la capacidad de hacerse cargo de nuestras debilidades y no quedarnos en el lamento por aquello que no nos agrada o preferiríamos no tener. Todo lo que vivimos nos constituye en lo que somos, es a través de ello que hemos llegado a ser lo que somos. Negar lo negativo y desagradable y querer eliminarlo supone negar una buena parte de nosotros mismos, con lo que ello tiene de desprecio y negatividad, y por lo tanto, de debilitamiento. Como hemos visto, la debilidad supone una mayor vulnerabilidad frente a lo externo, por lo que hay que evitarla en la medida de lo posible, o al menos intentar disminuir dicha debilidad y la capacidad de la incertidumbre para infiltrarse y destruirnos. No es una mera complacencia irreflexiva de uno mismo lo que se reclama, sino que lo que en realidad se está afirmando es la infirmez, la incertidumbre y todo aquello que supone una amenaza. Se trata de una afirmación consciente, a sabiendas del riesgo que hay en ello, pero también sabiendo que en ese mismo afirmar ya hay una buena parte de la superación (que no es tal, puesto que la afirmación no busca un mero dejar atrás, sino un seguir cargando con ello, pero ya de un modo distinto).

Para referirse a esta idea afirmativa, Nietzsche utiliza la alocución latina *amor fati*, amor hacia los hechos, de evidentes resonancias estoicas<sup>661</sup>, dándonos a entender que no es un simple decir sí como quien responde un cuestionario, sino que conlleva una implicación total de uno mismo. La actitud es de amor, de completa entrega, y todo el ser se ve sacudido por ello. Por lo tanto, el *amor fati* ha de tener consecuencias importantes dentro de nuestras consideraciones, ya que será una dura prueba que habrá de pasar en el camino hacia el afrontamiento e integración de la incertidumbre<sup>662</sup>.

La conciencia de tener que llevar a cabo una misión y la naturaleza de dicha misión, pusieron a Nietzsche en una nueva relación respecto a sus dolencias, algo que en su pensamiento se extrapolará a todo fenómeno patológico (que como ya sabemos, no es algo meramente orgánico o biológico, sino que tiene que ver con el carácter mismo de la existencia y nuestro modo de estar en ella), lo cual cristaliza en la idea del *amor fati*, que va íntimamente unida al eterno retorno de lo mismo. Las primeras afirmaciones de la aceptación del destino bajo esta expresión por parte de Nietzsche las encontramos en el otoño de 1881<sup>663</sup>, poco después de haberse visto asaltado por la idea del eterno retorno, y en ellas hace hincapié en el hecho de aceptar lo que venga, incluso lo desagradable<sup>664</sup>. Es aquí donde reside el verdadero desafío y la gran dificultad, ya que lo positivo es fácil de ser aceptado, siendo lo especialmente negativo aquello donde la voluntad afirmadora puede flaquear y por lo tanto verse asediada por la duda, lo que a la postre es incapacidad para mantenerse firme. Es preciso, no obstante, señalar la

---

FP III 9[30] (mayo-junio de 1883)

661 Para una aproximación a la cuestión de la relación entre el pensamiento nietzscheano y la idea del *amor fati* y el estoicismo ver, GARCÉS BRITO, MAYBETH. *Nietzsche contra la stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica*. En *Thémata, revista de filosofía*, N°51, Enero-junio (2015) pp.: 189-206

662 [...] *Importancia infinita de nuestro saber, errar, de nuestras costumbres, modos de vida, para todo lo que venga. [...]*

[...] *¿Qué efecto tendrá esta vida respecto al conjunto de la salud? [...]*

FP II 2, 11[141] (primavera-otoño de 1881)

663 La primera utilización de la expresión *amor fati* está en un fragmento póstumo:

*Primero lo necesario – y esto, ¡todo lo hermoso y perfecto que puedas! «Lo que es necesario, ámalo» - amor fati, ésa sería mi moral, hazle a él todo lo bueno y sobre su origen tremendo álzalo hasta ti.*

FP II 2, 15[20] (Otoño de 1881).

664 NB. principio: toda vivencia, si nos remontamos a sus orígenes, presupone el entero pasado del mundo.– ¡Aprobar un factum significa dar por bueno todo!

*Pero al aprobarlo todo ¡se aprueban también todas las aprobaciones y condenas!*

FP III 25[358] (primavera de 1884)

naturaleza del destino al que hace referencia Nietzsche, ya que no debe ser confundido con la providencia o cualquier clase de racionalidad que dirija el universo, sino que son hechos ajenos a nosotros y cerrados, que no podemos cambiar y a los que no nos podemos sustraer, los cuales de algún modo nos determinan por lo que sólo nos queda posicionarnos ante ellos, siendo la aceptación y afirmación (con lo que tienen de voluntariedad), o bien la reacción las alternativas posibles<sup>665</sup>. Por lo tanto, no estamos en una situación de puro desamparo frente al destino<sup>666</sup>, a merced de él sin que podamos hacer nada, ya que como señaló en su juventud<sup>667</sup>, aunque nos vincula con un todo, el destino nos «obliga a un desarrollo de contrafuerzas»<sup>668</sup>, y el *amor fati* sería una de ellas.

La idea del *amor fati* se vio reforzada en 1882, a raíz del episodio que vivió con Paul Rée y Lou Salomé. Durante los meses en los que se desarrolló, Lou Salomé le regaló a Nietzsche un poema titulado *Al dolor* y subtulado *himno a la vida*, en el que afirma la vida a pesar de todo el sufrimiento que pueda aportar, expresando la voluntad de mantenerse firme en medio de la tormenta<sup>669</sup>. Aunque el texto no había sido escrito originariamente para él y sea anterior a su encuentro, Lou creyó que era ideal para su amigo Nietzsche, y así también lo consideró él, que en años posteriores le puso música y llegó a afirmar en una carta que «el *Himno* deberá servir para ser cantado alguna vez en memoria mía»<sup>670</sup>. A pesar de la decepción y el rechazo que Lou Salomé le provocó, Nietzsche siempre atesoró este himno a la vida como un mensaje importante, y en buena

665 Para Deleuze, este carácter reactivo es de suma importancia en su interpretación de Nietzsche, ya que la elabora en buena medida en torno a los conceptos de activo y reactivo (siendo el primero el que lleva la iniciativa de la acción, mientras que el segundo va a remolque y por lo tanto está por detrás y sometido a aquello de lo que representa una reacción). Aunque llega a afirmar que «el hombre es esencialmente reactivo» (*Nietzsche y la filosofía*, pág. 197) más adelante sostiene que lo que ocurre es una predisposición al devenir-reactivo (*Ídem*, pág. 235) contra la que los fuertes y sanos son capaces de luchar.

666 Béatrice Han-Pile, en su artículo “*Let that be my love*”: *Fate, mediopassivity, and redemption in Nietzsche's thought* en *Nietzsche's therapeutic teaching* (págs. 217-234) relaciona la formulación nietzscheana del *amor fati* con la voz media del antiguo griego, que tenía un carácter pasivo y activo al mismo tiempo, es decir, participando en algo sin controlarlo.

667 La cuestión del destino no era ajena a su pensamiento, ya que en 1862, influido por la lectura de Emerson, había escrito dos pequeños ensayos titulados *Fatum e historia* y *Libertad de la voluntad y fatum*, en los que reflexiona en torno a la idea del destino como un azar

668 *Libertad de la voluntad y fatum* (OC I, pág. 206)

669 He aquí el poema, (tomado de una nota de Andrés Sánchez Pascual en su traducción de *Ecce Homo*):

*¡Sin duda un amigo ama a su amigo  
como yo te amo a ti, vida llena de enigmas!  
Lo mismo si me has hecho gritar de gozo que llorar,  
lo mismo si me has dado sufrimiento que placer,  
yo te amo con tu felicidad y tu aflicción:  
y si es necesario que me aniquiles,  
me arrancaré de tus brazos con dolor,  
como se arranca el amigo del pecho de su amigo.*

*Con todas mis fuerzas te abrazo:  
¡deja que tu llama encienda mi espíritu  
y que, en el ardor de la lucha,  
encuentre yo la solución al enigma de tu ser!  
¡Pensar y vivir durante milenios,  
arroja plenamente tu contenido!  
Si ya no te queda ninguna felicidad que darme,  
¡bien! ¡Aún tienes — tu sufrimiento!*

670 Carta a Franz Overbeck del 12 de noviembre de 1887 (CO VI, 951).



media le espoleó para continuar perseverando en el *amor fati* que ya había vislumbrado unos meses antes. Pero no sólo se trata de aguantar lo que venga sin más, sino que hay que transformar lo negativo del sufrimiento extrayendo de él algo positivo, haciendo que nos aporte algo y resulte una bendición, puesto que en el fondo es algo que está en nuestra mano<sup>671</sup>. Hay por lo tanto una voluntad de sufrimiento, no como un ir a ciegas en pos de él, sino para recibirlo con los brazos abiertos como un presente, tratando de amar la vida aunque sea insoportable<sup>672</sup>.

Aunque ahora le ponga un nombre y le otorgue una función dentro del pensamiento que intenta elaborar, en realidad el *amor fati* lo venía poniendo en práctica desde antes, si bien de forma menos consciente y más suave, bajo la modalidad del reconocimiento de aquello que opera en la base de algunas construcciones humanas como la moral. La tarea desenmascaradora de la genealogía que había venido Nietzsche desarrollando hasta el momento puede ser entendida como un entrenamiento de la capacidad de admitir que a veces las cosas no son como las esperamos o como desearíamos, y que en lo que tenemos en la más alta estima no siempre tiene un origen o un mecanismo tan edificante como aquello que ha llegado a ser o que representa<sup>673</sup>. Pero no fue hasta la llegada del eterno retorno que adquirió plena conciencia de la necesidad de hacerse cargo de lo negativo y desagradable como una forma de afrontar dicha negatividad no negándola, sino tomándola con las manos y convirtiéndola en una parte más a tener en cuenta.

Así pues, sobre todo a partir del verano de 1881, Nietzsche cambió su actitud respecto a sus males, espoleado por las consecuencias de la idea que había vislumbrado y por la necesidad que sentía de proclamarla al mundo, algo que haría de la mano del profeta Zaratustra a partir de 1882. En los meses que median entre el verano y la redacción de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche escribió *La gaya ciencia*, obra en la que ya se insinúa este cambio desde el mismo título, con la apelación a la alegría, algo que se desarrolla en los aforismos que lo componen. En ellos es donde nos encontramos con la primera referencia publicada por Nietzsche al *amor fati*, en concreto en el aforismo 276, que constituye toda una declaración de amor por el *fatum*:

*Para el nuevo año.*— aún vivo, aún pienso: tengo que vivir aún, porque aún tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* El día de hoy todo el mundo se permite expresar su deseo y su pensamiento más querido: ¡pues yo también quiero decir lo que hoy me he deseado a mí mismo y qué pensamiento fue el primero en pasar este año por mi corazón, — qué pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y el dulzor de toda la vida venidera! Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario de las cosas como lo bello: — me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati*: ¡sea éste desde ahora mi amor! No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí!<sup>674</sup>

Además de la mención a la misión que tiene por delante, que le obliga a seguir viviendo para poder seguir pensando, Nietzsche explicita su cambio de actitud. La guerra hacia lo feo y las acusaciones implican una actitud negativa y de condena hacia

671 *Doctrina fundamental*: está en NUESTRO poder la disposición del sufrimiento como bendición, y del veneno como alimento. *Voluntad de sufrimiento*.

FP III 16[85] (otoño de 1883)

672 *Y si no consigues soportar la vida, debes tratar de amarla — ésta ha sido siempre la artimaña de los más sabios.*

FP III 22[1] (fin de 1883)

673 *Todo lo bueno ha devenido de algo malo.*

FP III 1[62] (julio-agosto de 1882)

674 FW §276 (OC III, págs. 829-830)

aquello contra lo que se lucha. En el fondo lo que se busca es eliminarlo, provocando toda una serie de debilidades e incertidumbres generadas por nosotros mismos que se suman a las que no podemos controlar, con lo que a la postre nuestra seguridad queda amenazada en mayor grado. Venimos afirmando que la capacidad de afrontamiento de la inseguridad y la duda es la medida del grado de salud que se posee, lo cual no quiere decir que haya que ir en pos de dicha inseguridad para así demostrar la salud que atesoramos. En definitiva, se trata de afrontar la incertidumbre, pero también hay que neutralizar toda aquella que se pueda, por innecesaria, superflua y artificial, abreviarla, en resumen<sup>675</sup>. La actitud que Nietzsche anuncia va en esta línea: no se trata tanto de no querer ver lo feo y desagradable (como sí harían a su juicio todos los que ansían un mundo bello y sin pecado), sino de no entrar en el juego de valorar cualquier acontecimiento como feo o desagradable, por lo que no debemos entender ese mirar a otro lado que plantea Nietzsche del mismo modo que el mirar a otro lado de los que quieren que aquello de lo que apartan la mirada deje de existir<sup>676</sup>.

Con este aforismo 276 y su canto al *amor fati* da inicio el cuarto libro de *La gaya ciencia*, al que Nietzsche tituló *Sanctus Januarius*, puesto que fue redactado en el mes de enero de 1882, en el contexto de un momento excepcional de su salud y su estado de ánimo, el cual se muestra en los aforismos que lo componen, donde se agudiza el espíritu audaz, luminoso y jovial de toda la obra, fruto del «el mes de enero más maravilloso que he vivido jamás»<sup>677</sup>, en el que se encontró en Génova con un clima óptimo en el que desarrollar sus pensamientos. No obstante, en el ámbito farmacológico e incierto en el que nos movemos, para que haya esta luminosidad es precisa la oscuridad, para destacar el contraste y hacer que la primera brille con más fulgor, si no para que surja de ella, difuminando los límites que creíamos diáfanos. Por ello, si la ciencia que Nietzsche pregonó aspira a la ligereza y a la consumación del *amor fati*, no es más que a través de la pesadez que hay que encontrarla, pero no en una pesadez cualquiera, sino en la carga más pesada, con cuya proclamación termina el libro cuarto (y en una primera edición, final) de *La gaya ciencia*.

---

675 *La enfermedad es un burdo intento de alcanzar la salud. ¡Abreviad ese intento!*  
FP III 4[196] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

676 Para aclarar esta cuestión, podemos acudir a la futura noción nietzscheana de interpretación. Si aquellos que condenan lo desagradable (y en numerosas ocasiones acaban condenando al mundo por albergar lo desagradable), lo hacen con una idea en mente de cómo habría de ser el mundo y al no ser como sería deseable, entonces surge el desagrado. Lo que Nietzsche plantearía es cambiar la interpretación y dejar de creer que lo feo y desagradable supone una refutación de un mundo ideal perfecto. Si como veremos, al fin y al cabo todo se reduce a una interpretación, cambiando dicha interpretación cambia la valoración del mundo y la actitud hacia él (porque también cambia el mundo).

677 EH FW §1 (OC IV, pág. 832)

## 2.-La carga más pesada.

*El peso más grave.*— qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: «Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión – e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo – y tú con él, mota de polvo del polvo!» – ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido: «¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!» Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y de cada cosa, «¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?» estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? –<sup>678</sup>

De esta manera nos presenta Nietzsche la idea del eterno retorno en *La gaya ciencia*, con un relato, que tal y como Heidegger señala en sus lecciones acerca del eterno retorno, queda muy lejos de la jovialidad a la que apela el título de la obra, resultando más bien inquietante y poco halagüeña<sup>679</sup>. Sin duda, de ella depende buena parte de dicha jovialidad, pero al mismo tiempo es una dura prueba, que sólo unos pocos podrán superar sin derrumbarse ante ella, poniendo así sobre la mesa su salud. De nuevo estamos ante una figura ambigua, farmacológica: el tránsito hacia la ligereza ha de pasar por la mayor gravedad. Se difuminan así sus significados, que parecían claros y delimitaban los ámbitos a que se debían aplicar los términos. Todo es mucho más indecible y menos diáfano de lo que sería deseable en un mundo clausurado y de significados unívocos que tienen valor de ley<sup>680</sup>, lo cual hace tambalear esquemas y los pone a prueba.

Pero vayamos al pormenor del texto. La idea es muy simple, y ni siquiera es original<sup>681</sup>, pero Nietzsche le otorga un papel y un peso nuevos, al colocarla en el centro de su pensamiento en esta época. Todo se repite en un ciclo sin fin, cada mínimo detalle va a volver a ocurrir y se va a reproducir hasta la saciedad. Cada alegría y cada tristeza, cada afirmación y negación, tienden a la eternidad, ya que van a retornar y también esas alegrías, tristezas, afirmaciones o negaciones. Por tanto, cada vez que rechazamos algo, lo rechazamos para siempre. En ello reside la gravedad del eterno retorno, en que cada decisión que tomamos la estamos tomando para siempre y de una vez por todas. Por eso la primera reacción que se plantea a la pregunta del demonio es la de echarse al suelo y maldecirlo, ya que nos sitúa ante un panorama pavoroso, el de que todo, incluso lo desagradable y lo que creemos que debería desaparecer, ha ocurrido ya una infinidad de

678 FW §341 (OC III, pág. 857)

679 *¡Esto es lo que nos ofrece Nietzsche al final de La gaya ciencia! Una terrible visión de un estado total del ente en general que provoca espanto. ¿Dónde queda aquí lo «jovial»? ¿No comienza más bien el pavor? [...] ¿Cómo puede llamarse a saber así «gaya ciencia»? ¡Una ocurrencia demoníaca, y no una ciencia; un estado terrible, y no «jovial»!*  
HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 221)

680 *Como la lava líquida, cada pensamiento construye en torno a él una especie de ciudadela y se ahoga con «leyes».*

FP III 15[29] (verano-otoño de 1883)

681 Fueron varios los pueblos y doctrinas que en la Antigüedad sostuvieron creencia de que todo se repite. Nietzsche lo sabía e incluso mencionó la posibilidad de que Heráclito hubiera enseñado esta doctrina (EH GT §3, OC IV, pág. 819).

veces, y se repetirá en el futuro otras tantas. Es la actitud de condena ante lo que nos desagradada, como si de este modo pudiéramos borrarlo. Pero si actuamos así, como todo ha de volver, también regresará el demonio, nos volverá a anunciar el eterno retorno y el pavor se apoderará otra vez de nosotros, convirtiendo la condena en inútil y en eterna. En este caso, el eterno retorno es una gran carga que hay que soportar, y cual espada de Damocles representará una amenaza continua. Por el contrario, se puede acoger la infernal sugerencia y recibirla como una revelación positiva que convierta cada acto, cada fenómeno en un canto de amor hacia la existencia en su totalidad. Porque para querer y aceptar que todo vuelva a repetirse hay que despojarse de cualquier sentimiento negativo y desear que todo vuelva, hay que decir sí a todo y estar dispuesto a que retorne de forma infinita.

De este modo, el *amor fati* adquiere una nueva dimensión que va más allá de la simple afirmación, puesto que el sí que otorgamos en un sí y para toda la eternidad. No es algo ligero sino que cada sí tiene el peso del infinito. El amor a la existencia que se trasluce de la aceptación del eterno retorno es profundo y muy pocos son los capaces de dar este sí quiero total, hasta el punto de ser los abogados de Dios y del diablo al mismo tiempo, en lo que constituye una nueva figura de lo ambiguo y farmacológico<sup>682</sup>. De lo que Nietzsche dice se trasluce que la grandísima mayoría sucumbiría a esta idea y su mundo se vería sacudido en sus cimientos (más allá del peso de la idea, está la cuestión de que rompe con la tradicional concepción del tiempo lineal, con un origen y un destino final, muy a menudo en contacto con alguna realidad extramundana a la que se hipoteca todo el espacio intermedio), entrando de pleno en el terreno de la incertidumbre, sin que haya ningún asidero al que agarrarse, puesto que se habrían venido abajo muchos fundamentos sobre los que se sostenía la seguridad. Tan sólo unos pocos, los más audaces y aventureros, los dispuestos a experimentar, serían capaces de otorgar su consentimiento al eterno retorno y acogerlo como es debido. Nietzsche no nos dice nada todavía, pero se intuye que estos pioneros enlazan con la figura del *Freigeist* y del filósofo preplatónico, que representan la introducción de las nuevas ideas, la asunción de peligros para la sociedad en la que habitan, algo que los convierte en una amenaza a las seguridades alcanzadas, por lo que son al mismo tiempo agentes de enfermedad y también de salud (en la medida en que dichas sociedades sepan integrar la incerteza que generan). Además, se menciona la soledad como el lugar en el que se pone sobre la mesa el eterno retorno y nos lleva a pensar en el aislamiento propio de este tipo de personajes, así como que se trata de un ingrediente esencial para la asunción del eterno retorno.

En cualquier caso, observamos de nuevo que en última instancia, que el eterno retorno sea una carga que nos sepulte o que por el contrario podamos acarrear su peso, es una cuestión de la actitud que se tome ante ello, siendo en el fondo para todos posible la adopción de la idea del eterno retorno y la afirmación del *amor fati*. Tan sólo hace falta haberse desprendido de algunas otras pesadas cargas (en definitiva, somos bestias de carga, tan sólo hemos de escoger la carga que más nos conviene<sup>683</sup>). Esto es lo que hizo el propio Nietzsche y que ya pregonó con la figura del *Freigeist*, por lo que al final resulta que se puede salir más ligero del trance, que es precisamente el resultado que se insinúa. También podemos pensar que es una cuestión muy individual (solitaria), porque supone una llamada personal al núcleo más íntimo de la voluntad, algo que si bien no

682 *Que el sentido de tu vida sea justificar la existencia – para lo que deberás ser no sólo el abogado del diablo, sino incluso el defensor de Dios ante el diablo.*

FP III 4[199] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

683 21. *Hermanos y hermanas mías, ¡no me seáis tan delicados! ¡Todos y todas somos bonitos burros de carga y no temblorosos capullos de rosa a los que una gota de rocío les parece demasiado!*

FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

todos podrán superar, sí que cabe pensar en alguien que pueda hacerlo. La mención a la soledad sin duda apunta en esta dirección. De este modo, se observa un cambio respecto al enfoque que se le da a la cuestión que nos ocupa. Si hasta ahora las protecciones frente a la infirmez tenían una dimensión más social y grupal (tal es el caso de la moral, los mitos, el lenguaje o la cultura en general como fuerzas terapéuticas), a partir de ahora todo el peso recae sobre lo individual, ya sea cada uno de nosotros (aunque Nietzsche plantee en ocasiones sus reparos acerca de la idea de sujeto, sí que hay una apelación directa a cada uno de nosotros), o bien sobre el instante (puesto que una de las consecuencias es que el peso gravita de forma continua sobre todos y cada uno de los instantes, que nos llaman a ser afirmados). Con la inseguridad y la amenaza ocurre algo parecido, puesto que de un marco inseguro, de una existencia que tiene como rasgo principal la indeterminación, se pasa a poner el acento en cómo cada uno afronte lo amenazante, de una situación general de falta absoluta de firmeza a una en la que el foco está puesto en la reacción ante los hechos. Ciertamente estos hechos externos mantienen un carácter ambiguo y amenazante, pero su grado de amenaza varía según como nos los tomemos, por lo que el hecho diferencial viene marcado por la actitud. De alguna manera estos rasgos ya estaban presentes desde el principio del pensamiento nietzscheano, pero no de una forma tan marcada como los vamos a ver a partir de ahora.

Por otro lado, está la cuestión de la procedencia de esta importante idea dentro del pensamiento nietzscheano (para Heidegger, la más importante, aunque por su carácter hubiera sido dada de lado por la mayoría de estudiosos de su obra hasta entonces<sup>684</sup>). No es un asunto baladí, ya que nos ha de orientar sobre la naturaleza de la idea, y el propio Nietzsche la subraya al mencionarla en algunas de las referencias que hace al eterno retorno a lo largo de su obra. La idea la sugiere un demonio, es decir, si nos atenemos a la cosmovisión cristiana (aunque también se puede considerar la posibilidad de que se trate de un demon al estilo socrático), alguien venido de las profundidades de la tierra, de los abismos más profundos. Más allá de que venga de la mano de una tradicional figura del mal (lo que la convierte en la antítesis de una revelación divina) y todo lo que ello puede implicar en el contexto nietzscheano de cuestionar la moral y los valores, nos interesa el hecho de que los infiernos sean la entraña misma de la tierra. Aunque el demonio sea una figura sobrenatural en última instancia relacionada con la divinidad, y el infierno pueda ser una alegoría del sufrimiento del alma, la imagen de la caverna y la profundidad de la tierra es lo que aquí pesa más. El eterno retorno proviene del núcleo de la tierra, y en su gravedad nos ha de mantener pegados al suelo, impidiendo que alcemos el vuelo a regiones supraterrenales. En resumidas cuentas, la imagen de la tierra enlaza con el afán nietzscheano de huir de todo lo metafísico, que ya hemos comentado con anterioridad y que se mantiene en el desarrollo de lo que él consideró su misión filosófica. De hecho, podemos considerar la doctrina que pretendió elaborar como un intento de explicación global del mundo a partir de instancias inmanentes, sin tener que acudir a ninguna realidad más allá de él<sup>685</sup>. Es más, tal y como señala Christian Niemeyer en la entrada dedicada en su diccionario de términos nietzscheanos al eterno retorno, éste supone «una alternativa a la donación

684 En las lecciones sobre el eterno retorno, es calificada de «posición metafísica fundamental de Nietzsche» (HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche*. pág. 209)

685 La interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche va en esta dirección, al considerarlo como la culminación de la metafísica, entendida esta como la «verdad del ente en cuanto tal en su totalidad» (HEIDEGGER, MARTIN, *op. cit.*, pág. 725), siendo característica de ella el abandono del Ser. En Nietzsche este abandono es completo, ya que su doctrina en general, y la del eterno retorno en particular, son totalmente ajenas al Ser, que no se deja entrever por ningún resquicio. Sin entrar en los pormenores del pensamiento heideggeriano (en los cuales el Ser no es un ente supremo, como sí es la divinidad), para él Nietzsche supone el predominio absoluto del ente, lo cual implica la máxima ocultación del Ser.

supratemporal de sentido basada en un orden de las cosas carente de un Dios»<sup>686</sup>, con lo que la explicación queda también introducida en el tiempo, frente a las explicaciones basadas en divinidades que además de ajenas al mundo de las cosas, son también ajenos al tiempo.

Pero también podemos interpretar la figura demoníaca de forma más ortodoxa, en la medida en que es tentador y busca hacer sucumbir a las almas débiles y llevárselas a sus profundidades. Porque aunque Nietzsche quiera mantener los pies sobre la tierra y no alejarse de lo terrenal para caer en ideas engañosas, su deseo es de elevación y de ascensión a las más altas cumbres (toda la imaginería montañosa que va a proliferar en sus obras a partir de este momento es muy significativa), por lo que en el fondo los abismos de los que procede el demonio no son su hábitat, sino las cimas. Pero, en una nueva figura farmacológica, las grandes alturas implican también grandes abismos, en sentido estricto, en ellos hincan sus raíces y de ellos emergen<sup>687</sup>. No hay montañas sin valles, y quien asciende corre el riesgo de despeñarse (con una caída tanto más pronunciada cuanto más alto se haya llegado). Y el eterno retorno es el peligroso desfiladero por el que el demonio tentador nos hace atravesar, en el que lo más fácil es caer y acompañarlo a las profundidades, pero que si logramos salvarlo, habremos alcanzado las más altas cotas y nuevas regiones en las que ya no volveremos a ser los mismos. El demonio, pues, nos somete a una prueba que sabe de antemano que no lograremos superar, nos desequilibra, quiere hacernos caer. Tan sólo los más equilibrados, aquellos que se mantengan a salvo, los más sanos, podrán decir que han superado el reto. En los fragmentos póstumos, se refiere al eterno retorno como «el nuevo centro de gravedad»<sup>688</sup>, aludiendo a que con él todo adquirirá un nuevo peso, y lo hasta ahora pesado se aligerará, y viceversa. Con una nueva gravedad, de manera obvia, también la forma de moverse y de sostenerse cambiarían, pero al mismo tiempo permitirá una nueva seguridad y también nuevos riesgos<sup>689</sup>.

El eterno retorno tiene, pues, un carácter de prueba a la que hay que someterse para demostrar el grado de salud que se posee. Como hemos visto, ésta se manifiesta en la cantidad de enfermedad que es capaz de soportar sin quebrarse. Nietzsche había señalado hasta el momento cómo se había manifestado, con mayor o menor acierto frente a una realidad esencialmente incierta y ambigua, la voluntad de mantenerse a salvo, la necesidad de construir una zona de tranquilidad (nótese la, digamos, metacontradicción: la inestabilidad y la ambigüedad son tales, que en su maremágnum se autocontradicen permitiendo seres que construyen una estabilidad que podríamos calificar de inestable). Bajo este prisma, la moral, la religión, la metafísica, o la filosofía (aunque ésta de un modo muy peculiar), habían sido presentadas como estructuras de orden frente al caos, como formas de ordenarlo y someterlo. Las distintas civilizaciones suponen intentos de organizar un espacio de tranquilidad, algo que unas lograron en mayor medida que otras. La gran mayoría lo ha hecho a base de dar la espalda a lo desagradable (en general, todo aquello que se escapa del orden, de lo esperable y del sentido establecido, puesto que dentro del orden es posible hallar efectos desagradables,

686 NIEMEYER, CHRISTIAN. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (pág. 188).

687 *A la altura le corresponde la profundidad, una crece con la otra.*

HEIDEGGER, MARTIN. *Op. Cit.*, pág. 238.

688 FP II 2, 11[141] (primavera, otoño de 1881)

689 Así lo cree Heidegger (*Nietzsche*, pág. 222): «Un grave peso impide tambalearse, proporciona quietud y solidez, concentra sobre sí todas las fuerzas, las reúne y les da determinación. Un grave peso atrae al mismo tiempo hacia abajo, y es por lo tanto la continua presión de mantenerse en alto, aunque también el peligro de deslizarse hacia abajo y quedarse allí. Un grave peso es, pues, un obstáculo que exige continuamente que se lo enfrente y lo supere. Un grave peso no crea, sin embargo, nuevas fuerzas, aunque altera la dirección de su movimiento y crea así nuevas leyes de movimiento a las fuerzas disponibles.»

pero que juegan un papel dentro del todo del sentido), a todo lo que supone una amenaza a la estabilidad, aferrándose de forma ciega a todas las ficciones que se han ido creando con tal fin<sup>690</sup>. Tan sólo los griegos de la época trágica alcanzaron el ideal de contemplar el abismo y no caer en él, de mirar a los ojos al horror de la realidad y aún así mantenerse firmes y a salvo del pavor de la aniquilación. Por eso son un paradigma y un ideal a seguir, y el afán de Nietzsche fue el de reeditar aquella época (y no a la Grecia clásica, como quisieron los alemanes a partir del siglo XVIII), aunque cabe preguntarse en qué medida es ello posible, una vez que ya se ha producido la decadencia y se ha pasado por todo un proceso intermedio que nos distancia de esa época ideal. De ahí su estudio de la tragedia y las condiciones de su surgimiento y decadencia en *El nacimiento de la tragedia*. Allí puso sobre la mesa el trasfondo del mundo, a partir del cual los griegos supieron elevarse y no sucumbir gracias a su arte trágico. Pero la caída de la tragedia trajo consigo la huida a regiones metafísicas y la explicación del mundo a partir de instancias ajenas a él, e incluso él participó de este espíritu al explicar la tragedia, imbuido como estaba de schopenhauerismo. Por ello, se decidió a explorar la existencia sin salirse de ella, según sus propios mecanismos y dinámicas. De este modo llegó hasta la idea del eterno retorno, una idea decisiva, además de por el impacto y el importante papel que desempeña dentro de la filosofía de Nietzsche, por el hecho de suponer una prueba a la que someterse. Es un desafío, el espejo ante el que nos vemos colocados y que nos devuelve una imagen difícil de ver, desagradable, horrenda, que casi con seguridad nos hará estremecer y buscar refugio, pero ante la que cabe la posibilidad de mantener la mirada. En este caso, nos habremos transformado, pero a un alto precio, ya que el sufrimiento será en cualquier caso inevitable. El eterno retorno es un pensamiento trágico, que devuelve la tragedia al primer plano y nos pone en una tesitura heroica. Ahora sí que puede volver la tragedia con toda su plenitud.

---

690 Considera Nietzsche que es más importante este ordenar que la lucha contra el sufrimiento, puesto que si tal fuera el caso, bastaría con una animalización que nos fuera privando de la capacidad de sufrir:

*[...] Pero lo seguro es que si el volverse-más-felices y privados-de-sufrimiento fuese el fin que nos habíamos fijado, una animalización lenta sería algo razonable; de la cual formaría parte, en todo caso, el abandono de los juicios morales. Si el hombre, por tanto, no sólo quiere vivir, y no quiere vivir más feliz: ¿qué es entonces lo que quiere? La moral dice en este punto: se debe actuar de esta o de aquella manera – ¿por qué «se debe»? La moral tiene por tanto que saberlo; ese porqué, esa meta que no es ni la vida sin más ni el volverse-más-felices. – ¡Pero ella no lo sabe! ¡se contradice! ELLA ORDENA, pero es incapaz de justificarse. – ¡El dar órdenes es en todo ello lo esencial!*

FP III 7[73] (primavera-verano de 1883)

### 3.-Zaratustra.

*Incipit tragoedia.* Comienza la tragedia. Así empieza el aforismo 342 de *La gaya ciencia*, con el que concluye el libro cuarto. No es casual que justo a continuación de la presentación del eterno retorno de lo mismo venga este fragmento en el que se habla de una tragedia que comienza. Es el momento en que hay que anunciar al mundo una nueva idea fundamental, una idea desagradable y trágica, en primer lugar porque va a hacer tambalear el mundo y los valores establecidos durante milenios, y en segundo porque no es una buena nueva que nos vaya a llenar de bienaventuranzas. No nos promete el paraíso, sino un duro trago en cuya experiencia se va a producir la transformación.

El eterno retorno ya ha sido anunciado justo en el aforismo anterior, pero en unos términos dubitativos e hipotéticos, bajo la forma de un interrogante, apelando al lector, que sería más bien quien debería dar una respuesta. Ahora, con el anuncio de una tragedia que da comienzo, parece que quiere entrar en la comunicación de la idea del eterno retorno y sus implicaciones de un modo más pleno, manifestando su intención de explicarlo, exponer la tragedia que representa y ponerla en marcha. Pero también cabe la posibilidad de que la tragedia de la que Nietzsche habla sea la de la comunicación misma de la idea del eterno retorno de lo mismo. Porque la sintió como tan importante y decisiva, que quiso darle un tratamiento especial. Una idea de tal calado no podía ser transmitida como las demás, requería nuevas formas de comunicación, incluso de un nuevo lenguaje, el cual pusiera sobre la mesa la ruptura que la doctrina representa. También parece que buscó apoyarse en la ciencia de su tiempo, puesto que consultó libros de física y en los fragmentos póstumos encontramos reflexiones en torno a la física y la cosmología fruto de estas lecturas. Por eso son abundantes los esquemas y los proyectos a partir de ahora, y se impone la sensación de un cierto titubeo, con anuncios grandilocuentes que no llegan a culminarse, porque en el camino Nietzsche encuentra nuevas vías por las que transitar. Ante ello, lo más fácil es hablar de fracaso a la hora de comunicar el eterno retorno, pero la incertidumbre y ambigüedad que se manifiesta en los intentos nietzscheanos de dar cuenta tal vez tenga mucho que ver con la realidad incierta, fluida y farmacológica en la que nos mete esta idea, resultando imposible una comunicación eficaz y completa.

Sea como fuere, tras una exposición hipotética y que se refiere más bien a los posibles efectos de una supuesta posibilidad de que todo vuelva, Nietzsche se zambulle en una doble tragedia: la del propio eterno retorno, y la de su comunicación al mundo. Para ello, como corresponde a toda tragedia, es necesario un héroe que cargue con la doble tarea de experimentar el eterno retorno y de anunciarlo a los demás. Pero como hemos visto, la idea fundamental devuelve el mundo cabe sí, por lo que con ella se pone fin a siglos de dominio de la metafísica sobre la humanidad. Y en la medida en que la metafísica ha tenido a la moral como uno de sus instrumentos principales, remendar una existencia esquizofrénica y descentrada (dividida artificialmente y volcada en el lado irreal de la partición hecha) implica transformar la moral y las valoraciones imperantes, Nietzsche escoge un personaje simbólico para suturar la división establecida por la metafísica. Este personaje, tal y como él mismo explica con posterioridad, es el mismo que estableció la tajante división entre Bien y Mal y la divinización de ambos polos, lo que implicaba a una lucha interna en el mundo y el ser humano, por la cual se intentó eliminar el lado del Mal en favor del Bien introduciendo una incertidumbre aún mayor en una vida ya de por sí incierta y compleja, aunque en el fondo lo que se buscaba era una mayor seguridad y salvación respecto a la inseguridad de la existencia (por la vía de la destilación de un principio a desterrar en todas las cosas, supuesto origen y causa de



todas las desgracias que nos impiden alcanzar la gloria y la felicidad). Este personaje fue el profeta persa Zaratustra, quien retorna de la mano de Nietzsche para restituir el mal hecho y devolver el Bien y el Mal al mundo<sup>691</sup>.

Además del hecho de elevar los principios morales (los cuales, como hemos visto, tienen más que ver con la convivencia dentro de las comunidades humanas y la evitación de conflictos que amenacen la seguridad que con principios rectores del universo) a las alturas metafísicas, y del interés nietzscheano en deshacer su obra, no debemos olvidar que Zaratustra fue un profeta fundador de una religión, el zoroastrismo, lo cual lo sitúa en un lugar muy especial para los objetivos de nuestro filósofo. Porque los fundadores de religiones dividen el tiempo en un antes y un después de su llegada, suponen un corte radical, anuncian nuevas doctrinas que cambian la humanidad y la faz de la tierra. Y Nietzsche sintió que ese era el destino del eterno retorno, por lo que poniéndolo en boca de aquel que había puesto la semilla del mundo en el que vivimos, se cerraba el círculo y se situaba al ser humano en una nueva era, en la que incluso ya no cabe hablar de ser humano, ya que la transformación que el eterno retorno de lo mismo opera es tan profunda, que no sólo parte en dos la historia como una medida meramente temporal, sino que es el vehículo por el que la humanidad se va a ver superada por otra configuración distinta (la superhumanidad). Por extensión, podemos entender a Zaratustra como un remedo de todos los profetas y fundadores de religiones, constituyendo su prédica el cierre de su camino, la imposibilidad de que puedan surgir nuevos personajes de este tipo. Y en concreto, dado que Nietzsche vivió la tradición cristiana con una mayor intensidad, si cabe, que sus contemporáneos (no olvidemos que su padre y numerosos antepasados fueron pastores protestantes, y que él mismo, en su primera juventud, estuvo a punto de llegar a serlo), en el personaje de Zaratustra se pueden rastrear muchas imágenes y discursos evangélicos, si bien de forma paródica o invirtiendo términos, llevando así el mensaje en una dirección muy distinta a la de los evangelios.

Así pues, todo encajaba a la perfección: una idea trascendental que devolvía la tragedia al mundo, lo cual exigía un mensajero que la transmitiera. Para ello, tenía Nietzsche a la mano al personaje ideal, uno de los principales iniciadores de la senda metafísica que se proponía subvertir, la cual en las últimas centurias europeas había tomado la forma del cristianismo, que por lo tanto también estaba en su punto de mira. De este modo, dotó al personaje Zaratustra de reminiscencias de Jesucristo, y lo convirtió en el portavoz del eterno retorno. Pero, ¿por qué no lo hizo el propio Nietzsche escribiendo un ensayo al uso en el que exponer y explicar su idea? En primer lugar debido a que él mismo tuvo sus dudas al respecto del eterno retorno: al igual que le ocurre a Zaratustra, albergó la idea y sentía que su misión era comunicarla, buscar a aquellos que la pudieran hacer suya y no sucumbir a ella, es decir, los hombres más saludables, lo cual los sitúa todavía en este lado de la división de la historia, o a lo sumo, en la línea divisoria. Y en segundo, porque la doctrina del eterno retorno desborda la racionalidad exigida en un ensayo. Es algo que apela a la vida misma, a la entraña. Es más, emana de la vida misma como fórmula para la superación (con lo que la vida quedaría reducida al mecanismo de la superación y el juego de fuerzas, como

---

691 *No se me ha preguntado, pero debería haberseme preguntado, qué significa precisamente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre Zaratustra: pues lo que constituye la enorme singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario. Zaratustra ha sido el primero en ver en la lucha entre el bien y el mal la verdadera rueda del curso de las cosas, –la traducción de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya.[...] Zaratustra creó este error funesto, la moral: por lo tanto, también debe ser el primero en reconocerlo.*  
EH Schicksal, §3 (OC IV, pág. 854)

veremos más adelante)<sup>692</sup>. No es una cuestión de razón que se pueda exponer y desarrollar para acabar convenciendo con argumentos a la audiencia, sino que ha de ser interiorizada y vivida<sup>693</sup>. La comprensión que exige no es de carácter racional, sino vital, orgánica, ha de ser sentida, como corresponde a su carácter de carga<sup>694</sup>. Por mucho que se entienda, si no se siente ese peso que gravita sobre nosotros en su formulación, nuestra vida no se verá sacudida y tomaremos el eterno retorno a la ligera, como veremos que le ocurre a los animales de Zaratustra en el desarrollo de su historia. Pero además, Nietzsche sintió que era tan especial el eterno retorno, que creyó necesario un lenguaje nuevo para contarlo, que no estuviera viciado por toda la carga que siglos y siglos de endurecimiento y fijación, así como de matices metafísicos ya inevitables<sup>695</sup>. Un lenguaje adecuado a esta idea, que nos haga sentir la revelación que Nietzsche cuenta que sintió, con la cual quiso transmitir la importancia y trascendencia de su doctrina. Un lenguaje, en definitiva, que está más cerca de lo religioso, pleno de parábolas y alegorías, que del discurso racional al uso en los tratados filosóficos. En este sentido, la figura de un profeta religioso y sus prédicas y andanzas es muy adecuada para la misión que Nietzsche tenía en mente. Y además del personaje en sí, tenía el modelo de los evangelios, por lo que podemos decir que la obra que escribió para exponer la doctrina del eterno retorno es una especie evangelio<sup>696</sup> (más bien dis-evangelio, según la terminología que usa Sloterdijk, dada la intencionalidad de invertir los términos en que la religión se había movido y así deshacer los errores a que nos había inducido) con Zaratustra de protagonista.

Dada la naturaleza desestabilizadora de la idea que nos quiere transmitir, ella misma es inestable, por lo que no se ajusta a un lenguaje cuya característica, como hemos visto, es la excesiva rigidez que aporta a los fenómenos que en sí son fluidos y variables. De este modo, tanto lo que el propio Nietzsche comunicó de forma directa acerca del eterno retorno de lo mismo, como lo que nos dijo por boca de Zaratustra, tiene a menudo un carácter dubitativo, titubeante y poco claro. Además, aunque es una idea muy importante, no ocupa un gran volumen en la producción nietzscheana si la comparamos con otras. Por ello, puede parecer que ocupa un segundo plano, o que parezca que fue desechada en favor de otras ideas como la voluntad de poder, que en realidad están íntimamente relacionadas con ella. Todo esto provoca una incomodidad

692 *La vida misma creó el pensamiento éste más difícil para la vida ¡quiere superar su mayor obstáculo!*

FP III15[46]

693 Sánchez Meca (*Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, pág. 295) hace referencia a este carácter vivencial e íntimo del eterno retorno, que es algo más que «una fórmula o un enunciado dirigido al entendimiento, sino la expresión de un reto y una tarea para la voluntad».

694 Tal y como lo describe Heidegger:

*Un proyecto así abre el ente de manera tal que por su intermedio todas las cosas cambian su semblante y su peso. Pensar verdaderamente un pensamiento esencial de este tipo quiere decir: penetrar en la nueva claridad que ese pensamiento abre, ver a su luz todas las cosas y encontrarse dispuesto con plena voluntad a todas las decisiones que encierra. Estamos acostumbrados a considerar que esos pensamientos son «meros» pensamientos, algo irreal e inefectivo. Pero, en verdad, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es una conmoción de todo el ser.*

HEIDEGGER, MARTIN. *El eterno retorno de lo mismo* (en *Nietzsche*, pág. 216).

695 Al respecto de esta relación entre lenguaje y metafísica, en *El crepúsculo de los ídolos* escribirá: [...]*Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...*

GD Vernunft §5 (OC IV, pág. 633).

696 En un discurso pronunciado con ocasión del centenario de la muerte de Nietzsche en el año 2000 (publicado bajo el título *Nietzsche apóstol*), Peter Sloterdijk defendió la idea de que *Así habló Zaratustra* constituye un intento de elaborar un quinto evangelio, algo que en numerosas ocasiones se había intentado hacer, sobre todo a partir de la Ilustración (un evangelio despojado de elementos de controversia, más “racional” y “científico”, acorde a los valores de la época).

con la idea del eterno retorno que parece que el propio Nietzsche sintió (algo comprensible si atendemos a cómo nos la cuenta Zarathustra, como un trago para nada fácil de pasar), algo que le llevó a adoptar la forma evangélica para su obra sobre el eterno retorno, así como a buscar un portavoz para darla a conocer.

Con el eterno retorno de lo mismo, la intención de comunicarlo, y una vez hallada la forma de transmitirla, Nietzsche elaboró *Así habló Zarathustra*, cuyas cuatro partes fueron redactadas en distintos momentos entre 1883 y 1885, pero todas bajo un denominador común: un estado de febril creatividad y de salud excelente, lo que le permitió escribirlas en espacios de tiempo muy breves (de unos diez días cada una de las partes). De alguna manera, Nietzsche estuvo poseído por el propio Zarathustra y su idea central en la escritura de sus prédicas, se sintió transportado y fuera de sí, tal y como relata de forma muy gráfica y elevada en *Ecce Homo*<sup>697</sup>, lo cual nos ha de poner sobre la pista de la importancia que otorgó al estado en que se desarrolló la redacción de *Así habló Zarathustra*.

Antes de entrar en los pormenores del mensaje de Zarathustra respecto a la salud y la enfermedad, todavía hemos de comentar alguna cosa más desde el punto de vista externo a él. En primer lugar está el papel de Zarathustra. Como venimos comentando, es el encargado de predicar el eterno retorno, es su portavoz. Hemos usado el término profeta, por las resonancias religiosas que tiene y por el estilo del que Nietzsche le dota, pero en sentido estricto, tal y como señala Heidegger en *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* es más bien el portavoz del eterno retorno. Un profeta es alguien que hace profecías, y a nuestra mente acuden los profetas del Antiguo Testamento que anunciaban la llegada del Mesías. Pero Zarathustra no anuncia, sino que enuncia el eterno retorno. Con él se pone sobre la mesa, se realiza efectivamente. Si hemos dicho, y lo precisaremos más adelante, que el eterno retorno de lo mismo es una prueba, Zarathustra es el que pone a prueba, pero no la muestra del resultado de su superación, ya que precisamente en sus viajes busca al superhombre, lo cual demuestra que él mismo no lo es. Es, en el movedizo terreno en que nos movemos, la enfermedad, el médico y el remedio al mismo tiempo, es puro *pharmakon*. Es cierto que se puede considerar que predice la llegada del superhombre, pero esto no es un suceso en un futuro indeterminado, sino que es más bien una consecuencia directa de aquello que está implícito en esta idea. Y ello porque él tan sólo es el portavoz, es decir, «aquel que

---

697 *¿Tiene alguien, a fines del siglo diecinueve, una noción clara de lo que los poetas de épocas más vigorosas llamaban inspiración? En caso de no ser así, lo explicaré. – Por mínimo que sea el vestigio de superstición que uno albergue, apenas será capaz de rechazar de hecho la idea de no ser más que una mera encarnación, un mero portavoz, un mero medium de fuerzas poderosísimas. El concepto de revelación, en el sentido de que, de repente, con seguridad y precisión indecibles, se hace visible algo, se hace audible algo que lo conmueve y trastorna a uno en lo más profundo, describe simplemente la realidad de los hechos. Se oye, no se busca; se toma, no se pregunta quién es el que da; un pensamiento brota fulgurante como un rayo, con necesidad, sin titubeos en cuanto a su forma –nunca he tenido que tomar una decisión. Un arrebató, cuya tremenda tensión se desahoga a veces en un torrente de lágrimas, en el que tan pronto se precipita el paso, sin querer, se ralentiza; un completo estar-fuera-de-sí, con la más nítida consciencia de una infinidad de delicados temblores y estremecimientos que llegan hasta los dedos de los pies; [...] Todo ello ocurre de forma absolutamente involuntaria, como llevados en un torbellino de sentimiento de libertad, de absolutez, de poder, de divinidad... [...]. Esta es mi experiencia de la inspiración; no me cabe duda de que hay que remontarse milenios atrás para hallar a alguien que pueda decirme «es también la mía».--*

EH Zarathustra §3 (OC IV, pág. 836)

explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla»<sup>698</sup>. De este modo, queda claro que en el título se mencione el hablar de Zaratustra, que es un hablar del eterno retorno.

Por otra parte, está el subtítulo que Nietzsche escogió para *Así habló Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*, que hace alusión al carácter especial de la prueba a la que nos quiere someter. Porque, en tanto que libro que se publica, está ahí para quien lo quiera leer, al alcance de cualquiera. Pero de forma más profunda, tal y como Heidegger plantea, hay en él una llamada para todos los seres humanos, un discurso que todos debemos atender<sup>699</sup>. Es por tanto un libro para todos. La cuestión clave está en el «para nadie», porque no parece que Nietzsche albergue la esperanza de que haya alguien capaz de comprender el eterno retorno, de cargar con su peso y sobrellevarlo. Ya se ha dicho que la naturaleza de esta doctrina, que desborda lo puramente racional, llevó a Nietzsche a plantear una nueva forma de exposición para darla a conocer, lo cual hace que, desde un mundo dominado por la fe racional, en el que el optimismo socrático que en fases anteriores había denunciado, la tragedia de Zaratustra y el eterno retorno sea difícil de ser entendida. Y aunque pudiera serlo, dicha comprensión, en toda su plenitud, estaría al alcance de una minoría muy reducida, lo que sumado a lo anterior, hace que se pueda hablar de que nadie va a poder albergar las enseñanzas de Zaratustra en su seno y se van a contentar con comentar y replicar las aventuras del portavoz del eterno retorno, que van a «emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el pensar que está aquí buscando su palabra»<sup>700</sup>. Tal vez podría decirse que es «para unos pocos», para aquellos que sí lograran aceptar el eterno retorno y gracias a él alzaran el vuelo, pero no parece que estos estén cerca, ni ahora ni en los tiempos de Nietzsche, por lo que sólo nos queda la opción de formar parte del todos al que se dirige el libro, y hacer de él, como veremos que hacen los animales de Zaratustra, una cantilena de organillo, unirnos al coro de comentaristas que juegan con las enseñanzas de Zaratustra, que repiten su canción sin comprender su alcance.

Es hora de atender a Zaratustra, portavoz del eterno retorno y abogado defensor de la vida que es enfermedad, médico y remedio (y por tanto, salud), a la vez.

---

698 Si leemos con atención el título de esta obra, nos percataremos de una seña: Así hablaba Zaratustra. Zaratustra habla. Es un hablante. ¿De qué tipo? ¿Un orador de masas o incluso tal vez un predicador? No. El que habla, Zaratustra, es un "portavoz" (Fürsprecher: el que habla delante). En este nombre nos encontramos con una palabra muy antigua de la lengua alemana, y además de múltiples significados. "Für" significa Propiamente "vor" (delante), "Fürtuch" es el nombre aún hoy usual en el alemán para el delantal. El "portavoz" (Fürsprech) habla delante y lleva la voz cantante (lleva la palabra). Pero "für" significa además: en favor de y como justificación. El portavoz (Fürsprecher) es finalmente aquel que explica y aclara aquello de lo que y para lo que habla.

HEIDEGGER, MARTIN. ¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? (Conferencias y artículos, pág. 75)

699 "Para todos", es decir, sin duda no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera. "Para todos" quiere decir: para todo hombre en tanto que hombre, para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado.

Ídem.

700 Ídem.

#### 4.-Los primeros pasos de Zaratustra.

Al final de *La gaya ciencia* (antes del añadido de un quinto libro) se iniciaba la tragedia con un pasaje idéntico al que da inicio *Así habló Zaratustra*, cuyo tema central es el eterno retorno de lo mismo<sup>701</sup>. Sin embargo, nos encontramos con que tan sólo se habla de él de forma más o menos directa en unas pocas ocasiones y dedica más espacio al superhombre o a la muerte de Dios. No nos ha de sorprender, ya que en la medida en que es una idea más vivida que simplemente pensada<sup>702</sup>, es algo difícil de expresar, por lo que Zaratustra (y Nietzsche más allá de esta obra) va a encontrarse con muchas dudas y no lo va a decir nunca a las claras<sup>703</sup>. Es más, como en los viejos mitos, es algo que se encuentra en el viaje mismo y no tanto en el destino en el que se han puesto las esperanzas, de ahí la forma narrativa que Nietzsche escoge, la de alguien que va predicando sin un rumbo determinado y con una vaga idea de lo que quiere. Finalmente, ni el superhombre, ni el nihilismo, ni la muerte de Dios, sobre los que se habla con mayor claridad y evidencia, son ajenos a la doctrina central del libro, sino más bien desarrollos y antecedentes importantes dentro de la visión (aunque cabría más hablar de vivencia) del mundo que Nietzsche desarrolla en esta época.

Desde las cuestiones que nos ocupan, lo que nos interesa es el papel de reto que el eterno retorno desempeña, independientemente de si es o no una teoría sobre el tiempo o si es una teoría acerca del carácter general del mundo. Creemos que en la filosofía nietzscheana, que huye de cualquier Verdad y que en este momento en el que nos encontramos empieza a vislumbrar la idea del perspectivismo, no es posible hablar de una descripción de la esencia del mundo, y aunque es evidente que la doctrina del eterno retorno tiene esa vocación, lo importante no es que sea cierta o no (nuevamente, la certeza en Nietzsche es algo irrelevante), sino que, siguiendo el criterio nietzscheano de creencia (el tener por cierto), se tenga al eterno retorno como cierto y se obre en consecuencia<sup>704</sup>. Además de la doctrina en sí como prueba, que es enfermedad y cura al mismo tiempo, hay toda una serie de consecuencias que se derivan de su ascensión, así como una situación de partida en la que se hace necesaria la llegada del medicinal Zaratustra con su ambigua y peligrosa medicina que hará que afloren las vetas saludables que aún puedan quedar en la sociedad.

Zaratustra se presenta como alguien que a los treinta años se fue a vivir solo a las montañas, y diez años después siente que debe regresar con los hombres para ofrecerles los tesoros de sabiduría que ha ido recopilando en su vida de ermitaño. A este retorno lo llama su “descenso”<sup>705</sup>, lo cual resulta llamativo, ya que *a priori* parece que la donación y desprendimiento que se anuncia es un acto de plenitud que debería asociarse más bien a una elevación de su figura y no a una caída. Esta idea de ocaso se ve reforzada con la imagen del descenso desde las alturas, que se intuye que no son sólo

701 Heidegger considera que «tomada en su conjunto, constituye la *segunda* comunicación de la doctrina del eterno retorno» (Nietzsche, pág. 231), tras el aforismo 341 de *La gaya ciencia*.

702 Tal y como sugiere Heidegger en el texto citado más arriba (ver nota 694).

703 Tal y como señala Diego Sánchez Meca en *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo* (pág. 295), Nietzsche nunca se refirió al eterno retorno como teoría (lo cual nos hace pensar en seguida en ciencia y en una descripción de la realidad), sino que lo denominó «doctrina», «profecía» o «anuncio», apuntando así a su vivencialidad, a este ser «experiencia».

704 En la época del Zaratustra empieza a aparecer en los fragmentos póstumos la expresión «tener-por-verdadero» (*Für-Wahr-halten*), que es como se refiere a la creencia. En el fondo, es más importante este tener-por-verdadero que lo que la verdad sea en sí, puesto que es en torno a ello a lo que constituimos nuestra existencia:

*En el lugar de las verdades fundamentales yo situó las verosimilitudes fundamentales – LÍNEAS DIRECTRICES* provisionalmente asumidas, según las cuales se vive y se piensa.

FP III 24[2] (invierno de 1883)

705 Z I Vorrede §1 (OC IV, pág. 71)

montañosas, sino también espirituales. La sorpresa que nos provoca se diluye si, como ya se ha insinuado, la sabiduría de Zaratustra necesita de la soledad, en la que encuentra su mejor hábitat y caldo de cultivo. Por eso, tener que abandonar su hogar en las cimas es sentido como un declinar. Como el sol, Zaratustra ha de descender a las regiones oscuras, para irradiar sobre ellas su luz y su calor, porque se siente rebosante y pleno de riquezas. También piensa que las gentes que dejó atrás pueden ser receptivas a su mensaje y acogerlo en su seno, e incluso puede encontrarse con algún igual, o por lo menos alguien que pueda llegar a serlo. En cualquier caso, lo que Zaratustra quiere no son discípulos, gentes que le sigan y le idolatren a ciegas, sino que busca gente que le acompañe y quiera llegar al mismo destino. Esto nos pone sobre la pista de que la sabiduría que posee Zaratustra no es algo ya alcanzado y definitivo (fijado, clausurado), sino que está en marcha, y lo que busca es individuos que estén en el mismo camino que él, o que quieran transitarlo con él. No es, pues un rebaño lo que quiere, ni él ser un pastor<sup>706</sup>, lo que evidencia que sus discursos son una forma de poner a prueba a sus interlocutores y así desentrañar quién es digno de acompañarle en su viaje. De este modo, se cumple con el subtítulo de la obra, ya que Zaratustra se dirige a todos, pero también a nadie, puesto que le resulta difícil encontrar a estos compañeros de viaje, y aunque a veces cree haber encontrado algunos, al final descubre que no son lo que esperaba de ellos.

Tenemos pues a un Zaratustra que quiere desafiar a la población y buscar de entre ella a quien pueda y quiera caminar con él. Los diez años que ha pasado en la soledad de las cimas montañosas nos hacen pensar en su reencuentro con la humanidad como la forma de representar a alguien que viene desde fuera de ella y se encuentra una situación ante la que reacciona, opina y pretende cambiar con sus prédicas. El primer encuentro que tiene en su descenso es sintomático. Se trata de un anciano que le reconoce como Zaratustra transformado en una figura infantil. Después del tiempo transcurrido, lo esperable sería que lo hubiera visto diez años más viejo, pero el rasgo que destaca el anciano es el de la iluminación (un despierto, un *Erwachter*), lo cual le hace ser de nuevo como un niño. La figura del niño es importante para Nietzsche y su doctrina, ya que encarna la inocencia y la ligereza, y además son los niños los que juegan en serio (es decir, sus juegos son reales, no son tomados como juego), siendo el juego una actividad también importante dentro del pensamiento nietzscheano. Este anciano se ha retirado a vivir en soledad al bosque e intenta convencer a Zaratustra de que no vaya a la ciudad a mezclarse con la gente, a la que se refiere en términos despectivos. Él es un santo, alguien que vive para alabar a Dios, y en este fervor, se ha alejado de los hombres. Al saber esto, Zaratustra se aparta de él, sorprendido porque «¡Este viejo santo aún en su bosque no ha oído nada de que *Dios ha muerto!*»<sup>707</sup>. El anciano representa a todos los que en su estar pendientes de lo divino y de los otros mundos, dan la espalda a lo que tienen delante y a sus congéneres. Incluso, dada la concepción que demuestra al hablar de los hombres, cabe la posibilidad de que la soledad y la divinidad sean un refugio seguro ante el mal que percibe en la compañía humana, con lo cual se estaría poniendo sobre la mesa la cuestión de la fragilidad y debilidad que se pone de manifiesto en el creyente, que se acoge a las faldas de la divinidad para protegerse de aquello que le desagrada, dándole la espalda y alimentando

706 «Una luz ha amanecido para mí: necesito compañeros, y vivos – no compañeros muertos y cadáveres que llevar conmigo allá donde yo quiera ir.

Más bien compañeros vivos necesito, que me sigan porque se quieran seguir a sí mismos – e ir allá donde yo quiera ir.

Una luz ha amanecido para mí: ¡que Zaratustra no hable al pueblo, sino a compañeros!  
¡Zaratustra no debe convertirse en el pastor y el perro de un rebaño!»

Z I Vorrede §9 (OC IV, pág. 80)

707 Z I Vorrede §2 (OC IV, pág. 72)

la ficción de que cortando los lazos se está a salvo de su influencia. Sin embargo, la divinidad ha muerto, está ausente, y ya no tiene sentido acogerse a su protección.

Pero Zaratustra quiere zambullirse entre las gentes, hablarles, desafiarles y anunciarles el superhombre. En su primer discurso en la ciudad, les anima a permanecer fieles a la tierra, en una nueva afirmación de la voluntad nietzscheana de huir de cualquier postulación de instancias ajenas al mundo y a sus mecanismos, las cuales considera muy dañinas<sup>708</sup>. Sin embargo, Zaratustra postula su instancia que aún no ha llegado, la del superhombre, que coloca al ser humano en un punto intermedio, en un tránsito y no como un fin en sí mismo. Para ilustrarlo y para describir la situación del hombre, utiliza términos que nos han de resultar familiares, ya que habla del ser humano como «una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, –una cuerda sobre un abismo. Un peligroso ir más allá, un peligroso en camino, un peligroso mirar atrás, un peligroso escalofrío y un peligroso quedarse quieto»<sup>709</sup>. Abismo, peligro, camino... son términos a los que ya nos hemos referido, y que volverán a aparecer en adelante, con los cuales se pone de manifiesto la situación incierta y peligrosa, también ambigua (por lo que tiene de zona intermedia, referida a la vez a uno y a otro lado) de la existencia del ser humano. Y a continuación, Zaratustra inicia un discurso de las bienaventuranzas en el que glosa todo lo que busca en los hombres, lo que han de atesorar para poder ser compañeros suyos. De estos rasgos, nos interesan aquellos referidos a la estabilidad y a la firmeza, que no es lo que debe primar según Zaratustra, ya que quiere alguien que «no quiere conservarse a sí mismo»<sup>710</sup> y «que puede perecer en una pequeña vivencia»<sup>711</sup>. Aunque en una lectura rápida pueda parecer que busca lo infirme, la enfermedad, no lo busca por ella misma, sino en la medida que nos permite sobreponernos y superarla. De ahí esta voluntad de no querer conservarse, porque en la conservación hay quietud y la estabilidad es sólo aparente, puesto que tarde o temprano algo nos pondrá a prueba de uno u otro modo. Pero el cambio y la superación no han de venir de la mano del endurecimiento, sino que hay que seguir manteniéndose abierto a lo amenazante y ser sensible a ello, al borde del abismo, para poder seguir creciendo en la superación<sup>712</sup>. Sin duda, en este sentido hemos de entender el prefijo *über* en *Übermensch*, cuya traducción más habitual es superhombre, pero que también ha sido traducido por sobrehombre para subrayar mejor este aspecto de superación y de estar más allá de lo humano en su configuración actual, que prefiere la conservación y el fortalecimiento a base de insensibilizarse a las amenazas<sup>713</sup>.

708 *¡Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas ultraterrenas! Son envenenadores, lo sepan o no.*

*Despreciadores de la vida son, moribundos y envenenados ellos mismos, hombres de quienes la tierra está cansada: ¡ojalá la abandonen!*

*Hubo un tiempo en que el crimen contra Dios era el mayor crimen, pero Dios murió y con él murieron también esos criminales. ¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra y reverenciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!*

Z I Vorrede §3 (OC IV, pág. 73)

709 Z I Vorrede §4 (OC IV, pág. 74)

710 Z I Vorrede §4 (OC IV, pág. 75)

711 *Ídem.*

712 *Mi mayor virtud es la autosuperación. Pero es también de lo que tengo mayor necesidad – siempre estoy al borde del abismo.*

FP III 4[13] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

713 Superhombre, en cambio, nos hace pensar en una humanidad superior, con unas capacidades aumentadas, dejando oculto lo que nos parece más importante en el *Übermensch*, que es precisamente este dejar atrás y superar lo humano, demasiado humano. Sin embargo, dado que es la versión más común y ampliamente utilizada en nuestro idioma, una vez hecha esta precisión, seguiremos usando superhombre en adelante.

Tras la enumeración de lo que le agrada, Zaratustra pasa a hablar de lo que él denomina «lo más despreciable: *el último hombre*»<sup>714</sup>, que es la configuración humana empobrecida incapaz de dar a luz al superhombre. El último hombre es una amenaza que pende sobre nosotros, que se intuye, pero que aún no se ha cumplido del todo, por eso Zaratustra recuerda a las gentes que aún es posible fijarse una meta e intentar llegar a ella superándose. Para ello apela al caos necesario para «para poder dar a luz una estrella danzarina»<sup>715</sup>, que aunque intente negarlo y ocultarlo, aún posee el hombre y debe saber convivir con él y darle forma<sup>716</sup>. Se trata del caos de Hesíodo, de la apertura por la que brota todo lo creado, de la escisión primigenia que permite la existencia misma y en la que estamos. No se trata de un mero desorden de cosas ya hechas (tal y como se tiende a entenderlo de forma habitual), sino que el caos es la pura indiferenciación, en la medida en que el lugar de donde todo brota es previo, y allí todo es indiferente, nada es nada. Por eso, si a lo que Zaratustra cree que deben aspirar los humanos es a superar al hombre y dejarlo atrás en la dirección del superhombre, ha de mantener la brecha abierta para poder hacer que surja la posibilidad del superhombre. Cerrarla significaría, en cambio, vetar esta posibilidad, fijar la movilidad del flujo del surgimiento de la existencia, es decir, acabar con la incertidumbre y mantenerse fijo e inalterable, conservarse, sin que sea posible ir más allá de lo ya hecho. Por eso los últimos hombres presumen de haber «inventado la felicidad»<sup>717</sup> y de haber «abandonado las regiones donde era difícil vivir»<sup>718</sup>, huyen de las controversias, y los sobresaltos son tenues y en buena medida controlados. En resumen, en el mundo de los últimos hombres, «se honra la salud»<sup>719</sup>, pero no la salud trágica de la que venimos hablando que Nietzsche reivindica, sino una salud estática, fija, un mantenerse a salvo adquirido no por haber superado el peligro, sino por haberlo escamoteado aniquilando el caos que se es y que permite concebir novedades. La conservación es el resultado final buscado por este tipo de hombres, ovinos, incapaces de crear nada puesto que el conservarse no busca ir más allá, sino quedarse quieto<sup>720</sup>, algo que Zaratustra no concibe.

Este discurso, por medio del cual el profeta busca movilizar a su auditorio, provoca el efecto contrario, ya que le piden que les traiga a este último hombre y se quede con su superhombre, lo que entristece a Zaratustra y le hace comprender que la humanidad aún no está madura para su mensaje. Además, ocurre algo que hace que la muchedumbre desvíe la atención de él: un funambulista inicia su actuación sobre la cuerda, que se ve interrumpida por la aparición de un bufón que atraviesa la cuerda con mayor ligereza y al llegar hasta él salta por encima suyo y le hace caer, dispersando a la gente. Zaratustra, en cambio, se acerca a él y en lugar de reconfortarle en los últimos momentos de su vida, le dice que todo eso de lo que habla (alma, demonio, infierno...) no existe, pero que ha hecho del peligro su profesión, y que ha sucumbido a ello, lo cual le honra, y le promete enterrarlo con sus propias manos. La escena del funambulista es de un gran poder simbólico, puesto que reproduce la imagen ya comentada de la cuerda tendida entre dos orillas, que es como había descrito Zaratustra al ser humano. Además,

714 Z I Vorrede §5 (OC IV, pág. 76)

715 *Ídem.*

716 128. *Debéis preservar el caos en vosotros: es preciso que todos los que vengan tengan algún material del que formarse.*

FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

717 Z I Vorrede §5 (OC IV, pág. 76)

718 *Ídem.*

719 Z I Vorrede §5 (OC IV, pág. 77)

720 *Yo enseño: el rebaño trata de mantener un tipo y se defiende en ambas direcciones, tanto contra los que degeneran a partir de él (delincuentes, etc.) como contra los que sobresalen. La tendencia del rebaño está dirigida al estancamiento y la conservación, no hay nada creador en él.*

FP III 27[17] (verano-otoño de 1884)



está la cuestión del abismo, de la falta de suelo, del peligro que se corre, del que la mayoría huirían, pero que el funambulista abraza, con la cierta posibilidad (que aquí se actualiza) de sucumbir en el camino y no llegar al destino. En este caso, lo que le ha hecho caer es la aparición de un bufón que lo desequilibra, que es interpretado como un demonio, reproduciendo el universo moral del cristianismo. Aunque se haya especulado en torno a cómo interpretar este personaje bufonesco<sup>721</sup>, no podemos evitar relacionarlo con la jovialidad de la que hemos hablado al tratar *La gaya ciencia*, algo reforzado por la ligereza con que atraviesa la cuerda, que contrasta con la sensación de peligro y los equilibrios del funambulista. Por eso, y por el salto y la voltereta con que pasa por encima de él, y a pesar de que poco antes se ha hecho alusión a la humanidad como la cuerda, la imagen de alguien buscando el equilibrio sobre el abismo que se ve superado por otro que lo hace de forma mucho más solvente y convincente, con mucha menos gravedad, nos hace pensar en el esquema del hombre y el superhombre.

Zaratustra recoge el cadáver del funambulista (el hombre que ha asumido el riesgo de atravesar al otro lado y no se ha quedado, temeroso, en la orilla más segura) y lo lleva a las afueras de la ciudad para enterrarlo. El bufón lo ve y le anima a abandonar la ciudad y alejarse de las gentes, amenazándole con saltar también sobre él y hacerlo caer, poniéndolo a prueba, por lo que cabe la posibilidad de que el bufón no sea el superhombre (que sería más bien una meta a alcanzar, un destino que se perfila en el horizonte), sino la prueba que habría que superar para llegar a él.

Sea como fuere, una vez enterrado y de nuevo en la soledad del camino tras el fracaso de su discurso a la multitud, Zaratustra se reafirma en su voluntad de buscar compañeros de viaje, gente que esté a su altura y no a una muchedumbre indiferenciada a la que pastorear. Tampoco quiere enterrar a nadie más (es decir, no quiere tener contacto con lo ya muerto). En vista de la reacción que ha producido su prédica en la ciudad, sabe que él y sus compañeros «serán llamados aniquiladores y despreciadores del bien y del mal»<sup>722</sup> por parte de aquellos últimos hombres que a lo que aspiran es a que nada se mueva ya, que no ansían nada más que fijar y petrificarlo todo, en busca de la sustracción a un cambio y una movilidad permanentes que les inquietan y les hacen sentir en peligro constante. Sin embargo, Zaratustra y los suyos han de amar el peligro, no se han de arredrar ante él y han de seguir sendas arriesgadas si quieren seguir adelante<sup>723</sup>. Pero es obvio que va a ser difícil hallar a estos compañeros. De entrada, los únicos que le toleran la compañía y que él acoge son sus animales, un águila y una serpiente (a los que más adelante dedicaremos algunas líneas), cuyo encuentro culmina el prólogo de *Así habló Zaratustra*, su discurso preliminar.

En estos primeros compases de la obra Nietzsche nos ha puesto ante la llegada de Zaratustra con un mensaje que quiere proclamar a la humanidad, pero se encuentra con una humanidad que no le hace caso, que no acoge en su seno la buena nueva que se le anuncia. Esto es importante, ya que es debido a la situación a la que ha llegado que no es capaz de atender el mensaje del profeta y su anuncio del superhombre, que no es otra cosa que el destino del hombre, lo que ha de acabar con él. Dado el impulso de conservación que domina la vida que Zaratustra se encuentra, la posibilidad de una superación ha de ser vista como una amenaza, y en tanto que el ser humano lleva siglos intentando acabar con las amenazas a su existencia, dándoles de lado en muchísimas ocasiones y refugiándose en instancias que ocultan los peligros, eso es lo que le ocurre a Zaratustra: es ignorado, e incluso sirve de hazmereír. Por lo tanto, tenemos en el inicio

721 Así nos lo señala José Rafael Fernández Arias en su traducción para Valdemar, también publicada por Gredos en sus obras completas de Nietzsche.

722 Z I Vorrede §9 (OC IV, pág. 80)

723 *Por caminos peligrosos va Zaratustra*.

Z I Vorrede §10 (OC IV, pág. 81)

de *Así habló Zaratustra* la constatación de una situación decadente y frágil de la humanidad, que no quiere oír ni hablar del importante reto que el profeta pone ante ella. Buena parte de la obra se dedica a desglosar algunos rasgos que caracterizan a este ser humano débil que no es capaz de acoger la tarea de ser un paso intermedio hacia el superhombre, que le impiden superarse e ir más allá de sí. Se trata, pues, de una situación de extrema debilidad, de infirmez absoluta, que le lleva a refugiarse en figuras fijas, clausuradas en extremo, que ofrecen respuestas y seguridades, aunque, como nos mostrará Zaratustra, nos hacen más vulnerables y nos sitúan en un círculo vicioso de debilitamiento, búsqueda de asilo y decepción cada vez más profunda, en una huida de la realidad para asegurar una existencia que de todos modos es incierta e infirme. Ante ello, se hace necesario desencallar la situación, y esto es lo que Nietzsche pretende con su Zaratustra y el eterno retorno de lo mismo.

## 5.-Zaratustra contra la metafísica. Reivindicación del cuerpo.

Antes de entrar a fondo en el eterno retorno, nos interesa detallar las reflexiones y comentarios que Zaratustra hace respecto de la humanidad que se encuentra, en la medida en que se evidencian en él dinámicas debilitantes que ponen al ser humano más en la intemperie y el peligro, a pesar de que lo que se busque con ellas sea un aseguramiento. Se trata, pues, de un diagnóstico, de la puesta en evidencia de las enfermedades que asolan a la sociedad. Esta faceta, como hemos visto con anterioridad al referirnos a las *Consideraciones intempestivas* y el acercamiento genealógico a la moral y otros fenómenos, no es nueva en la obra de Nietzsche, que casi siempre tiene en el punto de mira a su época (y en buena medida, a todo el pasado que ha conducido a ella)<sup>724</sup>. Tan es así, que se puede afirmar que uno de los motores de su filosofar es precisamente el diagnóstico de la sociedad y la cultura para sacar a la luz sus males y ofrecerles una solución, labor que corresponde al médico, y que cumple con el cometido del filósofo como médico de la cultura<sup>725</sup>. Así pues, en nuestro intento de acercarnos a este diagnóstico, nos encontraremos de nuevo con algunos de los temas a los que ya hemos dedicado algunas líneas.

Tal es el caso de los ahora llamados trasmundanos (*Hinterweltern*<sup>726</sup>), que se corresponden con aquellos que movidos por el disgusto para con el mundo ponen sus miras en instancias que quedan fuera de él pero que les sirven de guía para sus movimientos. Con ello, viene a nuestra mente la religión (en concreto el cristianismo, que es el ámbito desde el que Nietzsche escribe), pero también se encuadra dentro de esta categoría cualquier filosofía o doctrina que denigre el mundo y aparte la mirada de él, de la metafísica, en resumidas cuentas. Ello es fruto del cansancio y la impotencia para con un mundo «eternamente imperfecto, imagen de una contradicción eterna e imagen imperfecta»<sup>727</sup> que hace sufrir y nos introduce en la zozobra. Por eso aquellos más sensibles y débiles, los que más sienten esa infirmez son los más enfermos, los que buscan apartarse del camino de un mundo que les arrolla. Zaratustra habla directamente de enfermos y moribundos para referirse a los que «inventaron lo celestial y las gotas de sangre redentoras»<sup>728</sup>, aunque en realidad esto surgiera de un fondo humano, demasiado humano y miserable, que buscaron una forma de cambiar la desagradable realidad por una mucho más cómoda y segura en la que no sentirse tan a la intemperie. Lo que les reprocha Zaratustra no es tanto el ser enfermos, ni tan siquiera el refugiarse en otros mundos, como el creerse que podían sustraerse a todo lo mundano y no considerar la posibilidad de poder hacerse fuertes en la incertidumbre sin necesitar salir de ella, como otros sí han logrado<sup>729</sup>.

724 Como señalan Douglas Burnham y Martin Jesinghausen en su guía de lectura de *Así habló Zaratustra* (pág. 32), la obra está repleta de alusiones y sátiras de sus contemporáneos, bien de forma general (como tipos), o a personajes concretos a los que enmascara en algunos de los individuos con los que Zaratustra se va encontrando.

725 Esta asimilación de medicina y filosofía en Nietzsche es subrayada por Remedios Ávila, para quien «tras el análisis detenido de los síntomas que se revelan en las distintas manifestaciones de una cultura (y, sobre todo, en la moral), es capaz de elaborar un diagnóstico acerca de su estado de salud y de recomendar un tratamiento.» (*Identidad y tragedia*, pág. 129)

726 La consideración que le merecen a Nietzsche se aclara si tenemos en cuenta, tal y como señala Sánchez Pascual en su traducción, que el término *Hinterweltern* lo acuñó por su similitud fonética con *Hinterwäldler*, entre cuyas acepciones está «troglodita», «provinciano» u «hombre inculto».

727 Z I *Hinterweltern* (OC IV, pág. 86)

728 *Ídem* (OC IV, pág. 87)

729 *Entonces creyeron estar separados de su cuerpo y de esta tierra, esos ingratos. ¿Pero a quién debían el espasmo y el placer de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra.*

Zaratustra dice conocer bien a estos trasmundanos, ya que él lo fue en una ocasión<sup>730</sup>. Por eso dice saber muy bien lo que de verdad opera en ellos, y no es otra cosa que el cuerpo. Pero un cuerpo negativizado, al que se ve como algo enfermizo (débil y quebradizo, sometido al cambio y al vaivén) y por lo tanto es despreciado en pos de realidades que se perciben como más firmes y seguras, con lo que en definitiva, lo que les mueve es su relación con el cuerpo y la voluntad de huir de él más que la atracción que lo otro pueda ejercer. Ante ello, Zaratustra reivindica «la voz del cuerpo sano», que es más sincera (en la medida en que no crea artificios para esconder su debilidad, como sí hace lo infirme) y pura, y «habla del sentido de la tierra»<sup>731</sup>. De este modo, Nietzsche reivindica de nuevo lo inmanente, todo aquello que tiene los pies en la tierra y sabe andar sobre ella, sin necesitar de ningún cielo que tire de él para mantenerse en pie<sup>732</sup>. Además de la inmanencia, también está poniendo sobre la mesa una de las ideas clave dentro del esquema nietzscheano: la de la importancia del cuerpo como instancia en la que se desarrolla toda nuestra vida y de la que en el fondo, todo deriva y todo remite (por eso puede decir que el cuerpo habla del sentido de la tierra)<sup>733</sup>.

Tras esta reivindicación del cuerpo como instancia central, Zaratustra condena a los despreciadores del cuerpo, en quienes hallaremos una explicación a la enfermedad que padecen los ultramundanos y en general todos los que han dado de lado a lo corporal en favor de lo racional, lo espiritual o cualquier realidad que crean conectada con instancias supramundanas. Porque de este modo se produce un atentado hacia el cuerpo, que es lo que en realidad nos guía, siendo la razón o el alma meros instrumentos suyos<sup>734</sup>, lo cual coloca aquello que tenemos por más importante de nosotros en un

*Compasivo es Zaratustra con los enfermos. En verdad, él no se enoja con sus formas de consuelo e ingratitud. ¡Ojalá que se curen y se sobrepongan y creen para sí un cuerpo superior!*

*Tampoco se enoja Zaratustra con el convaleciente cuando este mira con cariño su ilusión y se desliza sigilosamente, a medianoche, alrededor de la tumba de su Dios: pero sus lágrimas me siguen pareciendo enfermedad y un cuerpo enfermo.*

*Ídem* (OC IV, pág. 88).

730 Resulta imposible no reconocer en estas afirmaciones al propio Nietzsche y su etapa schopenhaueriana. De hecho, Paul Valadier en su artículo «Von den Hinterweltern» ¿Quiénes son los partidarios de los trasmundanos?, insinúa que el término va más dedicado a Schopenhauer que al cristianismo y a la religión (y si vale para el cristianismo es para una visión schopenhaueriana del mismo).

731 *Ídem*.

732 *Yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a aquellos que os hablan de esperanzas supraterrales: envenenadores son ellos, y despreciadores de a vida, lo sepan o no, son moribundos, y autoenvenenados.*

*En otros tiempos, el crimen mayor era el crimen contra Dios; pero Dios murió y con ello murieron también esos criminales. Ahora lo más terrible es atentar contra la tierra, y apreciar las entrañas de las cosas inescrutables por encima del sentido de la tierra.*

FP III 5[19] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

733 *Sólo hay estados CORPORALES: los estados mentales son sus consecuencias y símbolos.*

*Escindir el mundo externo y el interno como hacen los metafísicos es ya un juicio de los sentidos. [...]*

FP III 9[41]

734 *El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.*

*También tu pequeña razón, a la que llamas «espíritu», es obra del cuerpo, hermano mío, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.*

*Dices «yo» y estás orgulloso de esa palabra. Pero más grande es algo en lo que no quieres creer, –tu cuerpo y su gran razón: ella no dice yo, pero hace al yo.*

*[...] Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, hay un soberano poderoso, un sabio desconocido –que se llama el sí mismo. Vive en tu cuerpo, es tu cuerpo.*

*Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?*

Z I Verärchten (OC IV, pág. 89)

segundo plano respecto a una razón mayor. Aquí, razón ya no es aquella facultad superior y básica del ser humano (en sentido estricto, lo que nos hace humanos), sino un motivo superior, pero no hemos de entender motivo como una causa, sino más bien como un sentido y una dirección<sup>735</sup>. Porque si algo caracteriza al cuerpo es el ser una pluralidad dotada de un sentido, el cual unifica dicha pluralidad y le da un orden, un horizonte. Se trata del mismo movimiento que ya comentamos con la cultura, pero ahora aplicado a uno mismo: un horizonte común que unifica y da sentido. Pero cuando este impulso común se debilita, surgen las ambigüedades, los conflictos, y con ellos la falta de firmeza, la enfermedad<sup>736</sup>. Esto es lo que ocurre en los despreciadores del cuerpo, en los cuales este despreciar no es más que un síntoma de un cuerpo que no es capaz de sostenerse y se anula, que dirige su voluntad contra sí mismo<sup>737</sup>. Pero Zaratustra/Nietzsche va más allá, ya que esta incapacidad de no sostenerse del cuerpo, este sucumbir<sup>738</sup> se relaciona de forma directa con la voluntad de superación, de ir más allá de sí y dejarse atrás, en la medida en que, al no poder ser satisfecho este impulso, se revuelve contra aquello que se lo impide y se genera el desprecio del cuerpo<sup>739</sup>. Por lo tanto, el desprecio podría ser visto como una medida higiénica encaminada a eliminar a los débiles e incapaces de ir más allá de sí mismos, pero que en su búsqueda de seguridad y elementos fijadores con los que conjurar la zozobra y la angustia, han acabado sobreviviendo y propagando el impulso de conservación hasta el punto de ser dominantes, convirtiéndose en un serio peligro para la humanidad al completo (precisamente por su capacidad y facilidad para conservarse, que hace que perduren también los tipos más degradados)<sup>740</sup>. Además, también denuncia Zaratustra el resentimiento de todos estos incapaces de pasar por encima de sí mismos respecto a los que sí pueden, lo que, unido al domino que han alcanzado, ha puesto en peligro la

---

Ver también FP III [31] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

- 735 Acerca de la «gran razón» del cuerpo en el discurso acerca de los despreciadores del cuerpo en *Así habló Zaratustra*, ver GERHARDT, VOLKER. *La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zaratustra de Nietzsche* (trad. de Gerard Vilar) en *Enrahonar* 35, 2002 (31-43)
- 736 *Distinguir en todo movimiento:*  
 1) *el hecho de ser, en parte, agotamiento de un movimiento anterior (saturación, resentimiento de la debilidad contra él, enfermedad).*  
 2) *el hecho de ser, en parte, una fuerza nuevamente despertada, dormida durante mucho tiempo y acumulada, dichosa, excesiva, violenta: salud.*  
 FP III 8[27] (verano de 1883)
- 737 Nietzsche ha establecido aquí una dualidad entre un «yo» (la identidad racional y consciente) y un «sí mismo» (más profundo, inconsciente, que organiza y ordena).
- 738 La condena del cuerpo *como señal característica de la mezcla malograda*, igual que la condena de la vida: *un signo de los vencidos.*  
 FP III 25[385] (primavera de 1884)
- 739 *Incluso en vuestra estupidez y desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí mismo. Yo os digo: vuestro sí mismo quiere morir y da la espalda a la vida. Ya no puede hacer lo que más quiere: –crear por encima de sí mismo. Esto es lo que más quiere, este es su entero afán. Pero ya era demasiado tarde para él: – así quiere morir vuestro sí mismo, despreciadores del cuerpo. ¡Vuestro sí mismo quiere perecer, y para ello os volvisteis despreciadores del cuerpo! Pues ya nada podéis crear más allá de vosotros mismos. Y por eso os enojáis contra la vida y contra la tierra. Hay una envidia inconsciente en la mirada torcida de vuestro desprecio.*  
 Z I Verärchten (OC IV, pág. 89)
- 740 *El peligro del hombre se encuentra allí donde está su fuerza: es increíblemente hábil para conservarse, incluso en las situaciones más desafortunadas. [...] Así lo malogrado se conserva mucho más tiempo y empeora la raza: por eso el hombre, por comparación con los animales, es el animal más enfermo.*  
 FP III 25[382] (primavera de 1884)

posibilidad de cualquier ir más allá, anquilosando las capacidades para afrontar los riesgos y acercando la figura del último hombre, en principio hipotética, a la realidad.

De la crítica nietzscheana a estos despreciadores del cuerpo se desprende una reivindicación del cuerpo, que ha de tenerse más en cuenta y ser escuchado más. Ello es así porque en él anidan razones que hasta ahora han sido incomprendidas, y que pueden ir más allá y ser más fundamentales que la Razón<sup>741</sup>, que no sería más que un instrumento suyo. La moral también entraría dentro de este esquema<sup>742</sup>. En años y obras venideros, Nietzsche concretó más esta idea, hasta el punto de llegar a expresar la necesidad de tomar al cuerpo como hilo conductor del pensamiento<sup>743</sup>.

La consecuencia del desprecio del cuerpo llevada al extremo es el deseo de la muerte y la aniquilación de ese cuerpo, algo que ha llevado a algunos a predicarla y a buscar «doctrinas de cansancio y renuncia»<sup>744</sup>. Zaratustra se refiere a ellos como «tuberculosos del alma»<sup>745</sup>, mostrando su naturaleza patológica a nivel anímico. El uso por parte de Nietzsche de la tuberculosis, además de ser una enfermedad muy frecuente en su tiempo, nos sirve para ilustrar el mecanismo por el cual funciona el desprecio de la vida: para empezar es una enfermedad contagiosa, y cursa con un endurecimiento y pérdida de funcionalidad de los tejidos afectados, provocando en un gran número de casos la muerte. Se trata, pues, de una afección que endurece y anquilosa la vida anímica, haciendo que su funcionamiento se vea alterado y corra un serio peligro de acabar siendo inútil. Además, se alimenta de todo aquello contrario a la vida, o lo que simplemente es desagradable, ya que ven en ello una refutación de la misma y un refuerzo a su deseo mortal<sup>746</sup>. Ello es debido a la visión moral del mundo que todo lo descifra en términos de bien y mal y que pretende que el bien triunfe y el mal quede aniquilado. Si a ello le sumamos que se ha puesto el reino del Bien en un lugar distinto al mundo material en el que la vida se desarrolla, se comprende a la perfección esta actitud de desprecio al cuerpo y voluntad de muerte.

Respecto a la muerte, hay que entenderla como la ausencia de vida, pero no de la vida biológica, sino de la vitalidad y el impulso de la existencia, del cambio y el fluir, que nos lleva a tener que ir superando desafíos y a pasar por encima de las adversidades en un infinito camino que no tiene un destino final, puesto que consiste en este movimiento de ir más allá, tal y como hemos comentado con anterioridad<sup>747</sup>. Entonces, si la vida es movilidad y cambio, la muerte es quietud y conservación. Por eso los que desean la muerte no quieren otra cosa que la no movilidad y huyen de cualquier cambio. Por lo tanto, el instinto de conservación no basta para Nietzsche, ya que el simple mantenimiento de la posición no es suficiente en medio de la movilidad continua. Retomando la imagen del naufrago en medio del mar y su necesidad de una tabla a la

741 *Hay más razón en tu cuerpo que en tu razón. Y lo que tú llamas sabiduría, – quién sabe para qué fin necesita tu cuerpo precisamente esa sabiduría.*

FP III 4[240] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

742 [...] *La moral como lenguaje alegórico acerca de una región desconocida de los estados corporales – [...]*

FP III 4[217] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

743 [...] *Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu. [...]*

FP III 40[15] (agosto-septiembre de 1885)

744 Z I Predigern ( OC IV, pág. 96)

745 *Ídem.*

746 *Si se encuentran con un enfermo, con un anciano, o con un cadáver, en seguida exclaman: «¡la vida está refutada!».*

*Pero sólo ellos están refutados, y sus ojos, que sólo ven un único rostro en la existencia.*

*Ídem.*

747 En la primera parte, apartado 10.

que agarrarse para mantenerse a salvo, una de las cualidades que dicha tabla ha de poseer es la de servir para aferrarse a ella y no hundirse, pero también ha de poder moverse con la corriente y las olas para asegurar la supervivencia. Porque si fuera un punto fijo, una roca por ejemplo, nos daría un suelo, pero en ella no iríamos a ninguna parte, y estaríamos a merced de las olas, que podrían hacernos caer de nuevo al agua. Traducido a nuestro lenguaje, una salud/salvación demasiado rígida, que no se adapte a la infirmez imperante no asegura nada, al contrario, nos pone más en peligro. En otras palabras, y como ya hemos dicho, la salud real no consiste en no haber estado nunca enfermo, sino en haber superado muchas enfermedades.

Aunque cabría esperar que Zaratustra abogara por la desaparición de estos amantes de la muerte, no es así, ya que considera que hay que dejarles en paz, no molestarlos, y mucho menos pretender devolverlos a la vida<sup>748</sup>. Porque el cansancio y el anhelo de reposo que hay en ellos haría que cualquier intento de rescatarlos les hiciera hundirse más en su afán mortal, y en el caso de surtir algún efecto la labor de rescate, sería en buena medida una solución temporal y una forma de prolongar la agonía, sin olvidar el riesgo de que el contacto con ellos podría acabar contagiando a los que quisieran devolverlos a la vida<sup>749</sup>. Además, intentar cambiar la realidad y adecuarla a los deseos es algo propio de los trasmundanos, despreciadores del cuerpo y amantes de la muerte, que lo que buscan es aniquilar aquello que les resulta desagradable (algunos ejemplos a los que Zaratustra alude son dar a luz o el trabajo duro). Pero los espíritus libres, los que no temen los nuevos caminos y aman el experimento, los poseedores de la gaya ciencia, movidos por el *amor fati*, no desean alterar nada, aceptan las cosas tal como son, lo cual conlleva con especial énfasis la aceptación de lo negativo, ya que es con ello con lo que se pone a prueba la capacidad de mantenerse a salvo, es decir, la salud<sup>750</sup>. Así se entiende que, lejos de querer cambiar a estos predicadores de la muerte, afirme que hay que dejarlos a su suerte y desear que cumplan con su voluntad de muerte y así desaparezcan<sup>751</sup>, con lo cual se cumpliría su deseo y con su desaparición quedaría despejado el camino para la vida y toda su plétora de matices y posibilidades.

La quintaesencia de este tipo humano, el de los trasmundanos, despreciadores del cuerpo y predicadores de la muerte (los tres van de la mano y representan distintas aristas de una misma realidad), la encuentra Zaratustra en los sacerdotes. Más en concreto, en los de la religión cristiana, que ha promovido los valores de desprecio del cuerpo y de anhelo de lo muerto. Ya hemos visto como la religión en sí no tiene por qué ser algo negativo para Nietzsche si sirve a los impulsos creadores y a la voluntad de salvación que nos anima, siendo la creencia religiosa de los griegos trágicos el mejor ejemplo de este papel positivo de la religión. La otra cara la representa el cristianismo, que habría supuesto un cambio radical en los sanos valores que florecieron en la Antigüedad, los cuales se han visto sobrepasados por unos valores que han dado sostén y fuerza a todo lo débil y debilitante, provocando un dominio peligroso para el conjunto

748 *¡Les encantaría estar muertos, y nosotros deberíamos corresponder a su deseo! ¡Guardémonos de despertar a esos muertos y de dañar esos ataúdes vivientes!*  
Ídem.

749 *Los sepultureros se cavan sus enfermedades: del barro de lo decrépito se levantan exhalaciones pestíferas. No se debe remover el fango.*  
FP III 22[2] (fin de 1883)

750 *Pero hay otra forma de comprensión – sólo permanecen las organizaciones que, ante una gran cantidad de influencias, saben mantenerse y defenderse.*  
FP III 26[156] (verano-otoño de 1884)

751 *Por todas partes suena la voz de aquellos que predicán la muerte, y la tierra está llena de aquellos a quienes ha de ser predicada la muerte.*  
*O «la vida eterna»: me da lo mismo, – ¡con tal de que transiten rápidamente a ella!*  
Z I Predigern (OC IV, pág. 96)

de la sociedad. Poniendo las miras en otro mundo y en un Dios que está más allá, el cristianismo ha promovido el rechazo de todo lo corporal y lo humano, estableciendo un ideal moral y sobrenatural como ejemplo a seguir<sup>752</sup>. De su propagación y mantenimiento son responsables los sacerdotes, de ahí que Zaratustra cargue sus tintas contra ellos, aunque lo haga desde la compasión, ya que los ve como «prisioneros y hombres marcados»<sup>753</sup>, encadenados a «falsos valores y palabras necias»<sup>754</sup> por alguien a quien ellos llaman redentor.

En el discurso que Zaratustra dedica a los sacerdotes se pone de manifiesto una de las ideas que venimos expresando: que a veces aquello que creemos que nos sirve de refugio y de seguro encierra más peligro que el que creemos que conjura. Volviendo a la metáfora del naufrago, Zaratustra describe a los sacerdotes como gente que, perdida en el mar, creyeron encontrar una isla, en la que se sintieron a salvo y construyeron sus refugios. Sin embargo, esta isla era en realidad un monstruo dormido, segura mientras dura su sueño, pero que al despertar acaba con todo, dando al traste con la aparente seguridad adquirida<sup>755</sup>. Han, pues, creído hallar la suprema salvación en su dios y sus valores, pero es sólo una solución temporal que a la larga asegura la aniquilación. Pero ésta no es sólo para ellos, puesto que en la medida en que el sacerdote cristiano es pastor y predicador, aspira a reunir un rebaño en su iglesia con la promesa de la salvación y redención en la que cree, cuando el realidad lo que les espera es la boca del lobo, puesto que estar junto a ellos es vivir «cerca de negros estanques»<sup>756</sup>. La salvación que la Iglesia pretende es, pues, una falsa salvación, o a lo sumo, una salvación temporal (según el esquema que intentamos exponer todas lo son, y lo que Nietzsche desearía es sacar a la luz este carácter temporal y variable de la salud) que aspira a ser definitiva. En tanto que definitiva se proclama única, y sólo por el camino que la Iglesia y sus pastores trazan posible, con lo que adquiere pleno sentido la alocución *extra ecclesiam nulla salus*, que en numerosas variantes ha ido apareciendo a lo largo de la historia del Cristianismo. Pero al privilegiar un único camino, se estaban vedando todos los demás, algo que al Nietzsche que había defendido la libertad de espíritu y la experimentación tenía que parecerle deleznable, y así lo expresó Zaratustra al condenar el ansia de los sacerdotes de conducir al rebaño por un único sendero que en realidad es un callejón sin salida<sup>757</sup>.

Sin embargo, Zaratustra reconoce que en el origen de la desviación hacia instancias externas y metafísicas hubo un impulso heroico, ya que cree que los primeros sacerdotes admiraron y divinizaron todo aquello que era contrario al hombre, todo lo que le suponía una amenaza, poniéndose a su disposición<sup>758</sup>. Pero esta magnificación y sumisión a los poderes adversos acabó conduciendo a convertir que lo contrario a lo

752 *¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz!*

Z II Priestern (OC IV, pág. 125)

753 Z II Priestern (OC IV, pág. 124)

754 *Ídem.*

755 *Una vez creyeron haber arribado a una isla cuando el mar los arrastró; ¡pero he aquí que era un monstruo dormido!*

*Falsos valores y palabras necias: tales son los peores monstruos para los mortales, – en ellos duerme y espera, durante largo tiempo, la perdición.*

*Pero finalmente llega y vigila y devora y engulle todo aquello que se construyó un refugio sobre él.*

*¡Oh, mirad esos refugios que construyeron esos sacerdotes! Iglesias llaman a sus cavernas dulcemente perfumandas.*

*Ídem.*

756 *Ídem* (OC IV, pág. 125)

757 *Conducían el rebaño sobre su puente con ahínco y algarabía: ¡como si sólo hubiera un puente hacia el futuro! ¡En verdad, estos pastores son también ovejas!*

*Ídem.*



humano fuera la medida, provocando la paradoja de estar hipotecando la salvación a lo amenazante y al peligro mismo. De este modo se pone de manifiesto otro de los hechos de que hemos venido hablando: que no se trata de que haya una salud o una enfermedad que lo sea de forma intrínseca, sino que es más bien una cuestión de cómo se encaja todo lo que potencialmente nos puede enfermar. Así, tenemos que ante un mismo fenómeno, la actitud que se tenga será la que determine si podemos hablar de salud o enfermedad en ese caso, y ante un mismo hecho se podrán plantear distintas vías con diferentes valencias, lo cual es una forma más de variabilidad que aumenta la incertidumbre y con la que hay que vérselas.

La representación más elevada de todo lo que tiene valor en el esquema del mundo de los sacerdotes es la divinidad, y hacia ella dirigen sus alabanzas y plegarias. Un Dios que queda fuera del mundo y por lo tanto centra la atención y los esfuerzos de los creyentes, en detrimento de la vida terrenal, que es vista como un estorbo. El alma debe ser salvada de todo aquello que la condena y desvía del objetivo divino, es decir, lo apegado a lo terrenal. El esquema paraíso-infierno es muy gráfico, ya que lo celeste es etéreo e ingrávito, mientras que lo infernal está en la roca, en la profundidad de la tierra, marcando la dirección que el alma ha de recorrer para su salvación, de la tierra al cielo. Ello conlleva el desprecio de todo lo que nos ata, siendo el cuerpo el principal culpable de que el alma no alcance las alturas celestiales. Así pues, lo vivo y lo corporal son una carga de la que hemos de aliviarnos, pero necesitamos guías para ello, que vayan un paso más adelante y nos enseñen la senda que hay que seguir. Estos guías que nos han de pastorear son los sacerdotes. De este modo esquemático podemos recopilar lo que Zaratsutra dice acerca de las principales figuras relacionadas con la huida del mundo hacia otra realidad que creemos superior. El impulso que nos lleva a ello es una incertidumbre originaria, la necesidad de alcanzar seguridades a las que agarrarnos y construir una realidad más segura y confortable. Es el mismo esquema que Nietzsche viene trazando desde los inicios de su pensamiento, que ha venido cuajando de distintos modos, pero que responde a la voluntad de hacer explícita esta realidad. Ante ello, planteamos la cuestión de la proveniencia de dicha inseguridad, y sobre todo, de la pulsión que nos mueve a buscar la seguridad, porque si como parece todo es movilidad y cambio, también el ser humano lo es, y todo intento de fijar y aquietar el mar es vano, lo que hace necesario explicar porqué se ha establecido en nosotros este ansia tan potente por congelar una realidad que en ningún momento ha mostrado ser vulnerable a nuestra lucha por la clausura.

---

758 *Llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor; ¡y en verdad había mucho heroísmo en su devoción!*  
*Ídem.*

## 6.-La muerte de Dios.

Si hemos relacionado la pulsión metafísica con la divinidad (en tanto que suprema representación de un absoluto “más allá” ideal respecto al mundo humano y natural en el que nos movemos), no podemos evitar hacer alusión a la idea de la muerte de Dios, que Nietzsche plasma en esta época de su producción filosófica. Con ella se pone de manifiesto el peligro al que aboca la falsa seguridad adquirida por toda una serie de valores que Nietzsche engloba bajo los términos Platonismo y Cristianismo, los cuales hacen referencia a varios fenómenos, entre los que destacan: la preeminencia de instancias metafísicas sobre el mundo físico, el optimismo epistemológico y la evaluación moral de la realidad (que conduce al desprecio de una parte del mundo, considerada errónea por la participación del Mal, al que hay que combatir). Tal y como ya hemos comentado, todos estos hechos conducen a una mayor fijación y clausura de la realidad en devenir, provocando un efecto balsámico respecto a la incertidumbre y zozobra que sentimos en nuestra relación con todo lo exterior<sup>759</sup>.

Pero como también ya hemos visto, las propias dinámicas internas de estos procesos los acaban socavando, provocando a la larga su derrumbe y la vuelta a la intemperie, que ahora se va a vivir con mayor angustia, puesto que es una situación inesperada y para la que no se tienen recursos, una vez ha caído todo lo que se creía firme. Según Nietzsche, esta situación de decadencia y desamparo se estaba produciendo ya en su época<sup>760</sup>, y la muerte de Dios es una prueba, causa y efecto a la vez de ello<sup>761</sup>. Al igual que la figura de Dios recopila todo lo superior y elevado<sup>762</sup>, su caída es una imagen de la desaparición de todo lo que hasta el momento había dado sentido a la existencia del ser humano<sup>763</sup>, con el consiguiente vacío, y también el impulso a rellenarlo de cualquier modo (aferrándose con fuerza a cualquier pequeña

---

759 En *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, Heidegger se refiere al papel de la divinidad para Nietzsche como «fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real» (*Caminos de bosque*, pág. 162), y su muerte no significa otra cosa que «el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida» (*ídem*)

760 *Éste es el tiempo al que hemos sido arrojados, – el tiempo de una gran decadencia que cada vez va a peor y de un desmoronarse que con todas sus debilidades e incluso con su mejor fuerza actúa en contra del espíritu de la juventud. El desmoronarse, por tanto, la incertidumbre, es propia de este tiempo: nada se mantiene en sí sobre pies firmes y fe sólida: se vive para mañana, porque el pasado mañana es incierto. Todo es resbaladizo y peligroso en nuestro camino, e incluso el hielo que todavía nos sostiene se ha hecho tan poco consistente: todos nosotros sentimos el aliento caliente, inquietante, del viento caliente que derrite la nieve – a donde nosotros vamos, allí pronto nadie más podrá ir.*

FP III 25[9] (primavera de 1884)

761 *Preveo algo terrible. El caos es inminente. Todo fluye.*

FP III 4[80] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

762 Para Toni Llàcer (*Nietzsche, el superhombre y la voluntad de poder*, pág. 72), la figura de dios «simboliza la metafísica occidental», y por tanto la muerte de Dios haría referencia al fin de la metafísica.

763 Es necesario precisar que Nietzsche escribe desde la óptica de la Alemania del siglo XIX, y más en concreto desde un ambiente culturalmente elevado y de una familia religiosa, por lo que cuando habla del ser humano en general, tiene en mente a la Europa cristiana en general y el protestantismo en particular. La decadencia de la que nos habla es, pues, europea y alemana. No obstante, dado el papel preponderante de Europa, que hacía varios siglos que se había expandido por todo el mundo, y que en ese momento seguía dominando buena parte del globo y extendía su influencia por los cinco continentes, desplazando a otras culturas y religiones a un papel secundario incluso en sus lugares de origen y de dominio tradicional, la situación de decadencia estaba globalizada.

cosa que se perciba como firme<sup>764</sup> y en pos también de una objetividad que no es más que un empobrecimiento del mundo<sup>765</sup>), algo que Nietzsche va a denunciar.

La primera gran referencia explícita a la muerte de Dios nos la encontramos en *La gaya ciencia*, en el tercer libro, aforismo 125<sup>766</sup>, titulado *El hombre loco*, que sin nombrarlo, supone un anticipo más de Zaratustra (de hecho, en algún fragmento póstumo, este hombre loco es el mismo Zaratustra), en el que destaca el tono lastimero con que se anuncia que Dios ha muerto:

*El hombre loco.*– No habéis oído de ese hombre loco que en la claridad de la mañana encendió una linterna, corrió al mercado y comenzó a gritar sin cesar: «¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!» – Como estaban allí reunidos muchos de los que no creían en Dios, provocó una carcajada. ¿Qué, se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro. ¿O está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? – así exclamaban y reían todos a la vez. El hombre loco saltó en medio de ellos y los penetró con su mirada. «¿A dónde ha ido Dios?», exclamó, «¡yo os lo diré! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos sido capaces de beber todo el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos precipitamos permanentemente? ¿Y también hacia atrás, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío? ¿No viene continuamente la noche y más noche? ¿No es necesario encender linternas por la mañana? ¿No oímos aún nada del ruido de los enterradores que entierran a Dios? ¿No sentimos aún el olor de la descomposición divina? – ¡también los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos, asesinos entre todos los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía el mundo hasta ahora se ha desangrado bajo nuestros cuchillos, – ¿Quién quitará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podríamos purificarnos? ¿Qué ceremonias expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, – y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda

764 *Cuán grande es el sentimiento de la inseguridad: esto se revela por lo común en el entusiasmo por pequeños hechos fijos (una especie de «fait-alisme» que ahora impera en Francia) – una especie de locura que jamás había existido sobre la tierra.*

FP III 25[12] (primavera de 1884)

765 *El «querer-ser-objetivo» [...] es un malentendido moderno. [...] Pero entre los modernos lo que hay es desprecio de sí mismos [...]. Lo que logran es científicidad o fotografía, es decir, descripción sin perspectivas, una especie de pintura china, nada más que primer plano y todo abarrotado. – En realidad, hay muchísimo disgusto en todo el furor moderno histórico y de historia natural – se huye de sí mismo y también de formar un ideal, de mejorar, buscando como todo ha llegado a ser.: el fatalismo da una especie de tranquilidad frente a este desprecio de sí mismos.*

FP III 15[164] (primavera de 1884)

766 Este tercer libro comienza con un breve aforismo en el que ya se anuncia la muerte de Dios, pero que expresa una idea que se amplía en el 125, la de que su sombra (es decir, su influjo) aún persiste y costará un tiempo que se disipe:

*Nuevas luchas.*– *Después de la muerte de Buda, su sombra se siguió mostrando durante siglos en una caverna, – una sombra monstruosa y terrorífica. Dios ha muerto: pero tal como es el modo de ser de los hombres, quizá seguirá habiendo durante siglos cavernas en las que se muestre su sombra. – ¡Y nosotros – nosotros tendremos que derrotar aún a su sombra!*

FW §108 (OC III, pág. 794)

historia habida hasta ahora!» – Aquí calló el hombre loco y volvió a mirar a sus oyentes: también ellos callaban y lo observaban sorprendidos. Finalmente, lanzó al suelo su linterna, que saltó en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto, dijo entonces, no es aún mi tiempo. Este acontecimiento monstruoso está todavía en camino y se desplaza, – no ha llegado aún a los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los actos, para ser vistos y oídos, necesitan tiempo aún después de haber sido realizados. Este acto les sigue siendo más lejano que las estrellas más lejanas --¡y sin embargo lo han hecho ellos mismos!» – Se cuenta además que el hombre loco irrumpió el mismo día en diferentes iglesias y entonó su *Requiem aeternam deo* expulsado e interrogado, habría respondido solamente esto: «¿Qué son acaso estas iglesias si no las fosas y los sepulcros de Dios?»<sup>767</sup>

Lo primero que nos llama la atención en el aforismo es que sea un loco el que proclama la muerte de Dios<sup>768</sup>. Un loco habla desde fuera de la razón, con lo que Nietzsche, al usarlo de portavoz está situándose fuera de lo que se aceptaría como esperable y deseable. Es alguien que está al otro lado de lo que es aceptado como razonable dentro de un grupo social, en este caso, los habitantes de la ciudad. Debido a este carácter externo, el loco (y la locura), suponen una amenaza a toda la verdad establecida, a todo aquello que se considera razón. Por lo tanto, que la muerte de Dios venga de la boca de un loco sugiere que es una idea ajena que amenaza los equilibrios a los que se ha llegado. Es, por tanto, una prueba más que hay que superar.

El anuncio no se hace con alegría, como cabría esperar de la caída de la instancia metafísica suprema para alguien que aspira a superar la metafísica. Hay lamento e incredulidad. La sensación de pérdida es inmensa. Pero de forma curiosa el hombre loco parece ser el único en darse cuenta de la ausencia. Sus interlocutores, de los que se nos dice que son no creyentes, se burlan de él y apenas le hacen caso, al igual que sucedió con Zaratustra en su paso por la ciudad. Ello es sin duda fruto de su no creencia, pero la forma de lamentarse y la sorpresa que parece manifestar al respecto, nos hace pensar que tampoco los creyentes se hayan dado cuenta de la ausencia de la divinidad. Sea como fuere, el caso es que Dios ha muerto, lo cual ya es una formulación chocante, puesto que la muerte no parece que pueda afectar a la divinidad.

En la medida en que son fruto de una cultura y de un posicionamiento ante la existencia, tal y como hemos visto con anterioridad, los dioses son susceptibles de caer en el olvido, del mismo modo que las culturas entran en decadencia y desaparecen. Pero no es un simple abandono lo que el hombre loco está denunciando, ya que habla de que hemos sido nosotros los que le hemos matado<sup>769</sup>, y él mismo se incluye en el «nosotros». Se podría hablar de asesinato, pero no parece que haya una acción directa de haber matado a la divinidad, puesto que nadie parece ser consciente de su ausencia y sigue actuando como si siguiera estando presente (la imagen de la luz de las estrellas representa con total claridad la situación: la luz de estrellas lejanísimas extinguidas hace siglos nos sigue llegando y por tanto las seguimos viendo aunque ya no existen)<sup>770</sup>. ¿En

767 FW §125 (OC III, pág. 802-803)

768 También se ha traducido a este hombre loco como «frenético» (Germán Cano para Biblioteca Nueva en 2001, por ejemplo), para quien también se puede aplicar las reflexiones que nos disponemos a realizar.

769 En un fragmento póstumo de 1881 (FP II, 2 12[157]), Nietzsche hace preguntarse a Zaratustra si no «se ha matado a sí mismo, y nosotros sólo hemos sido sus manos».

770 *Es aún demasiado pronto, todavía no ha calado en los oídos y en los corazones de los hombres el tremendo acontecimiento – las grandes noticias necesitan mucho tiempo para ser entendidas, mientras que las pequeñas novedades del día hablan con voz fuerte y se entienden en el momento. ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! Este sentimiento de haber matado, el más poderoso y el más santo que jamás el mundo ha tenido, le sobrevendrá al hombre, ¡es un tremendo sentimiento nuevo! ¡Cómo se consuela el asesino entre los asesinos! ¡Cómo se*

qué consiste, pues, este haber asesinado a Dios? La respuesta no nos la brinda Nietzsche, pero podemos deducir por lo que dice que tiene que ver no tanto con haber dejado de creer en Dios (algo que no es nuevo, puesto que ha ocurrido muchas veces a lo largo de la historia) como con no ser capaces de haberlo sustituido por ninguna instancia que sostenga al mundo desde nuevas perspectivas. No se trata de sustituir un dios en el que ya no se cree y cuyos valores han perdido vigencia por otro sin más, sino de adoptar el juego de creación de sentido que generó la aparición de la divinidad ahora caída, de ahí que Nietzsche se lamentará por el hecho de que en dos mil años no haya surgido ninguna nueva divinidad (entendiendo que la divinidad en sí no tiene por qué ser contraria al funcionamiento del mundo, pero sí lo es la divinidad monoteísta cristiana)<sup>771</sup>. Por eso se pregunta el hombre loco por cómo seríamos capaces de redimirnos de este crimen horrendo. Como respuesta, emplaza a los hombres a ser dioses ellos mismos, es decir, a ser creadores, a ser la razón y sostén del mundo, en definitiva, a salvarse en ellos mismos y no en entidades trascendentes de la incertidumbre que les rodea, a no esperar ningún horizonte nuevo en el que cobijarse<sup>772</sup>.

La cuestión del horizonte vuelve a aparecer aquí. Ya en las primeras producciones nietzscheanas comentamos la concepción de la cultura como horizonte dentro del cual se desarrolla la vida del ser humano, el cual le brinda seguridad y certezas<sup>773</sup>, marcando una frontera a partir de la cual se genera un dentro y un afuera. Esta idea queda reforzada aquí al relacionar la desaparición de Dios con la de dicho horizonte, al que ahora se refiere Nietzsche como «esa línea fija y eterna a la que hasta ahora remitían todas las demás líneas y medidas, con la que hasta ahora operaban todos los arquitectos de la vida, sin la cual no parecía haber ni perspectiva ni orden ni arquitectura alguna»<sup>774</sup>. Ambos son en realidad un mismo hecho, con el cual queda explicitada la función de la divinidad como sostén y marco en el que se desarrolla la vida humana. Se trata, pues, de una garantía de que las cosas se mantengan tal y como las conocemos, una barrera defensiva contra la incertidumbre y la ambigüedad. Nietzsche comenta con esperanza la posibilidad de que una vez aliviada la incertidumbre, se puede generar un cierto afecto por ella (similar al del que se lanza al abismo atado con una cuerda que le asegura), un placer en reconocer el riesgo<sup>775</sup>. Además de borrar el horizonte, con la muerte de Dios también se ha desprendido la tierra de su sol, con lo cual todo queda oscuro y la relación de fuerzas gravitatorias se ve alterada. En definitiva, al haber matado a Dios, el mundo queda a la deriva, en la más

*purificará!*

FP II 2<sup>o</sup> 14[26] (otoño de 1881)

771 [...] *¡Casi dos milenios: y ni un solo Dios nuevo! [...]*

FP IV 17 [4] (mayo-junio de 1888)

772 *Dios ha muerto – pero ¿quién lo ha matado? También es el sentimiento de haber matado lo más santo, lo más poderoso tiene que arrebatar a hombres particulares – ¡todavía es demasiado pronto! ¡Homicidio de homicidios! ¡Nos despertamos siendo homicidas! ¿Cómo se consuela alguien así? ¿Cómo se purifica? ¿No tendrá que convertirse en el más todopoderoso y santo de los poetas?*

FP II, 2 12[77] (Otoño de 1881).

773 *La voluntad de verdad y de certeza provienen del miedo a la incertidumbre.*

FP III 26[301] (verano-otoño de 1884)

774 FP II, 2 14[25] (Otoño de 1881)

775 *Nosotros vemos de otra manera el asunto de la «certeza». Puesto que durante muchísimo tiempo al hombre se le ha inculcado el miedo, y toda existencia soportable comenzaba con el «sentimiento de seguridad», esto todavía sigue actuando hoy en los pensadores. Pero, tan pronto como la «peligrosidad» externa de la existencia se reduce, surge el placer por la inseguridad, por la ilimitación de las líneas del horizonte. La felicidad de los grandes descubridores en la búsqueda de certeza podría transformarse ahora en felicidad de comprobar que por todas partes hay incerteza y riesgo.*

FP III 26[280] (Verano-otoño de 1884)

pura intemperie y sin referencias a partir de las cuales establecer relaciones entre las cosas. Todo se vuelve más inseguro y dudoso, ambiguo e indecible, infirme, por lo que el peligro aumenta, pero también nos abre a nuevas posibilidades.

Lo que en este aforismo de *La gaya ciencia* se ha anunciado de forma poética, se ve refrendado en el inicio del quinto libro, transcurridos algunos años de la primera formulación. Lo que antes apenas era esbozado, ahora se muestra con mayor claridad, e incluso vislumbra que ya algunas mentes han empezado a percatarse del «mayor acontecimiento reciente»<sup>776</sup>, es decir, la muerte de Dios. Estos pioneros se dan cuenta de que «algún sol se ha puesto, alguna confianza antigua y profunda se ha convertido en duda»<sup>777</sup>, pero esto aún de forma tímida, no siendo capaces de calibrar el alcance del evento, que aún es muy reciente. El escenario que se abre tras él es el de la destrucción, ya que en ausencia de los cimientos que lo divino aportaba, todo lo construido sobre ellos va a desmoronarse, y tal vez resulte más conveniente derribarlo para evitar males mayores y dejar el terreno libre para volver a cimentar y construir edificios más firmes. Pero lejos de mostrar desesperanza y pesadumbre por el acontecimiento, como ocurrió en la primera comunicación de la muerte de Dios, ahora Nietzsche se abre a la esperanza y la alegría, puesto que ante esos primeros individuos que vislumbran lo ocurrido, se abre el reto de buscar de nuevo el horizonte y ensancharlo (frente al horizonte clausurado de la divinidad), de hacer zarpar las naves en busca de nuevas tierras inexploradas: la aventura y el riesgo les espera<sup>778</sup>. Con estos términos nos hemos referidos a los espíritus libres, y también a lo que Nietzsche creía que debía ser el filósofo, siendo estos personajes los que más abiertos están a la exploración y a recorrer nuevos senderos.

Entre las dos comunicaciones de la muerte de dios que hemos comentado no sólo hay una distancia temporal, también el tono ha cambiado. Si la primera era más sombría y perturbadora, acusatoria, la segunda está teñida de optimismo y esperanza. Además, la forma literaria es distinta: de la narración ficticia en pasado de un loco irrumpiendo en el mercado, se pasa al presente y a la primera persona, incluyéndose él en el grupo de los que han percibido el hecho de que Dios ha muerto. El cambio es notable, y sólo podemos atribuirlo a algo que ha ocurrido en el tiempo que media entre un aforismo y el otro. Este suceso no es otro que la irrupción del eterno retorno de los mismo y el *amor fati* que conlleva. De hecho, el aforismo 125, donde se proclama con pesar y reverencia la primera anunciación de la muerte divina pertenece al libro tercero, y el 343 es el primer aforismo del quinto libro, quedando entre ambos el cuarto, correspondiente al *Sanctus Januarius*, donde Nietzsche nos brinda la primera comunicación del eterno retorno. Con él, viene el *amor fati*, y por lo tanto el tono de queja y lamento por lo perdido o lo desagradable se transmuta en alegría por las posibilidades que se abren. En términos de salud y enfermedad, antes del eterno retorno la constatación de que Dios ya no rige al ser humano y al mundo nos sume en la zozobra

776 FW §343 (OC III, pág. 858)

777 Ídem.

778 [...] *Estamos quizás aún bajo las consecuencias inmediatas de ese acontecimiento – y esas consecuencias inmediatas, al contrario de lo que se podría esperar, no son para nosotros de ningún modo tristes y sombrías, sino más bien una nueva especie, difícil de describir, de luz, felicidad, alivio, alegría, coraje, aurora... En efecto, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que el «viejo dios ha muerto» nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, – por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, nuestro mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un «mar tan abierto».*–

FW §343 (OC III, pág. 858)

y la locura: todo se vuelve infirme y no se ve una salida clara (todas las preguntas acerca de cómo estar a la altura del hecho de haberlo matado apuntan en esa dirección). En cambio, una vez asumido el eterno retorno, con el cambio que conlleva, el tono es menos lastimero y pone el acento en todos los caminos que ahora tenemos ante nosotros, sin importar los peligros y amenazas, que se viven de otra manera menos acuciante. En definitiva, si el horizonte ha sido borrado, no cabe otra cosa que buscar uno nuevo y no quedarse inmóvil lamentando la pérdida, sin que se trate de una mera sustitución, puesto que la sacudida del eterno retorno es tan fuerte, que ya nada puede volver a ser lo mismo, lo cual requiere que el nuevo horizonte no sea igual ni cumpla exactamente con la misma función que el anterior.

Si el eterno retorno es esta idea fundamental que ha provocado el cambio de actitud que se manifiesta ante la muerte de Dios, y Zaratustra es el profeta anunciador del eterno retorno, cabe esperar que tenga algo que decir al respecto. En efecto, esta muerte sobrevuela toda la obra, y en todo momento estamos ante las consecuencias y retos de tan enorme pérdida, hasta el punto de poder decir que es uno de sus temas principales, aunque no se enuncia de una forma tan clara ni se tematiza como en los fragmentos anteriores.

Ya en los primeros pasos de Zaratustra, en el prólogo, como hemos visto, se menciona la muerte de Dios al hablar con el anciano solitario del bosque. En su encuentro, Zaratustra se sorprende de que ese hombre aún no sepa del fallecimiento de la divinidad a la que dice amar más que a los hombres. Estamos, pues, ante la permanencia de la sombra divina pese a la desaparición del dios, tal y como se nos anunció en el aforismo 108 de *La gaya ciencia*. Se produce entonces una situación paradójica e incómoda, ya que nos sentimos cobijados por algo que ya no está ahí, por lo que en realidad estamos más a la intemperie que nunca, puesto que no podemos acudir a dios de la misma forma que antes, ya que no va a haber respuesta, con lo que se nos pone en la senda de la desesperanza y el vacío. Aunque aún no lo nombra ni lo ha tematizado, se reconoce la figura del nihilismo en el mundo que se encuentra Zaratustra. Por un lado, como la falta efectiva de referente último sin que haya visos de un sustituto (que no es una mera nueva divinidad, sino que ha de ir más allá de ella), y por el otro por la amenaza que se cierne sobre el mundo creyente, que va perdiendo su firmeza y que acabará creyendo en la más pura nada para suplir la figura suprema. No es algo casual que la primera figura que se plasma en *Así habló Zaratustra* sea la del anciano que aun cree en Dios y le ama, y que la reacción del profeta sea de sorpresa (con ello se insinúa que era algo dado por supuesto por él y que creía que ya estaba asumido por la humanidad), una sorpresa que no le va a abandonar en todo el camino<sup>779</sup>.

Del viejo ermitaño volvemos a tener noticias al final de la obra, en el cuarto y último libro, cuando Zaratustra se encuentra con el último Papa, ya jubilado. Su encuentro es casual, y en un primer instante nuestro profeta intenta evitarlo, ya que lo ve sentado, apesadumbrado, a un lado del sendero cerca de su cueva, algo que le extraña, ya que no esperaba que un sacerdote, y menos uno de tan alto rango, se acerque a sus dominios. Pero no consigue darle esquinazo y el último Papa se dirige a él pidiéndole que ayude «a un extraviado, a un buscador, a un viejo al que fácilmente podría ocurrirle algo malo aquí»<sup>780</sup>, ya que se encuentra en un mundo extraño para él «y el que podría haberme ofrecido apoyo, ese ya no existe»<sup>781</sup>. Resulta que el último Papa andaba

779 La sorpresa, en tanto que reacción a lo inesperado, tiene que ver con la relación con lo ajeno, con lo que cae fuera de lo habitual y de la red de estabilidades en el que nos instalamos. De lo que se trata, en definitiva, es de tener una realidad a la que atenerse, y todo lo que se salga de ella es una amenaza, una puesta en peligro de las seguridades alcanzadas.

780 Z IV Dienst (OC IV, pág. 233)

781 *Ídem*.

buscando al «santo y eremita que, solo en su bosque, no había oído nada de lo que todo el mundo sabe hoy»<sup>782</sup>. Como sabemos, y el propio Papa se lo confirma a Zaratustra cuando le pregunta, esto que desconocía el ermitaño es la muerte de Dios<sup>783</sup>, que a estas alturas de su andadura ya parece haber alcanzado a más oídos, incluyendo al de la más alta instancia para los creyentes (el Sumo Pontífice, es decir, el humano que mayor contacto con Dios mantiene, escogido directamente por él), que se lanzó a buscar a aquel último creyente, al que encontró muerto en su cabaña, no quedando ya nadie en el mundo que creyera en Dios de forma sincera.

Tras toda una vida dedicada a la fe, el último Papa es alguien asustado, a la intemperie, que siente que el peligro le acecha en todas partes y que implora la ayuda de Zaratustra, a quien en un primer momento no reconoce, pero que luego afirma estar buscando como figura importante entre «todos los que no creen en Dios»<sup>784</sup>. Nos hallamos, pues, ante la actitud de alguien que ya no tiene ningún referente, perdido, sin rumbo, que busca un refugio. El peligro, la poca firmeza de la existencia, la siente de una forma más acuciante, ahora que la divinidad ya no le cobija y asegura y otorga firmeza a las cosas. Él, que estaba en la cúspide del mundo sostenido por dios, ahora siente la pérdida con mucha mayor intensidad que los demás<sup>785</sup>. Así las cosas, corre en busca de la seguridad, en un primer lugar la que le brinda la figura del ermitaño, que le brindaría la antigua vida de fe, pero al hallarlo muerto y estar por tanto vedada esa vía, busca a Zaratustra, en quien ve algo así como al sumo pontífice de los no creyentes. En el fondo, lo que está intentando hacer es suplir el vacío dejado por la divinidad, retornar a un mundo clausurado por medio de la mera sustitución de una figura garante por otra manteniendo en el fondo, o alterando de una forma mínima, el mismo esquema. Por eso su actitud no es alegre, lo que siente es el vacío de la divinidad desaparecida, y tan sólo busca rellenarlo con sucedáneos que en ningún caso están a la altura. Se puede establecer un cierto paralelismo respecto al aforismo 125 de *La gaya ciencia*, en el que también predomina el sentimiento de zozobra ante lo que se abre tras la muerte de dios, así como las preguntas en torno a cómo hemos sido capaces de ello. Se trata del relato desde el punto de vista de la pérdida, desde el mundo que se ha agotado pero que aún aspira a sostenerse y volver a reverdecer sus laureles, lo que le lleva a suplir el hueco dejado por dios con sucedáneos (uno de ellos es el estado, al que Zaratustra dedica uno de sus discursos, titulado de forma gráfica «del nuevo ídolo») que en ningún caso son capaces de desempeñar con la misma solvencia su trabajo de asegurar un horizonte en el que desarrollar la existencia humana.

Por si hubiera alguna duda de que el dios que tiene Nietzsche en mente es el cristiano (que precisamente sea un Papa el interlocutor ya es indicio suficiente), este diálogo entre Zaratustra y el último Papa nos lo aclara, colocando la espada de Damocles del acontecimiento de su muerte sobre el ámbito europeo y occidental. Ante las preguntas de Zaratustra, que le interroga acerca de cómo se había producido el óbito divino y si es cierto lo que cuentan los rumores acerca de las circunstancias de la muerte, así como el apremio para que lo abandone por completo (es decir, que no

---

782 *Ídem.*

783 «¿Qué sabe hoy todo el mundo?, preguntó Zaratustra. ¿Acaso que ya no vive el viejo Dios en quien todo el mundo había creído una vez?»

«Tú lo has dicho, respondió el viejo entristecido. Y yo serví a ese viejo Dios hasta su última hora. Pero ahora estoy jubilado, sin señor, pero sin ser por ello libre, y sin una sola hora de alegría, salvo en los recuerdos. [...]»

*Ídem.*

784 *Ídem.*

785 *Quien lo amó y poseyó más que ningún otro, ese lo ha perdido también más que ningún otro—*

*Ídem.*



busque resucitarlo en otras figuras)<sup>786</sup>, el anciano Papa le responde manifestando la naturaleza oscura y ambigua del Dios cristiano, al igual que el progresivo debilitamiento que manifestó (de ser un dios duro y vengativo en el Antiguo Testamento, pasó a ser un dios preocupado por la humanidad, compasivo) hasta el punto de que se agotó y murió<sup>787</sup>. Ahora nos queda más clara nuestra participación en la muerte, al menos desde el punto de vista de su último servidor. Fue por nuestra culpa, pero no fuimos agentes directos en ella, ya que, en una extraña pirueta, Dios se consumió a causa de su creación y del sufrimiento que le había imprimido. Sin duda, es una imagen de la amenaza que pende sobre el ser humano, la de verse aniquilado por el desarrollo de sus poderes, poniendo así de manifiesto el peligro que anida en todas partes, incluso en aquello que creemos más seguro y controlado. Queremos destacar la oscuridad y doblez que al anciano Papa atribuye a Dios, que en su aspiración a un mundo prístino en el que todo esté claro, es visto como algo negativo, pero que no es más que una manifestación de la ambigüedad y la incertidumbre, de la que ni la misma divinidad puede escapar. Tan es así que tal y como le dice Zaratustra al anciano ante su relato, «cuando los dioses se mueren, se mueren siempre por muchos tipos de muerte»<sup>788</sup>, algo que la historia misma se encarga de atestiguar (puesto que numerosos dioses han desaparecido a lo largo de los años, por no hablar de las divinidades de las que se nos relata su muerte en los distintas mitologías), en una muestra máxima de ambigüedad e indecidibilidad.

La muerte de Dios debido a su piedad por el ser humano tiene su vertiente estética, ya que Zaratustra cree que dicha compasión es algo de mal gusto en una divinidad (y no sólo de la divinidad, ya que a los mortales también puede acabar conduciéndole a la desesperación de vivir si no se posee un espíritu lo suficientemente fuerte como para no dejarse llevar demasiado por ella<sup>789</sup>), sobre todo cuando esta criatura imperfecta y abocada a la desgracia de la que dios se apiada es creación suya, por lo que en el fondo en un error de su actividad creadora. Por eso, cree que con su muerte se produce algo así como una restitución del buen gusto, para el que es preferible que no haya ningún Dios antes que uno en el que predomine el mal gusto de

786 *«Le serviste hasta el final, dijo Zaratustra, pensativo, tras un profundo silencio, ¿sabes cómo murió? ¿Es verdad, como se dice, que lo asfixió la compasión, – que vio cómo el hombre pendía de la cruz y no soportó que el amor al hombre se convirtiese en su infierno y, finalmente, en su muerte?» [...] «Déjalo que se vaya, dijo Zaratustra tras una larga reflexión, mirándole siempre a los ojos al anciano. Déjalo ir, ya se ha ido. Y aunque te honra que solo digas cosas buenas de ese muerto, sabes tan bien como yo quién era y que seguía caminos extraños.»*

Z IV Dienst (OC IV, pág. 234)

787 *«[...] Él era un Dios escondido, lleno de secretos. En verdad, no pudo tener un hijo más que por medios sinuosos. En la puerta de su fe se encuentra el adulterio.*

*Quien lo ensalza como un Dios del amor no tiene en suficiente estima al amor mismo. ¿No quería este Dios ser también juez? Pero el amante ama más allá de la recompensa o la retribución.*

*Cuando era joven, este Dios del Oriente era duro y vengativo, y se construyó un infierno para disfrute de sus predilectos.*

*Pero finalmente se hizo viejo y débil y blando y compasivo, más parecido a un abuelo que a un padre, pero parecido sobre todo a una vieja abuela cojitranca.*

*Se sentaba allí, mustio, en el rincón de su estufa, quejándose de sus piernas débiles, cansado del mundo, cansado de querer, y un día se asfixió en su excesiva compasión.»–*

*Ídem.*

788 *Ídem.*

789 *386. Un poco más de compasión entre los hombres y la desesperación de vivir esperará a la puerta.*

FP III 3[1](verano-otoño de 1882)

*90. Que sois compasivos, esto lo doy por supuesto: no tener compasión significa estar enfermo de cuerpo y de espíritu. Pero ¡hace falta tener mucho espíritu para permitirse ser compasivo! Pues vuestra compasión es perjudicial, para vosotros como para todos.*

FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

la piedad para con sus productos fallidos. De este modo, esas criaturas quedan a la intemperie, despojadas del paraguas de alguien que vele por ellas (aunque sea de forma discutible), pero ante la posibilidad y el reto de salirse del camino trazado y convertirse ellas mismas en divinas<sup>790</sup>.

Para sorpresa de Zaratustra, el viejo Papa, que había acudido a él por su ateísmo, reconoce en sus palabras una sombra divina, la intervención de la piedad y el poder de otorgar bendiciones con sus palabras, lo que le hace aún más atractivo y le pide nuevamente ayuda y cobijo<sup>791</sup>. Con ello se pone de manifiesto la dificultad de llegar al verdadero núcleo de la muerte de Dios, ya que la tentación de establecer una entidad o idea superior, garantía última de todo, es una amenaza de la que difícilmente se puede escapar. Así le ocurre a este último Papa, el cual, en tanto que creyente de mayor rango y de los últimos en abandonar su creencia, parecía que iba a mostrar un mayor grado de vacío y de caída, y en cierto modo es así, pero no en la dirección que le interesa a Zaratustra, sino en la de buscar con más ansia un sucedáneo que cree encontrar en él. De ahí su sorpresa, ya que esperaba otra cosa (creatividad de nuevos valores y metas, en lugar del afán de rellenar el hueco dejado por Dios), lo que no le impide indicarle el camino a su cueva, donde le acogerá de la mejor forma posible (puesto que lo que más le agradaría «es poner de nuevo sobre tierra firme y piernas firmes a todos los tristes»<sup>792</sup>), no sin antes manifestarle que no cree posible una resurrección de la divinidad, y si lo fuera, en ningún caso habría de venir de él<sup>793</sup>.

La muerte de Dios, es decir, la caída de los fundamentos de la cultura, supone una sacudida al edificio que el ser humano se ha ido construyendo durante los últimos siglos. Desde luego, de lograr rehacerse y superar el golpe, la cultura ya no sería la misma, por lo que con el diagnóstico de la muerte divina Nietzsche nos coloca en una interfase, en un gozne epocal, en un abismo entre dos tiempos muy distintos: el pasado, que vivió bajo el paraguas que la divinidad le brindaba, y un futuro más peligroso y a la intemperie. La cuestión es hacerse a la nueva situación de falta de fundamento y convivir con ella, saber que necesitamos cimientos y horizontes nuevos, pero que ya no pueden ser iguales a los anteriores. La seguridad, pues, ha de provenir de la inseguridad, que ya no se puede escamotear y está más presente que nunca. Además del peligro en sí,

790 «[...]Demasiadas cosas le salieron mal a este alfarero que no había aprendido del todo su oficio! Pero el hecho de que se vengase en sus vasijas y en sus criaturas porque le salieran mal a él –eso era un pecado contra el buen gusto.

También hay un buen gusto en la piedad: fue este quien dijo finalmente: «¡Fuera con semejante Dios! Es mejor no tener ningún Dios, mejor hacerse a uno mismo su propio destino, mejor ser un loco, mejor ser uno mismo Dios!»

Z IV Dienst (OC IV, pág. 234)

791 –«¿Qué oigo?, dijo entonces el papa con los oídos aguzados; ¡oh, Zaratustra, con semejante incredulidad eres más piadoso de lo que piensas! Algún Dios dentro de ti te ha convertido a tu ateísmo.

¿No es acaso tu piedad la que no te permite creer en un Dios? ¡Y tu excesiva honestidad te arrastrará incluso más allá del bien y del mal!

Mira, pues, ¿qué te queda reservado? Tienes ojos y manos y boca: están predestinados a bendecir desde toda la eternidad. Pues no se bendice solo con la mano.

En tu cercanía, aunque quieras ser el más ateo, barrunto yo un secreto aroma a incienso y un perfume de largas bendiciones: ello me hace bien y me provoca dolor.

¡Déjame ser tu huésped, oh, Zaratustra, por una sola noche! ¡En ningún lugar de la tierra me encontraré mejor que en tu casa!»

Ídem. (OC IV, pág. 235)

792 Ídem.

793 ¿Pero quién te quitaría de los hombros tu melancolía? Soy demasiado débil para eso. Mucho tiempo, en verdad, habremos de esperar hasta que alguien te despierte a tu Dios.

Y es que ese viejo Dios ya no vive: está completamente muerto.»

Ídem.

que nos rodea y abraza, la situación conlleva sus propias amenazas particulares. Una de ellas, ya comentada, es la de que nos lancemos a buscar un sustituto a la divinidad, lo que nos abocaría a una carrera desesperada al resultar todo insuficiente con respecto a esta tarea, resultando en un acrecentamiento del desánimo y la desesperanza. Por otro lado, está el riesgo de desintegración, de dejarnos llevar pasivamente por el vacío y desatender el impulso que nos lleva a buscarnos un cobijo y a superar las adversidades.

Aunque aún no usa el término, con la muerte de Dios nos sitúa en el terreno del nihilismo, en la pérdida de valor del mundo. De hecho, Heidegger llegó a considerar nihilismo y muerte de Dios como dos expresiones que hacen referencia a un mismo fenómeno<sup>794</sup>. En efecto, en la divinidad y su poder quedaba simbolizada la creación y el sostén del mundo, la vigilancia y el control sobre la creación entera, por lo que la ausencia de divinidad es al mismo tiempo la pérdida de la fuerza que mantenía la totalidad de las cosas. Por tanto, si Dios era la garantía del mundo, aquello que hacía que las cosas fueran lo que eran, tras su desaparición lo que queda es la nada más absoluta. Sin garante último, el mundo pierde solidez y nada asegura que todo pueda cambiar de un momento a otro, abocándonos a la indecidibilidad y a no saber a qué atenernos ante la realidad. Pero en este punto de su producción, el nihilismo aún no estaba tematizado con la profusión con la que lo hará en los años siguientes, en los que profundizará en sus distintos matices y pormenores. Por el momento, se dedica a señalar los efectos a distintos niveles de ese nihilismo aún no planteado en sí, pero que ya se empieza a vislumbrar bajo la etiqueta de la muerte de Dios.

Una expresión de todo lo pernicioso a lo que nos puede abocar la muerte de Dios la encontramos en el capítulo de *Así habló Zaratustra* llamado *El adivino*. En él Zaratustra se encuentra con un adivino que le hace una oscura profecía acerca de una doctrina que se resume en los siguientes términos: «todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya»<sup>795</sup>, y bajo la cual todo se volverá desierto y la humanidad deseará desaparecer<sup>796</sup>. Esto supone el extremo al que se podría llegar si cunde la falta de fundamento que viene de la mano de la ausencia divina, ya que cuando todo había sido fiado a su poder, todo queda devaluado una vez este se ha retirado, cayendo fácilmente en el sinsentido más absoluto. Esta situación sería muy contagiosa, como manifiesta el hecho de que Zaratustra, sólo ante esta posibilidad aún no realizada que le muestra el adivino, se abandona al más negro pesimismo hasta el punto de preocupar a sus discípulos, que lo velan y lo cuidan. Se trata sin duda de la expresión metafórica de la naturaleza patológica de lo que ocurre con la muerte de Dios, que trae consigo el peligro del vacío, que se contagia con enorme facilidad, afectando incluso al profeta y

794 [...] Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: «Dios ha muerto».

HEIDEGGER, MARTIN. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (Caminos de bosque, pág. 159)

795 Z II Wahrsager (OC IV, pág. 153)

796 *Nosotros ya hemos cosechado: pero, ¿por qué todos los frutos se pudrieron y se volvieron marrones? [...]*

*Todo trabajo fue en vano, nuestro vino se volvió veneno, un mal de ojo quemó nuestros campos y nuestros corazones.*

*Todos nos secamos, y si el fuego cayera sobre nosotros, nos reduciríamos a polvo, iguales a la ceniza: – sí, hasta al fuego hemos conseguido cansar.*

*Todos los pozos se nos secaron, y hasta el mar se retiró. ¡Todo suelo quiere rajarse, pero las profundidades no quieren devorarnos!*

*“Ay, ¿dónde habrá un mar donde aún podamos ahogarnos?”: así suena nuestra queja – caminando sobre ciénagas poco profundas.*

*En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; así que continuamos velando y viviendo – ¡en cámaras mortuorias!*

*Ídem* (OC IV, pág. 153)

predicador de la superación que es Zaratustra. Tras reponerse, solicita la ayuda de sus discípulos para interpretar el sueño febril que ha tenido durante esta fase de debilidad que ha atravesado, repleto de imágenes sombrías y de muerte, ataúdes, atmósfera opresiva, criaturas de la noche, viento, aullidos, y la sensación de sentirse atrapado sin poder salir<sup>797</sup>. Al final del sueño, un ataúd que se abre de forma brusca y deja salir de él «miles de risas diferentes»<sup>798</sup>, así como «mil figuras de niños, ángeles, búhos, locos, y mariposas grandes como niños»<sup>799</sup>, y finalmente, una risotada burlona que asusta a Zaratustra y lo hace despertar. La interpretación que uno de sus discípulos le da a este sueño es muy elocuente: en el mundo sombrío que ha quedado tras la muerte de Dios, vacío, desvalorizado, muerto en definitiva, la irrupción de las risas infantiles y burlonas que tanto le asustó en su estado (visto desde el lado del que padece el mal y está entre los muertos), no es otra cosa que la llegada del propio Zaratustra, el abogado de la vida<sup>800</sup>. Ya hemos comentado el poder de la risa y la jovialidad dentro del pensamiento nietzscheano, sobre todo a partir de *La gaya ciencia*, que se potencia con el *amor fati*, y que aquí es reivindicado para Zaratustra. Irrumpir a risotadas en un ambiente repleto de muerte es algo inesperado, que rompe la solemnidad y cambia la atmósfera. A los que viven en él, les parece una auténtica e indignante blasfemia, una quiebra de los esquemas difícil de soportar. Por eso son refractarios a la risa y a los niños, que traen con ellos una alegría contagiosa e inocente, justo lo contrario al mundo en el que se desenvuelven aquellos que moran en las criptas. Zaratustra, en tanto que profeta de la vida, está del lado de la risa<sup>801</sup>, de los niños, de la inocencia y la locura. Todas ellas son figuras que nos traen imágenes de cambio y variabilidad, de mil y un matices, que es precisamente lo que enriquece el mundo, pero que al mismo tiempo lo hace más proclive a la incertidumbre y difícil de encerrar dentro de un esquema clausurador. Incluso el vacío y la negritud de la muerte parecen más atractivos a las almas inseguras que en lugar de abrirse a la vida y su inseguridad prefieren refugiarse en sus ataúdes. Pero es por su propia incertidumbre por lo que lo hacen, que les hace creer que en la mortal quietud alcanzarán una paz que jamás serán capaces de abrazar, lo que les va a llevar a una espiral en la que muerte y dolor se acrecentarán de forma mutua. Esta es la interpretación que el discípulo le da a su sueño, pero Zaratustra se queda pensativo y no parece muy convencido de ello<sup>802</sup>, aunque se queda callado y no nos ofrece sus propios pensamientos.

797 El relato de este sueño, que tiene lugar en el capítulo *El adivino* de ZII, recuerda poderosamente al *Discurso de Cristo muerto en lo alto del edificio del mundo: no hay Dios* de Jean-Paul Richter, en el cual se anticipa también el asunto de la ausencia de Dios y el mundo vacío que queda tras él.

798 Z II Wahrsager (OC IV, pág. 154)

799 *Ídem*.

800 ¿No eres tú mismo el viento que silba roncamente y abre de par en par las puertas del castillo de la muerte?

¿No eres tú mismo el ataúd lleno de maldades de todos los colores y de los rostros angélicos de la vida?

*En verdad, igual que las miles de risas de un niño, viene Zaratustra a las cámaras mortuorias, riéndose de los vigías de la noche y de las tumbas y de todo aquel que hace ruido con llaves sombrías.*

*Los asustarás y tirarás al suelo con tu risa; desmayarse y volver en sí demostrará tu poder sobre ellos.*

*Y también, cuando llegue el largo crepúsculo y el cansancio de muerte, no perecerás en nuestro cielo, ¡defensor de la vida!*

Z II Wahrsager (OC IV, pág. 155)

801 *Santificar la risa y extenderla como una tela colorada por encima del mundo* – FP III 13[7] (verano de 1883)

802 Como veremos más adelante en el diálogo con sus animales, la decepción respecto a las interpretaciones de sus palabras que le ofrecen a Zaratustra aquellos que le escuchan es una constante.

En los años anteriores a *Así hablo Zaratustra*, y también en los siguientes, Nietzsche se dedicó a investigar distintos aspectos de la civilización en busca de los mecanismos ocultos en los que tienen su origen. En este afán desarrolló un fino olfato para seguir rastros y desenmascarar realidades muy distintas a lo que sus máscaras aparentan. Podemos decir que desarrolló un potente ojo clínico con el que detectó numerosos síntomas en la cultura a lo largo de milenios. En su segunda acepción (según el diccionario de la Real Academia Española), un síntoma es una señal o indicio de algo que está sucediendo o que va a suceder. Pero a nuestro propósito y enfoque también nos sirve la primera, que hace referencia a la manifestación reveladora de una enfermedad. Porque lo que está poniendo de manifiesto Nietzsche al centrarse en algunos fenómenos es señalarlos como síntomas de las enfermedades que aquejan a la cultura, las cuales se manifiestan, a veces de forma sutil, mediante los hechos sobre los que enfoca su atención. Dichas enfermedades lo son por constituir fenómenos patológicos e insanos, como contradicciones internas y dinámicas que conducen a la decadencia y el empobrecimiento, aunque muy a menudo nos pasen desapercibidas e incluso como virtuosas. Pero también pueden proporcionar infirmez, es decir, procesos que a la larga pueden hacer tambalear los fundamentos. En este sentido se producirá el estudio del nihilismo que afrontaremos más adelante. Por el momento, baste decir que Nietzsche a través de Zaratustra, y antes y después de él, se centra en aquellos fenómenos de la cultura en los que ve alguna clase de amenaza o señal de procesos que pueden acabar resultando amenazantes. Así ocurre con la muerte de Dios, que supone la primera gran expresión de que hay un gran mal que aqueja a su tiempo, una amenaza que pone al ser humano ante un reto mayúsculo, como no lo ha vivido nunca. Se trata de la consecuencia del desarrollo mismo de las dinámicas puestas en marcha en el seno de la cultura, que habían llevado al punto en el que Nietzsche escribe, en la aurora de una época en la que todo lo que había dado sostén al mundo de un modo férreo se estaba evaporando y el abismo de la nada y la falta de sentido se abría ante la humanidad de un modo como no lo había hecho desde hacía tiempo (desde la época trágica y de la sabiduría silénica), algo que Nietzsche se propone conjurar gracias a la doctrina del eterno retorno y la promesa del superhombre.

## 7.-El eterno retorno de lo mismo. La convalecencia de Zaratustra.

Teniendo en cuenta todo lo que venimos desarrollando, la terapia que plantea Nietzsche a la situación que detecta ha de ser traumática, en la medida en que ha de suponer un aldabonazo en el que se ponga a prueba la capacidad de superación frente a los desafíos. Y dado que el desafío es enorme (poco menos que la desintegración de la cultura), la prueba a superar ha de estar a la altura y la humanidad ha de salir transformada de ella, al igual que su relación con las cosas. Hay que precisar que, al igual que ocurría con otras figuras, como el filósofo de la época trágica o el *Freigeist*, Nietzsche no tiene en mente a la humanidad entera, sino que su objetivo son unos pocos (es decir, tal y como reza el subtítulo de *Así hablo Zaratustra*: todos y nadie) que serían aquellos capaces de soportar la verdad que quiere plantar ante nuestra mirada. En la medida en que queden transformada por ella, supondrán una cúspide para la humanidad, sobre la que se elevarán para alcanzar las más altas cotas<sup>803</sup>.

La prueba que Nietzsche nos presenta es el eterno retorno, al que ya hemos dedicado algunos párrafos más arriba. En ellos comentábamos la comunicación que se nos hace en *La gaya ciencia*, pero también nos interesa lo que Zaratustra tiene que decirnos al respecto, ya que nos servirá para esclarecer, ampliar y reforzar lo ya dicho. Sabemos que uno de los mensajes principales de Zaratustra es el eterno retorno, pero no llega a enunciarlo nunca a las claras. Tan sólo hace alusiones vagas, y en numerosas ocasiones la intuición de la idea amenaza con brotar, pero no acaba de actualizarse, en buena medida porque el propio Zaratustra se muestra temeroso hacia ella y su naturaleza es tal que resulta difícil de exponer. Por una parte, al tratarse de un pensamiento tan fundamental, resulta abrumador, y ante su presencia se siente un enorme vértigo, lo que hace que Zaratustra/Nietzsche titubeen y no se lancen a la tarea de profundizar en él. Por otro lado, de tan fundamental que es (en el sentido etimológico del término, es decir, que establece un fundamento, uno nuevo y que desplaza a todos los demás, cabe decir), resulta difícil de comunicar, ya que el lenguaje se muestra insuficiente, obligando a quien quiera anunciar a dar rodeos y a utilizar estilos distintos a los tradicionales para expresar el pensamiento. Por ello, la comunicación del eterno retorno resulta algo imprecisa, abierta, algo que sin duda redundaría en nuestra idea de que la clausura excesiva resulta contraproducente y por tanto sería deseable un cierto grado de apertura, aunque sea al precio de tener que bregar con un mayor grado de incertidumbre, ambigüedad e interpretabilidad.

---

803 Todas estas ideas que venimos comentando acerca del eterno retorno las expone Nietzsche de forma esquemática en un fragmento póstumo de 1883 (probablemente se trata de un esquema para una obra dedicada al eterno retorno de lo mismo):

### EL ETERNO RETORNO

Un libro de la profecía

1. *Exposición de la doctrina, de sus presupuestos y consecuencias teóricas.*
2. *Demostración de la doctrina.*
3. *Posibles consecuencias de que sea creída (lo lleva todo al estallido)*
  - a) *medios para soportarla*
  - b) *medios para vencerla*
4. *Su lugar en la historia como encrucijada.*  
*La hora del supremo peligro.*  
*Fundación de una oligarquía por encima de los pueblos y de sus intereses:*  
*educación para una política de toda la humanidad.*  
*Contrapartida del jesuitismo.*

FP III 24[4]

Aunque la idea del eterno retorno sobrevuela todas las aventuras de Zaratustra y en última instancia aquellos temas sobre los que habla con mayor profusión y claridad (tales como el superhombre o la muerte de Dios, ya que tienen una relación importante con él), hay dos capítulos en los que es el tema protagonista. Éstos son los titulados *De la visión y el enigma* y *El convaleciente*. Ambos se encuentran en la tercera parte, tras varias ocasiones en las que Zaratustra había estado a punto de recibir la doctrina del eterno retorno (su pensamiento más abismal, *abgründlicher Gedanke*, en los términos que utiliza Nietzsche) y se echó atrás en el último instante, presintiendo el terror que trae. La naturaleza abismática del pensamiento del eterno retorno nos hace pensar en falta de suelo (por su etimología alemana), en caída, por eso resulta desagradable, porque nos sentimos más seguros si nos afirmamos sobre suelo seguro. Sobre el abismo, a lo sumo, sólo podemos tender precarios puentes que no nos libran del vértigo, aunque sí de la caída. Sobre el abismo también se puede tender una cuerda sobre la que caminar, al igual que el funambulista que cae ante Zaratustra en el prólogo, pero para ello hay que tener un valor supremo. Sea como fuere, Zaratustra presiente que está al borde del abismo y teme asomarse y caer en él. La situación resulta llamativa, dado que el supuesto profeta del eterno retorno no se atreve a pensarlo, lo que nos pone sobre aviso de lo peligroso y decisivo que resulta.

## I

El primero de los capítulos donde se nos presenta la doctrina del eterno retorno de lo mismo es *De la visión y el enigma*, segundo de la tercera parte. En él nos encontramos a Zaratustra a bordo de un barco, algo que ha de llamar nuestra atención, ya que el hábitat natural del profeta parecen las montañas y los caminos solitarios, no la vida del mar, donde necesariamente ha de compartir su espacio con los marineros. No nos parece casual que así sea, ya que la imagen del mar y el barco representa con gran plasticidad la existencia (como ya hemos visto con anterioridad, Nietzsche ya había usado esta imagen<sup>804</sup>). Además, el lanzarse a la mar supone una mayor audacia y aventura, algo que a Nietzsche siempre le interesó remarcar, como hemos visto con la figura del *Freigeist* y el caminante, quedando más patente esta dimensión en los viajes marinos, a los que la tradición ha considerado más arriesgados e inciertos, ya que aunque se tratara de una ruta establecida y conocida, el peligro acecha en cualquier instante (ya fuera bajo la forma de motines, tormentas, corrientes, míticos monstruos marinos o icebergs), eso cuando los viajes no han sido expresamente para explorar lo que había más allá de los confines conocidos, es decir, buscando ampliar horizontes. Por lo tanto, que Zaratustra se embarque nos ha de poner sobre la pista de que se van a descubrir y explorar nuevos territorios.

En el capítulo anterior, aún en las montañas, ya se nos avisó de que algo importante estaba a punto de sucederle a Zaratustra, dado el lenguaje grandilocuente y sublime (más de lo habitual) que se utiliza. El profeta es consciente de que se abre ante él un gran reto, ya que al subir a una cima se encuentra con la visión del mar, al que tendrá que descender y sobre el que tendrá que navegar para continuar su camino. El

804 Interesante nos resulta la forma de expresarla en Aurora, referida a los pensadores:

En compañía de pensadores.- *En medio del océano del devenir, nosotros, aventureros y aves de paso, despertamos en un islote que no es mayor que una barca y miramos por un momento en derredor: con toda la rapidez y curiosidad que podemos, pues ¡qué fácil es que el viento nos arrastre o que una ola nos barra de nuestro islote, y que de nosotros no quede nada! Mas aquí, en este pequeño espacio, encontramos otras aves de paso y oímos de otras anteriores, – y vivimos así un delicioso minuto de conjeturas y conocimiento en medio de un alegre gorjeo y aleteo junto con otros y, no menos orgullosos que el propio océano, nos aventuramos a volar sobre él con el pensamiento.*

M §314 (OC IV, pág. 627)

mar, además del peligro de su superficie, nos trae a la mente el abismo insondable, la profundidad desconocida y amenazante. También la montaña, tan cara a él, implica el abismo, hasta el punto de que son una misma cosa, con lo que se nos dice que las cimas están en lo abismático, que sólo desplazando el suelo hacia abajo se puede estar en lo más alto<sup>805</sup>, haciendo pasar el descenso a las profundidades como la única vía de ascenso<sup>806</sup>. Es un camino inédito, y por lo tanto lleno de riesgos. Pero a Zaratustra no le asustan las incertidumbres por venir, ya que tal y como reconoce, está acostumbrado a acoger el peligro en su seno<sup>807</sup>, poniendo en práctica el *amor fati*, que no se cierra a nada, por muy negativo que pueda resultar.

Si echamos la vista un poco más atrás en el texto, al final de la segunda parte, en el capítulo titulado *La más silenciosa de las horas*, nos encontramos a un Zaratustra que relata una parábola en la que de forma misteriosa nos anuncia que algo importante está por venir. En ella, una voz le pregunta si lo sabe (no dice el qué, pero se refiere al eterno retorno, que aún no se atreve a nombrar), lo cual le asusta mucho. El capítulo está repleto de imágenes relacionadas con la pérdida de suelo («Ayer, en la hora más silenciosa, se me retiró el suelo: el sueño comenzó»<sup>808</sup>) o la fractura («¡Di tu palabra y rómpete!»<sup>809</sup>), haciendo alusión al poder desestabilizante y disgregador (puesto que hace perder la firmeza y la unidad) de aquello para lo que Zaratustra aún no está maduro, aunque ya esté ahí presente de una forma silenciosa<sup>810</sup>.

Tras esta preparación de los capítulos previos a *De la visión y el enigma*, Zaratustra, ya en el mar, el reino de las profundidades, donde no hay suelo firme y solo cabe deslizarse con mayor o menor suerte sobre una superficie líquida, agarrado en el peor de los casos a un precario madero<sup>811</sup>, se reafirma en su afán de buscar nuevos senderos, aun a costa de tener que enfrentarse a los peligros que en ellos se escondan. Así se lo hace saber a los marineros, a los que de algún modo siente como almas cercanas a la suya, que no teme a los abismos. A ellos les dedica la narración de un encuentro que una vez tuvo con un enano que le mostró la realidad del eterno retorno, pero antes los prepara, anunciando que lo que va a decir es algo muy importante, algo

805 *Pero quien es de mi especie, no escapa a semejante hora: la hora que le dice: «¡Ahora recorres por fin el camino de tu grandeza! ¡Cumbre y abismo – son ahora una misma cosa!*

*Recorres el camino de tu grandeza: ¡aquello que hasta ahora fue llamado tu último peligro se ha convertido en tu último refugio!*

Z III Wanderer (OC IV, pág. 163)

806 *Estoy en pie ante mi montaña más alta y ante mi último peregrinaje: por eso debo descender más profundamente que nunca:*

*–¡Descender más profundamente en el dolor de lo que nunca antes descendí, hasta su más negra marea! Así lo quiere mi destino: ¡Pues bien! Estoy preparado.*

Z III Wanderer (OC IV, pág. 164)

807 *¡Ay, Zaratustra, loco rico en amor, sobrebienaventurado en confianza! Pero siempre fuiste así: siempre te acercaste, confiado, a todo lo horrible.*

*Quisiste acariciar a todos los monstruos. El aliento de una respiración caliente, un poco de suave vello en la garra: –y ya estabas dispuesto a amarlo y a encandilarlo.*

*El amor es el peligro del solitario, el amor a todo, ¡con tal de que esté vivo! [...]*

Z III Wanderer (OC IV, pág. 165)

808 Z II Stunde (OC IV, pág. 161)

809 *Ídem.*

810 *¡Oh, Zaratustra, tus frutos están maduros, pero tú no estás maduro para tus frutos!*

Z II Stunde (OC IV, pág. 162)

811 *Vosotros, todos los que os estáis ahogando, ¿creéis que yo no sabía lo que queríais de mí en mi altura?: el mar se os traga: ¿ahora queréis agarraros a un nadador fuerte?*

*Y en verdad, ¡tan ciega y salvajemente os agarráis a un salvador, con brazos y piernas, que arrastraríais hacia abajo, a vuestra profundidad, al más fuerte!*

FP III 31 [55] (invierno de 1884-1885)



que no está al alcance de todos<sup>812</sup>. En esta preparación apela al valor y a la capacidad del ser humano de acarrear con las más duras pruebas y superarlas. Es más, este ir siempre más allá, contra viento y marea, es lo que lo ha convertido en la cumbre de la creación<sup>813</sup>. De hecho, es algo que se ha llevado a cabo de forma continua, puesto que siempre estamos ante un abismo, sobre la cuerda que se tiende entre dos orillas de las que estamos siempre alejados. El ser humano es un equilibrista que busca su equilibrio, que sólo tiene la inestable y fina cuerda sobre la que apoyarse, a la que ha de agarrarse y no confiar demasiado, estando obligado siempre a no olvidar que no pisa suelo firme, sino que se encuentra suspendido sobre el abismo de forma precaria, lo que lo convierte todo en un peligro, en una carrera infinita por no caer, en la que siempre hemos estado y sobre la que nos hemos ido sosteniendo con mayor o menor acierto. Pero reconocer esto no ha de llevarnos a aborrecerlo, más bien al contrario, movidos por el *amor fati*, hemos de desear que así sea y no renegar de ello, algo que pondría de manifiesto el valor que se posee, un valor capaz de hacer frente a todo, incluso a la muerte<sup>814</sup>.

Zaratustra se enfrenta al enano, que se ha sentado sobre él dificultando su marcha. A este enano lo denomina «espíritu de la pesadez», y le enuncia el eterno retorno, su «pensamiento abismático»<sup>815</sup>, utilizando la imagen de un portón sobre el que se ha inscrito la palabra «instante», en el cual coinciden dos senderos en direcciones contrarias. Pero estos dos caminos no son tan opuestos como parece, ya que se plantea que en algún punto coinciden, resultando en realidad un camino circular. La idea se expresa en algunos términos parecidos al aforismo 341 de *La gaya ciencia* (por ejemplo, se repite la imagen de la araña tejiendo a la luz de la luna), solo que ahora es Zaratustra el demonio que está susurrando al enano, aunque al final lo acaba haciendo de forma titubeante, asustado por la enormidad de lo que está planteando<sup>816</sup>, lo cual demuestra que aún no se ha hecho dueño del pensamiento, que no lo ha interiorizado y todavía le provoca incomodidad y zozobra. En este punto, el eterno retorno es aún para él una enfermedad que no ha superado, de la que no está a salvo, un mal del que debe convalecer, aunque ahora sea capaz de enunciarla y ponerla sobre la mesa.

Alguna cosa debe ser dicha del enano, del espíritu de pesadez. A él se le dedica otro capítulo de la tercera parte de *Así habló Zaratustra*, al que da el título. Para empezar, nuestro profeta del eterno retorno se declara su «enemigo mortal, su archienemigo, protoenemigo»<sup>817</sup>, lo cual pone de manifiesto que está en las antípodas de lo que él representa. Zaratustra se identifica con un ave, dado que ellas pueden volar, pasar por encima de todos los obstáculos y sobrevolar los abismos, que para ellas no lo son. Son la imagen de la ligereza, lo opuesto a la pesadez. Nietzsche se opone así a lo pesado, a la carga que nos impide volar y nos lastra, obligándonos a utilizar determinados senderos. Esta pesadez está muy vinculada a la moral, a los valores acerca de lo bueno y lo malo, al amor al prójimo y a la compasión, a los que Nietzsche se

812 *En estas palabras hay, sin embargo, mucho tambor batiente. Quien tenga oídos, que oiga.* – Z III Rättsel §1 (OC IV, pág. 166)

813 *Pero el hombre es el animal más valiente: así es como superó a todos los animales. A tambor batiente superó todo dolor. Pero el dolor humano es el dolor más profundo. El valor mata incluso el vértigo ante los abismos: ¡y dónde podría estar el hombre si no junto a los abismos! ¿Mirar no es acaso siempre – mirar abismos?*  
Ídem.

814 *El valor es el mejor matador, el valor que ataca: mata incluso a la muerte, pues dice: “¿Fue esto la vida? ¡Bien! ¡Que comience otra vez!”.*  
Ídem.

815 Z III Rättsel §2 (OC IV, pág. 166)

816 *Así hablé, y cada vez más bajo: pues tuve miedo de mis propios pensamientos y del fondo de mis pensamientos.*  
Ídem. (OC IV, pág. 167)

817 Z III Schwere §1 (OC IV, pág. 190)

refiere bajo el epígrafe general «tú debes»<sup>818</sup>. De este modo, la vida se convierte en una carga pesada, y el ser humano se asemeja a un animal de carga, a un camello cargado de enseres que en realidad no son suyos, sino que le han sido puestos por otros y que además no constituyen algo propio<sup>819</sup>. Por eso, frente al amor al prójimo que nos ha cargado en exceso<sup>820</sup>, Zaratustra reivindica el amor propio, que nos conduciría a saber estar con nosotros mismos, a soportarnos, a desembarazarnos de todo lo ajeno, y así ser más ligeros para poder emprender el vuelo<sup>821</sup>. Esto no es fácil, ya que requiere de múltiples ensayos (y por lo tanto, de numerosos fracasos, que no nos han de hundir)<sup>822</sup> y de algunos pasos previos como caminar, correr, escalar o bailar (tal y como se puede apreciar, hay una progresión en la ligereza, que no es alcanzada de una vez)<sup>823</sup>. En cualquier caso, lo que enseña la ligereza es que no hay un camino trazado, que no hay

818 *Ya casi desde la cuna se nos dota de palabras y valores pesados: «bueno» y «malo» –así se llama esa dote. Por ella se nos perdona que vivamos.*

*Y para eso se permite a los niños pequeños venir a nosotros, para impedir a tiempo que se amen a sí mismos: así actúa el espíritu de la pesadez.*

Z III Schwere §2 (OC IV, pág. 191)

819 *Y nosotros – ¡nosotros cargamos fielmente con la carga que se nos da, sobre duros hombros y por montañas inclementes! Y si sudamos se nos dice: «¡Sí, la vida es una carga pesada!»*

*¡Pero solo el hombre es para sí mismo una carga pesada! Esto se debe a que acarrea en sus hombros demasiadas cosas ajenas. Como el camello, se arrodilla y se deja cargar bien.*

*Especialmente el hombre fuerte, apto para la carga, en quien habita la veneración: carga sobre sí demasiadas palabras y pesados valores ajenos, –¡y ahora la vida le parece un desierto!*

*Ídem.*

820 Pero no sólo hay que entender lo moral como algo vinculado a la religión cristiana. También en la Ilustración, en su proyecto de guiar a la humanidad sólo por medios racionales, se elaboraron morales universales imposibles de evitar. Estamos haciendo referencia al imperativo categórico kantiano, al que Nietzsche dedicó palabras burlescas, hasta el punto de que hay quien ha querido ver una referencia al propio Kant y a su baja estatura en este enano o espíritu de la pesadez (POSADA GARCÉS, *Animales simbólicos de Zaratustra, lectura del texto a la luz de los símbolos*, p. 107).

821 *Hay que aprender a amarse a uno mismo –así enseñó yo– con un amor salvo y sano: para poder soportarse a sí mismo y no vagar de aquí para allá.*

*Ídem.* (OC IV, pág. 190)

822 Vattimo (*Introducción a Nietzsche*, pág. 121) destaca este carácter aventurero y «disolutivo» (dada la dispersión y la cantidad de diversos puntos de vistas que se pueden ensayar) como rasgo fundamental dentro de la fuerza y la salud en Nietzsche. En efecto, como vemos, la capacidad de ensayar y de ser capaz de enfrentarse a variadas situaciones implica un alto grado de salvación para poder afrontar este continuo abandonar esquemas y probar otros nuevos (algo que nos puede conducir a la consideración nihilista de que no hay ninguno válido, extrema situación de infirmez, como veremos).

823 *Pero esta es mi enseñanza: quien quiera aprender a volar debe primero aprender a mantenerse en pie, y a correr, y a escalar, y a bailar: –¡el volar no se coge al vuelo!*

*Aprendí a trepar más de una ventana con escaleras de cuerda. Trepé a mástiles elevados con ágiles piernas: estar sentado sobre los elevados mástiles del conocimiento no me pareció una bienaventuranza pequeña,–*

*–llamear como pequeñas llamas sobre elevados mástiles: una luz pequeña, sin duda, ¡pero un gran consuelo para navegantes y naufragos perdidos!*

*Por muchos caminos y de muchas maneras alcancé mi sabiduría; no fue con una sola escalera como alcancé las alturas desde donde mis ojos echaron a volar en mi lejanía.*

*Y nunca me gustó preguntar por los caminos, –¡esto iba siempre en contra de mi gusto! Prefería preguntar e interrogar a los caminos mismos.*

*Un ensayo y un preguntar fue todo mi caminar: –¡y, en verdad, también hay que aprender a responder a semejante preguntar! Pero este – es mi gusto:*

*–no un gusto bueno ni malo, sino un gusto mío, del que ya no siento vergüenza ni lo guardo en secreto.*

*«Este –es ahora mi camino, –¿cuál es el vuestro?», así respondí a quienes me preguntaron «por el camino». ¡El camino, ciertamente, – no existe!*

Z III Schwere §2 (OC IV, págs. 192)

ninguna guía ni instrucción que seguir según la cual alcanzaríamos la potestad de volar. No hay decálogos. Cada uno ha de trazar su camino, que los demás no han de seguir, o a lo sumo, lo han de utilizar para explorar su propio terreno, abriendo nuevas posibilidades, ilustrando sobre ellas, estimulando a que otros hagan lo propio<sup>824</sup>.

Zaratustra se enfrenta al enano oponiéndole la alegoría del portal en el que confluyen pasado y futuro, y le plantea la posibilidad de que ambas líneas temporales sean un círculo. De este modo Nietzsche nos presenta al eterno retorno como el antídoto del espíritu de pesadez, como aquello que nos ha de librar de él y colocarnos en una nueva posición ante el mundo. No obstante, una vez expresado, Zaratustra flaquea, lo cual nos demuestra que no es una tarea fácil, que implica algo más que el mero reconocimiento y comprensión de la hipótesis, puesto que no se trata de una simple sustitución de una posición por otra. Debido a ello no es fácil de comunicar y todo intento resulta insuficiente si lo que se quiere es dar una correcta expresión.

Justo en el instante en que Zaratustra titubea, se ve interrumpido por el aullido de un lobo, tras el cual el decorado se ve alterado: tanto el enano como el portal han desaparecido, y Zaratustra se encuentra ante una escena terrorífica. Ante él se encuentra un pastor al que mientras dormía se le ha introducido una serpiente en la garganta. El pastor se retuerce para no morir asfixiado. Zaratustra le intenta ayudar tirando de la serpiente, con escaso éxito. Entonces, de forma súbita, Zaratustra le ordena que muerda la serpiente y le arranque la cabeza, a lo que el pastor obedece cercenando la cabeza del ofidio de un mordisco y escupiéndola a un lado. De este modo el pastor se libera de la amenaza, se levanta de un salto y se muestra transfigurado, «ya no era un pastor, ni un hombre, – ¡era un transfigurado, un iluminado que *reía!*»<sup>825</sup>.

Varias cuestiones se nos plantean en relación a la historia que Zaratustra nos relata. En primer lugar, resulta chocante la brusquedad con la que desaparece todo el contexto en el que se estaba desarrollando el relato (el enano, el portal...) y se presenta la escena del pastor y la serpiente. Podría parecer algo arbitrario, pero creemos que tiene mucho que ver con lo que nos está intentando expresar. El enano y el portal se esfuman justo en el instante en que Zaratustra duda y tiene problemas a la hora de expresarse ante el enano, figura del espíritu de pesadez, del que está intentando desembarazarse mediante la idea del eterno retorno. Es el momento en que por primera vez está dando voz a su pensamiento abismal, aunque sea de forma alegórica. Es entonces cuando aparecen las dudas y los titubeos, y de su mano, la visión del pastor en apuros, prolongando y ahondando las dificultades por las que empezaba a atravesar el propio Zaratustra. Teniendo en cuenta el carácter de prueba suprema a superar del eterno retorno y la dificultad de su comunicación, se comprende la zozobra de quien pretende darle voz. Pero no se trata sólo de la comprensión de la idea. Ya hemos visto cómo ésta apela a instancias más profundas que el mero entendimiento. Es una idea que ha de ir más a la tripa y al corazón que al cerebro, y con enorme dificultad, poniéndonos en serio peligro. Este peligro no es metafórico, sino que es algo real, la vida misma, la existencia, se ha de tambalear al insertarse el eterno retorno en nosotros. Además, trae consigo algunos efectos indeseables, que se pueden representar como una serpiente que se nos introduce por la boca y nos asfixia. De cada uno de nosotros depende que no suceda así. Es algo que se ha de realizar individualmente, resultando infructuosos todos los intentos de que desde afuera nos libren del riesgo. A lo sumo, nos pueden animar, inspirar, sugerir, pero el esfuerzo final, el mordisco, es algo que hay que realizar uno mismo.

---

824 *¡Recorred vuestros caminos! ¡Y dejad que el pueblo y los pueblos recorran los suyos!*  
Z III Tafeln §21 (OC IV, pág. 203)

825 Z III Räthsel §2 (OC IV, pág. 168)

Parece claro que lo que Nietzsche nos quiere transmitir es que una vez pensado el eterno retorno, además del desafío que implica, con él se cuelan algunos peligros a los que hay que hacer frente, redoblando la amenaza, que ya no sólo tiene que ver con la idea en sí, sino también con algunas de sus implicaciones y consecuencias. Estas consecuencias tienen que ver con el nihilismo, al que dedicaremos más espacio en adelante. Por ahora baste decir que si el eterno retorno aparece como un remedio respecto a la muerte de Dios y la falta de valores, ahora parece que ésta también está relacionada con él, manifestando de nuevo la paradoja farmacológica de que el remedio profundiza la enfermedad. La importancia del eterno retorno radica en que si se logra dar el mordisco y se desembaraza uno de la amenaza, se sale transformado.

La transformación que se opera en el eterno retorno es fundamental, ya que en última instancia es el objetivo de la prueba que constituye la doctrina. Como hemos comentado más arriba, el eterno retorno de lo mismo es una hipótesis, y cuando se expresa se hace de una forma dudosa y condicional. Aunque Nietzsche buscó un fundamento científico con el que confirmar su intuición<sup>826</sup>, no lo encontró, lo cual no fue impedimento para que siguiera adelante con él, ya que lo que le interesaba más era el carácter de prueba que suponía y lo que con ella pretendía conseguir<sup>827</sup>. Si atendemos a lo que le ocurre al pastor, nos queda claro lo que Nietzsche nos quiere transmitir: ya no es un pastor, pero tampoco un hombre. Y ríe. Con ello nos pone en la senda de la gaya ciencia que había predicado en su obra anterior, en el camino de la risa, producto del retorcimiento del sentido dado de las cosas que provoca una agradable sorpresa, en el camino de la superación de lo humano tal y como es entendido. Con la humanidad, también pierde su ocupación, que ya no es la de pastorear, sino la de seguir su propio camino riendo, sin buscar un rebaño al que cuidar y guiar (sin duda, hay en ello una alusión a los sacerdotes, pero también a todo aquél que busque discípulos y voceros).

Zaratustra proclama a los marineros su visión y les interpela en busca de una interpretación<sup>828</sup>. Desconocemos si él posee la suya propia y quiere corroborarla o confrontarla con lo que se le diga, o si más bien no sabe cómo entender lo que ha visto y busca ayuda entre los hombres que se aventuran en el desconocido mar. Con especial énfasis les pregunta por la identidad del pastor, lo que nos hace pensar que no es algo baladí<sup>829</sup>. En este preguntar por la identidad del pastor se nos aclara la naturaleza de la serpiente, a la que ahora se refiere como «todas las cosas más pesadas y negras». La pesadez, pues, sigue presente, a pesar de la desaparición de su espíritu, el enano. Es algo que se habrá de presentar en el momento en que el eterno retorno se haga presente, que viene de su mano. Es algo paradójico, puesto que el eterno retorno lo había expresado

826 En varias ocasiones (FP III 11[202], FP IV 5[54], FP IV 14[188]...) se plantea que, en un mundo finito las posibilidades son finitas, lo cual en un tiempo infinito obliga a que se acaben repitiendo las combinaciones.

827 *Época de ensayos.*

*Yo hago la gran prueba: ¿quién soporta el pensamiento del eterno retorno? – Quien pueda ser aniquilado con la frase «no hay salvación». Debe morir. Yo quiero guerras en las que los que tienen ganas de vivir desalojen a los otros: esta pregunta debe disolver todos los vínculos y expulsar a los cansados del mundo – vosotros debéis echarlos fuera, cubrirlos de desprecio o encerrarlos en manicomios, llevarlos a la desesperación, etc.*

FP III 25[290] (primavera de 1884)

828 *¡Vosotros, hombres audaces en torno a mí! ¡Vosotros, buscadores, experimentadores, y quienquiera de vosotros que se haya embarcado con velas audaces en mares ignotos! ¡Vosotros, amantes de los enigmas!*

*¡Descifradme el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!*

*Ídem.*

829 *¿Quién es el pastor a quien la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre a quien todas las cosas más pesadas y negras se le introducirán así en la garganta?*

*Ídem.*

Zaratustra como una forma de enfrentarse al espíritu de la pesadez, como un remedio, y ahora vemos que lejos de conjurarlo, se hace mucho más presente. De algún modo, hay que pasar por él para superarlo, lo que supone un reconocimiento y a la vez una necesidad de ello, y he ahí el desafío y la prueba que supone.

Acerca de la identidad por la que inquiere Zaratustra no se nos ofrece respuesta directa, a pesar de que por el interés que manifiesta, es importante. Una interpretación la encontramos en Heidegger y las lecciones que dedicó al eterno retorno de lo mismo. En ellas, considera que el pastor es «Zaratustra mismo que en esta visión va al encuentro de sí, que tiene que gritarse a sí mismo con toda la fuerza de su íntegra esencia: ¡Muerde!»<sup>830</sup>. De este modo nos queda mucho más clara la escena: Zaratustra está exponiendo ante los marineros que quien acceda al eterno retorno de lo mismo habrá de pasar por la prueba de tener que verse enfrentado a un lado oscuro que de forma inevitable se va a presentar, y que va a ser uno mismo el que lo derrote descabezándolo, sin que ninguna ayuda externa sirva de nada<sup>831</sup>. Es, en definitiva, una tarea a la que hay que enfrentarse en soledad, algo que comprendemos mejor si entendemos que la orden de morder emana del propio Zaratustra y se la da a sí mismo. Pero si se logra vencer a la amenaza, se va a salir transformado, y ahí reside la fuerza y el carácter de prueba del eterno retorno de lo mismo.

Zaratustra ha alumbrado el eterno retorno, y ha empezado a comunicarlo, pero es consciente de su profundidad y su poder, de ahí sus dudas y titubeos. El pensamiento más abismal ha asomado la cabeza, pero lo expresa aún de forma insegura y sin ser del todo dueño de él. Cuando lo cuenta a los marineros aún no lo ha integrado al completo, lo que le provoca cierta zozobra. Para encontrar un verdadero cara a cara de Zaratustra con el eterno retorno de lo mismo hemos de avanzar en esta tercera parte de *Así habló Zaratustra* que nos ocupa, hasta el capítulo denominado *El convaleciente*<sup>832</sup>. En él se nos presenta de nuevo la idea y sus consecuencias, pero ahora en primera persona, ya que Zaratustra se ve afectado de forma directa. Allí se establece la relación con la escena del pastor, y además de las consecuencias que puede acarrear, se nos advierte sobre el riesgo de malentender el eterno retorno y convertirlo en lo que no es. De momento, lo que Zaratustra ya sabe es que tiene ante sí un reto importante, un peso con el que habrá de cargar<sup>833</sup>, ante el que tendrá que mostrarse con «dureza flexible»<sup>834</sup>, que le obligará a exponerse al peligro, pero que le compensará con el que será su más propio conocimiento<sup>835</sup>, su camino propio, su pensamiento abismal<sup>836</sup>.

---

830 HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche*, pág. 355

831 *Todos los tironeos y maquinaciones hechos desde afuera, todos los remedios temporarios, todas las simples presiones para apartarlo, desplazarlo y postergarlo son en vano.*  
Ídem.

832 Una lectura más extensa de este capítulo la realizamos en el artículo publicado en la revista *Factótum* (8, 2011, págs. 20-35) bajo el título *Zaratustra convaleciente (una lectura)*.

833 *Bastante horrible fue siempre para mí tu pesadez: ¡pero alguna vez encontraré la fuerza y la voz del león para llamarte a que subas!*  
Z III Seligkeit (OC IV, pág. 170)

834 Z III Seligkeit (OC IV, pág. 169)

835 *Y por él y por quienes son iguales a él, debo yo mismo consumarme a mí: por eso renuncio ahora a mi felicidad y me ofrezco a toda infelicidad –para mi último examen y conocimiento.*  
Ídem.

836 *¡Ay, pensamiento abismal, que eres el pensamiento mío! ¿Cuándo hallaré la fuerza para oírte cavar y no temblar yo más?*  
Z III Seligkeit (OC IV, pág. 170)

## II

En *El convaleciente* nos encontramos a Zaratustra de regreso en su caverna, cuando al despertar del sueño, «saltó del lecho como un loco, gritó con voz terrible y haciendo gestos como si aún hubiera alguien en el lecho que no quisiera levantarse»<sup>837</sup>. En seguida descubrimos que se está dirigiendo a su pensamiento abismal, al que invoca para que deje de dormir y se levante. Parece que ha llegado la hora de enfrentarse de verdad a él, sin los titubeos que hemos visto con anterioridad, y las palabras que le dirige ponen de manifiesto que Zaratustra está decidido<sup>838</sup>. En ellas hace alusión a los sepulcros, que también se verán afectados por su despertar, y en ello reconocemos a los amantes de la muerte y al ambiente fúnebre que se nos ha descrito en *El adivino*, que también se verán afectados por la llegada del eterno retorno. En esta invocación que hace Zaratustra de su pensamiento abismal, se define como «el defensor de la vida, el defensor del sufrimiento, el defensor del círculo»<sup>839</sup>, estableciendo una correspondencia entre los tres términos, dando a entender que vida, sufrimiento y círculo si no son una misma cosa, sí al menos mantienen una relación muy estrecha entre ellas, con lo cual Zaratustra parece poseer una cierta comprensión de lo que él representa a pesar de que, como vemos, aún no se ha enfrentado de forma plena a esa idea de la que dice ser el portavoz. Aunque parezca una contradicción, no lo entendemos así puesto que, como veremos, el eterno retorno se puede pensar a distintos niveles, no siendo todos igual de válidos y profundos, lo cual nos lleva a pensar que Zaratustra hasta ahora atesoraba una visión incompleta que ahora se dispone a profundizar.

Como respuesta a la invocación, el pensamiento abismal abandona los abismos en los que mora para subir a la superficie, donde Zaratustra le espera. Cabría esperar un momento de alegría, de placer, de epifanía suprema. Pero lo que ocurre es todo lo contrario: Zaratustra empieza a sentir náuseas y se desploma inconsciente<sup>840</sup>. Este episodio es la enfermedad de Zaratustra, a la que sigue una convalecencia que se prolonga durante siete días, en los que no quiere probar nada de los alimentos que sus animales han ido recogiendo y acumulando para él. Al final, decide incorporarse y se dirige a los animales, con quienes entabla una conversación acerca del eterno retorno.

Antes de desentrañar lo que Zaratustra y sus animales dicen, conviene que nos detengamos en la enfermedad y en cómo sale de ella. Para empezar, señalaremos que el efecto que produce el eterno retorno en Zaratustra es llamativo: lo induce al coma. Lo es si tenemos en cuenta que Zaratustra es el profeta del eterno retorno, el abogado del círculo, quien se supone que es mejor conocedor que nadie de lo que implica. Pues bien,

837 Z III Genesende §1(OC IV, págs. 206-207)

838 «¡Arriba, pensamiento abismal sal de mis profundidades! Yo soy tu gallo y tu crepúsculo matutino, gusano adormilado: ¡arriba, ¡arriba! ¡Mi voz debe despertarte ya con su canto del gallo!

¡Desátate las ataduras de los oídos: escucha! ¡Pues yo quiero oírte a ti! ¡Arriba! ¡Arriba! ¡Aquí hay bastantes truenos para que hasta los sepulcros aprendan a escuchar!

¡Y deshazte del sueño y de toda tontería y ceguera de tus ojos! Óyeme también con tus ojos: mi voz es una medicina incluso para los ciegos de nacimiento.

Y cuando estés despierto, te quedarás eternamente despierto para mí. No es mi estilo despertar a las bisabuelas para decirles luego – ¡que se vuelvan a dormir!

¿Te agitas, te estiras, resuellas? ¡Arriba! ¡Arriba! ¡No es resollar – sino hablarme, lo que deberías hacer! ¡Zaratustra, el ateo, te llama!

Z III Genesende §1 (OC IV, pág. 207)

839 Ídem.

840 ¡Dichoso de mí! Vienes – ¡puedo oírte! ¡Mi abismo habla, he abierto mi última profundidad hacia la luz!

¡Dichoso de mí! ¡Vamos! Dame la mano – ¡Ja! ¡Deja! ¡Ja, ja! – asco, asco, asco – – ¡Ay de mi!

Ídem.

ni siquiera él está libre de sus efectos. Sin duda, esto lo entendemos mejor si comprendemos que para poder expresar algo, antes ha de haberlo vivido, y ya hemos visto cómo no las tenía todas consigo a la hora de afrontarlo, temores que ahora se ven confirmados. Por otro lado, el mismo hecho de la inconsciencia nos resulta elocuente, ya que el enfrentamiento con el eterno retorno de lo mismo no se da en el plano de la consciencia, es decir, queda fuera de la lógica y del raciocinio. Tal y como señala Rainer J. Hanshe<sup>841</sup>, el sueño (y por extensión, todo lo inconsciente) desempeña un papel importante dentro del pensamiento nietzscheano en general, pero en especial en *Así habló Zaratustra*, donde nos encontramos en varias ocasiones con que el profeta se retira a dormir, que invoca al sueño o que despierta alumbrando nuevas ideas. No olvidemos que la serpiente que asfixia al pastor en *De la visión y el enigma* se le introduce en la garganta mientras duerme, mostrando así que hay peligros que pasan desapercibidos. Hanshe relaciona esta presencia del sueño con la *incubatio*, régimen terapéutico desarrollado en la antigua Grecia, por el cual se producía la sanación mediante una serie de rituales (de preparación e inducción, pero también de interpretación oracular) alrededor del sueño y sus fenómenos particulares. Si atendemos a ello, queda reforzada la idea de que lo que Zaratustra intenta transmitir trasciende la pura racionalidad (al menos la racionalidad ilustrada, la *reine Vernunft* que tanto se reivindicaba en las décadas previas a Nietzsche) y bebe y apela a otras instancias distintas, pero que también son fuente de conocimiento<sup>842</sup>. En este sentido también podemos entender que los interlocutores de Zaratustra en lo que respecta al eterno retorno sean sus animales (hasta el momento no había conversado con nadie, tan sólo se había dirigido a sus oyentes) como algo que tiene que ver con una dimensión más primaria, más animal y no tanto relacionado con lo que siempre hemos entendido que nos hace humanos, es decir la Razón.

Pero a pesar de todo ello, el eterno retorno es un pensamiento, uno muy peculiar, puesto que es abismal. No sólo es que venga de regiones profundas (es decir, de zonas inhóspitas y oscuras, alejadas de la superficie más puramente racional), sino que además nos deja sin suelo que pisar (según la comentada etimología de *Abgrund*). Ante este pensamiento nos quedamos sin un arriba ni un abajo, sin orientación posible, cayendo de forma infinita. En estos términos se había expresado el perturbado del aforismo 125 de *La gaya ciencia*, pero refiriéndose a la muerte de Dios. Ahora nos encontramos en la misma situación, son muchos los caminos que conducen a la Nada. Pero nosotros nos encontramos más cómodos en medio de las cosas, bien definidas, claras, sabiendo a qué atenernos respecto a ellas. Gracias a la Razón y al intelecto se ha podido elaborar toda una clasificación del mundo y un conjunto de leyes con las que se ha domesticado el peligro que la realidad representa (aunque en el fondo lo que se busca con ellas es un legislador<sup>843</sup>), así como todo un elenco de dispositivos que median entre los humanos y la existencia y sus amenazas<sup>844</sup>. Por eso se ha divinizado a la Razón. Pero Nietzsche nos

841 En el capítulo de *Nietzsche's therapeutic teaching* titulado *Zarathustra's stillness: dreaming and the art of incubation*.

842 Siguiendo las líneas de nuestro trabajo, podemos interpretar esta reivindicación de la Razón (el dominio de la lógica, a la que se le atribuye rectitud y claridad) como una forma más de blindaje y clausura frente a instancias más oscuras e impredecibles, menos comprensibles, en las que no sabemos muy bien a qué atenernos y perdemos el dominio de la situación, quedando más a merced de lo desconocido.

843 *-se agarran a las leyes, y desearían declarar las leyes «tierra firme»: porque están cansados del peligro, pero en el fondo buscan un hombre grande, un timonel, ante el que se borran las mismas leyes.*

FP III 31[61] (invierno de 1884-1885)

844 El mecanismo con el que se elabora este entramado de andamiajes y pasajes, la confianza y la fe en que las cosas son así de firmes y no tan inseguras como son en realidad, lo expone Nietzsche en un fragmento póstumo en el que lo refiere a la mujer, pero que bajo nuestro prisma es extensible a

trae un elemento de raciocinio que tiene el efecto de hacer tambalearse el edificio del mundo que habíamos construido, eliminando sus cimientos y seguridades, sus puentes y pasarelas, devolviéndonos a un mundo fluido<sup>845</sup>. Estamos ante una nueva paradoja, la Razón constituye un nuevo *pharmakon*, que contribuye a la estabilidad y a la seguridad, pero que también nos trae ideas capaces de arruinar toda la salud alcanzada por sus propios medios. Por eso es una idea abismal, y por eso Zaratustra titubea y se desvanece ante su presencia, al comprobar que aquello que creía tan seguro y firme, no lo era tanto, infiltrando la posibilidad de que en realidad todo pueda ser un error (dando al traste, por lo tanto, con la Verdad). Al mismo tiempo que arruina, el eterno retorno es una oportunidad para volver a construir, para hacer borrón y cuenta nueva, pero no con la Verdad como fin último, sino por el propio hecho de crear, por la necesidad que tenemos de llenar esa nada que vemos que por todas partes acaba surgiendo de forma inexorable. Lo que convertiría en distinta a la nueva situación surgida de estas consideraciones sería la conciencia de esta vulnerabilidad y la imposibilidad de eliminarla, lo que nos llevaría a una convivencia con ella. En resumidas cuentas, de lo que se trata es de interiorizar el hecho de que lo único seguro es la inseguridad y que con ella nos hemos de manejar, sin que podamos en definitiva sustraernos de ella. Si el mundo al que hemos llegado ha desarrollado una lectura moral de la existencia donde lo negativo y peligroso se interpreta en términos de maldad y lo que nos asegura una zona de tranquilidad es lo bueno, estableciendo una lucha entre el Bien y el Mal en la que el primero habría de prevalecer, entonces el eterno retorno de lo mismo conlleva una asunción del Mal en tanto que aquello de lo que no se puede escapar. En términos nietzschianos: *amor fati*, afirmación suprema, sí a todo, incluso a lo negativo, sin buscar la aniquilación de ningún aspecto de la existencia, persiguiendo la convivencia.

De todo lo dicho, se desprende que el sí del *amor fati* al que conduce el eterno retorno (puesto que incluso lo negativo y despreciable ha de retornar) tiene un matiz doliente, el trago amargo de la aceptación de lo inaceptable. Por eso no se puede hacer una recepción festiva del eterno retorno de lo mismo, aunque al final el resultado sea una ciencia alegre (de nuevo, la ambivalencia y la contradicción) puesto que eso resultaría una simplificación de todo lo que implica. Por lo tanto, se puede considerar un

---

la humanidad al completo:

[...] *no quiere ver lo que es todo esto en realidad, no quiere examinar si la pasarela sobre la que atraviesa el río es verdaderamente firme – cree en la pasarela, porque cree en su debilidad y en su miedo. Aquello en lo que la mujer se apoya no es, en ningún caso, la fuerza conocida sino la fuerza esperada, deseada e inventada: y cuanto más fuerte ha sido su sentimiento de debilidad más fuerza querrá sentir en lo que le «sirve de apoyo».* [...]

FP III 1[110] (julio-agosto de 1882)

845 *Cuando hay maderos para cruzar el agua, cuando hay puentes y barandas saltando sobre el río: en verdad, ahí no se cree a nadie que diga: «Todo fluye»*

*Sino que incluso los idiotas le contradicen. «¿Cómo?, dicen los idiotas, ¿todo fluye? ¡Pero si hay maderos y barandas sobre el río!»*

*«Sobre el río todo es estable, todos los valores de las cosas, los puentes, conceptos, todo el “bien” y el “mal”: ¡todo es estable!» –*

*Pero cuando llega el duro invierno, el domesticador del río: entonces incluso los más chistosos aprenden a desconfiar; y, en verdad, no solo los idiotas dicen entonces: «¿acaso no debería todo permanecer – inmóvil?»*

[...] *«En el fondo todo permanece inmóvil» –; ¡pero contra eso predica el viento del deshielo!*

*El viento del deshielo, un toro que no es un toro de arar, – ¡un toro enojado, un destructor que rompe el hielo con cuernos coléricos! Pero el hielo – ¡rompe los puentes!*

*Oh, amigos míos, ¿no fluye todo ahora? ¿No han caído al agua todos las barandas y los puentes? ¿Quién se aferraría aún al «bien» y al «mal»*

*«¡Ay de nosotros! ¡Salve a nosotros! ¡El viento del deshielo sopla!» – ¡predicad esto para mí, oh, hermanos míos, por todas las callejuelas!*

Z III Tafeln §8 (OC IV, pág. 196)



doble acercamiento según predomine el aspecto festivo y, digamos, superficial, o el de la prueba en sentido fuerte que acabe conduciendo a la afirmación. En el texto nietzscheano, ambas posiciones están representadas por los animales y por Zaratustra, respectivamente.

Los animales de Zaratustra, una serpiente y un águila, tal y como Heidegger y Deleuze señalan, simbolizan el eterno retorno y a Zaratustra mismo, que en el fondo, dada la tarea de ser su portavoz, son una misma cosa<sup>846</sup>. El encuentro con ellos es elocuente: la primera vez que los ve y los reconoce y adopta como sus animales, el águila está volando en círculos y tiene a la serpiente enrollada al cuello<sup>847</sup>, poniendo de manifiesto su relación con la circularidad del tiempo que pregona Zaratustra. En el caso de la serpiente, este vínculo no es casual, ya que de forma tradicional se ha representado a la serpiente con la infinitud y el círculo bajo la forma simbólica del *ouroboros* (serpiente que se muerde la cola, que además en algunas cosmovisiones ha representado la idea del tiempo circular)<sup>848</sup>. Esta relación se manifiesta cuando se establece el diálogo entre ellos y Zaratustra, después de su prolongado desvanecimiento y período de silencio. De hecho, son los animales los que le animan a levantarse y hablar, preguntándole por lo que le había ocurrido<sup>849</sup>. La respuesta que reciben les anima a seguir hablando, en un alegato en favor de las palabras y el lenguaje, las cuales «son arcoíris y puentes imaginarios que unen lo que está eternamente separado»<sup>850</sup>, una forma de que el ser humano se reconforte en las cosas que las palabras crean, de ponerse por encima de ellas y sentirse más seguro<sup>851</sup>. De este modo, Zaratustra amplía la doctrina del lenguaje que hemos comentado al hablar de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Si entonces Nietzsche consideraba que entre las cosas y las palabras no existía correspondencia alguna, sino tan sólo una convención social en torno a metáforas, ahora nos plantea que las palabras son puentes que permiten a las almas

846 *Pero los animales de Zaratustra no son animales cualesquiera, su esencia es una imagen de la esencia del mismo Zaratustra, es decir de su tarea: ser el maestro del eterno retorno. Por eso mismo, estos animales suyos, el águila y la serpiente, no aparecen arbitrariamente.*

HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 243)

847 *Esto dijo Zaratustra a su corazón cuando el sol se encontraba en el mediodía: entonces miró, interrogativo, hacia el cielo – pues oyó sobre sí el grito agudo de un pájaro. Y he aquí que un águila daba vueltas en el aire, llevando una serpiente, pero no como una presa, sino como si fuera una amiga: pues iba enroscada a su cuello.*

«¡Son mis animales!», dijo Zaratustra y se alegró de corazón.

*El animal más orgulloso bajo el sol y el animal más inteligente bajo el sol – han salido para explorar el terreno.*

*Quieren averiguar si Zaratustra aún vive. Y en verdad ¿vivo aún?*

Z Vorrede §10 (OC IV, pág. 81)

848 La serpiente nos interesa también desde el punto de vista de la salud y la enfermedad como símbolo tradicional de la medicina y la farmacia. A estas alturas no ha de sorprendernos que algo de entrada peligroso y nocivo como son los ofidios y su veneno simbolicen al mismo tiempo las principales disciplinas desde las que se lucha contra la enfermedad y se defiende la salud. El veneno de la serpiente es también un *pharmakon*: puede salvar vidas o matar según cómo se utilicen.

849 «Oh, Zaratustra, dijeron, te has pasado siete días tumbado así, con los ojos pesados: ¿no quieres volver a levantarte sobre tus pies?

[...] *Todas las cosas te anhelan porque pasaste siete días en soledad, –¡sal de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!*

*¿Acaso vino a ti un conocimiento nuevo, uno ácido, pesado? Yacías como masa de pan ácida, tu alma se hinchaba y levantaba por todos sus bordes.»*

Z III Genesende §2 (OC IV, pág. 207)

850 *Ídem.* (OC IV, pág. 208)

851 *¿No han sido regalados a las cosas sus nombres y sus sonidos, para que el hombre se reconforte en las cosas? El habla es una hermosa locura: por ella, el hombre baila sobre todas las cosas.*

*Ídem.*

comunicarse. Pero son puentes imaginarios, es decir, que sólo las pone en contacto de forma muy tenue, lo suficiente para poder establecer un diálogo. En sentido estricto «a cada alma pertenece un mundo distinto»<sup>852</sup> y «para cada alma es cualquier otra alma un trasmundo»<sup>853</sup>, la separación e incomunicabilidad es total, tan sólo podemos establecer ligeros puentes que sortean los abismos a través de las palabras. Los abismos más profundos, las distancias más insalvables se establecen de forma paradójica entre las cosas más parecidas<sup>854</sup>, y por eso Zaratustra anima a sus animales a seguirle hablando, reconociendo así la semejanza y la distancia que hay entre ellos.

Zaratustra y sus animales son semejantes en la medida en que conocen el eterno retorno y son sus portavoces y símbolos. Pero se diferencian de un modo que los hace incomprensibles entre ellos en la forma en que lo viven, algo que se pone de manifiesto en el diálogo que establecen. Los animales aportan una visión más física, desde un mundo que se repite eternamente, lo cual lo aligera enormemente, liberándonos de la culpa y del dolor (cuando no se trata de eliminar dicho dolor, sino de darle un sentido<sup>855</sup>), así como de las promesas de recompensa y castigos de los trasmundos<sup>856</sup>. Zaratustra les responde recordando el episodio del pastor, pero ahora referido a sí mismo (confirmando la hipótesis de que el pastor era él mismo), manifestando la prueba que hay en el eterno retorno, recriminándoles que se lo toman demasiado a la ligera, sin tener en cuenta que en realidad es una carga muy pesada y que lo convierten en una «canción de organillo»<sup>857</sup>. Zaratustra se encuentra debilitado por lo que ha ocurrido, por haberse visto en peligro y haber tenido que salvarse a sí mismo arrancando la cabeza a la serpiente de un mordisco, los animales lo han observado y no parecen haber percibido la gravedad y la importancia del evento. Para ellos todo se reduce a la ligereza que aporta el saber que todo volverá una y otra vez, que no hay un postrer juicio<sup>858</sup>.

Ciertamente, que todo retorne implica la inocencia de las cosas, que no están organizadas con orden a un destino final. Sin embargo, el que todo pueda retornar implica que lo desagradable también regresará, y ahí radica la prueba del eterno retorno: asumir que de nada sirve luchar contra ello, puesto que se va a repetir de forma infinita,

---

852 *Ídem.*

853 *Ídem.*

854 *La ilusión miente más bellamente en aquellas cosas que son más similares; pues el abismo más pequeño es el más difícil de salvar.*

*Ídem.*

855 206. [...] *Debemos asumir y afirmar cualquier dolor que hayan sufrido hombres y animales, y tener una meta en la que adquieran razón.*

FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

856 *Todo va, todo regresa de nuevo: eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, el año del ser transcurre eternamente.*

*Todo se rompe, todo es reparado de nuevo; la misma casa del ser se construye a sí misma eternamente. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; el anillo del ser permanece eternamente fiel a sí mismo.*

*En cada instante comienza el ser; la esfera del “allí” gira en torno a todo “aquí”. El centro está en todas partes. Curvo es el camino de la eternidad.*

Z III Genesende §2 (OC IV, pág. 208)

857 «¡Oh, granujas y organillos!, respondió Zaratustra, y volvió a reírse, qué bien sabéis lo que hubo de consumarse en siete días:—

—¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me asfixiaba! Pero le arranqué la cabeza de un mordisco y lo escupí lejos de mí.

*Y vosotros, —¿habéis compuesto ya una canción sobre ello con vuestras liras? Ahora yazco aquí, cansado todavía de morder y escupir de ese modo, enfermo todavía por mi propia redención»*

*Ídem.*

858 Heidegger en sus lecciones sobre el eterno retorno de 1937 realiza un análisis de El convaleciente (págs. 246-258), señalando estas diferencias entre el mensaje de Zaratustra (más grave y decisivo) y el de sus animales (más ligero y no pensado en toda la abismática profundidad que alberga).

y que intentar eliminarlo supone cercenar una parte del todo que no conduce a nada, además de empobrecer la experiencia de la vida. Con el eterno retorno, sin el tribunal del destino, todo se iguala, y lo hace a la baja (es decir, desvalorizándose, puesto que su trascendencia es mucho menor), haciendo que lo desagradable que antes podía tener algún sentido dentro de un plan general, ahora valga lo mismo que lo excelso. De ahí la náusea de Zarathustra, que se deja llevar por la nada hasta que logra superarla comprendiendo que lo desagradable no ha de servir de pretexto para una enmienda a la totalidad de la existencia<sup>859</sup>. Ya con anterioridad Zarathustra había mostrado su desagrado ante la posibilidad de que todo lo pequeño y plebeyo sea necesario, y en ello supo percibir un elemento importante dentro de su devenir espiritual<sup>860</sup>. Este conocimiento es aún más desasosegante que el del Sileno, ya que éste mostraba la nimiedad de la existencia humana y apelaba a la desaparición como solución, mientras que gracias al eterno retorno, la pequeñez no desaparece con nosotros, puesto que volverá una y otra vez, haciendo que se abandone toda esperanza de que nuestros esfuerzos por mantenernos a flote lleguen a buen puerto.

En las palabras de Zarathustra se muestra el carácter de prueba del eterno retorno, que es un reto a superar, un peso del que hemos de desembarazarnos, pero que antes hemos de cargar y que habrá de estar presente siempre, incluso cuando, en posesión de el gay saber, podamos danzar y volar por encima de todas las cosas. Se trata de una enfermedad en la medida en que derrumba todas las creencias sostenidas hasta el

859 *El hombre pequeño, especialmente el poeta –¡con qué fervor lamenta la vida con palabras! ¡Escuchadle, pero no dejéis de escuchar el placer que hay en todo lamento!*

*A tales acusadores de la vida: la vida los supera con un solo parpadeo. [...]*

*Y yo mismo –¿quiero ser con ello el acusador del hombre? Ay, animales míos, solo aprendí esto hasta hoy, que el hombre necesita lo peor de sí para alcanzar lo mejor de sí, –*

*–que todo lo peor es su mejor fuerza y la piedra más dura para el supremo creador; y que el hombre debe llegar a ser mejor y peor:–*

*Este leño del martirio al que estaba yo atado no es el hecho de que yo supiese que el hombre es malo, –sino el hecho de que grité como nunca nadie ha gritado:*

*“¡Ay, que lo peor de él sea tan pequeño! ¡Ay, que hasta lo mejor de él sea tan pequeño!”*

*El gran hastío en el hombre –ese era el que me estrangulaba y se me había deslizado en la garganta. Y lo que el profeta profetizó: «Todo es igual, nada vale la pena, el saber estrangula».*

*[...]«Eternamente retorna él, ese hombre del que estás cansado, el hombre pequeño» – así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía dormirse.*

*[...] –«¡Ay, el hombre regresa eternamente! ¡El hombre pequeño regresa eternamente!»–*

*Una vez vi a ambos desnudos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro, –¡demasiado humano incluso el más grande de ellos!*

*¡Demasiado pequeño el más grande! –¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y eterno retorno incluso del más pequeño! –¡Este era mi hastío de toda existencia!*

*¡Ay! ¡Asco! ¡Asco! ¡asco! – – Así habló Zarathustra, y suspiró y tembló; pues se acordaba de su enfermedad. [...]*

Z III Genesende §2 (OC IV, págs. 208-209)

*En el mundo hay muchas cosas asquerosas: ¡eso sí que es verdad! ¡Pero no por eso es el mundo mismo un monstruo asqueroso!*

*Hay sabiduría en decir que muchas cosas del mundo huelen mal: ¡pero la propia repugnancia crea alas y da fuerzas que presienten manantiales!*

Z III Tafeln §14 (OC IV, pág. 199)

860 *Sino que una vez pregunté y casi me asfixié con esta pregunta: ¿cómo? ¿es que la vida también tiene necesidad de la chusma?*

*¿Son necesarios los pozos envenenados y los fuegos pestilentes y los sueños sucios y los gusanos en el pan de la vida?*

*[...]¿Entonces qué me ocurrió? ¿Cómo me redimí de la repugnancia? ¿Quién rejuveneció mis ojos? [...]*

*¿Fue mi propia repugnancia la que me dio las alas y las fuerzas que vislumbras las fuentes? [...]*

Z II Gesindel (OC IV, pág. 128-129)

momento, incluso aquellas más firmes. Pero al mismo tiempo es medicina, ya que si se consigue superar, se pone de manifiesto la capacidad de afrontar los peligros (y el eterno retorno sería uno de los peores, si no el peor). Por lo tanto, con el eterno retorno de lo mismo se pone a prueba el grado de salud que uno posee, la capacidad de mantenerse a flote en medio de las tormentas más severas y no sucumbir a ellas, si bien lo hace a fuerza de provocar una de las peores tempestades, que amenaza con derrocar al sabio Zaratustra.

En su diálogo con los animales, les reprocha el tomarse con ligereza el trance por el que ha pasado y el eterno retorno mismo, dando a entender que no han comprendido la trascendencia de lo que le ha ocurrido<sup>861</sup>. Sin embargo, teniendo en cuenta que la circularidad les ha acompañado desde el primer momento en que han aparecido, ellos representan y son el eterno retorno mismo, inocente, alegre, despreocupado, como un soniquete de organillo (instrumento que se basa en la repetición infinita de un patrón, el cual además funciona a base de darle vueltas a una manivela). Los animales están en un plano distinto al de Zaratustra, más allá del peso que supone, porque podríamos decir que ellos mismos son el peso, que necesita a Zaratustra como transmisor. De este modo se entiende la insistencia de los animales en que salga «donde el mundo te espera como un jardín»<sup>862</sup>, que cuente lo que ha vivido, que convierta su vivencia en palabras, si bien el conocimiento del eterno retorno en su abismosidad es tan fundamental que habrá de necesitar nuevos medios de expresión tal vez ajenos a lo lingüístico (demasiado relacionado con la racionalidad y la clausura del sentido, como hemos visto). En este sentido, queremos subrayar la aparente contradicción que surge al considerar que lo abismático pueda representar un nuevo fundamento, algo que de forma tradicional se ha sostenido que ha de ser algo firme e inamovible, sobre lo que no se pueda dudar. Sin embargo, ahora nos encontramos ante un fundamento que no tiene suelo, que hay que construir sobre la nada. Este es, sin duda, otro de los aspectos del reto al que nos enfrenta el pensamiento abismal del eterno retorno, que nos impele no sólo a aceptar lo desagradable y pequeño, lo incómodo, incluso lo malo entendido en términos morales (aunque sea de una moralidad discutible, la cual también hay que saber aceptar<sup>863</sup>), sino que además nos hace reconocer que tendremos que construir de nuevo, y que lo tendremos que hacer sin un cimiento firme, algo inconcebible antes de la ascensión de la doctrina del eterno retorno.

Los animales de Zaratustra, decíamos, parecen estar en otro plano, hablan desde una región distinta a la de Zaratustra, que es humano, demasiado humano, y se ha tenido que enfrentar a un terremoto existencial al contemplar su idea más profunda. Insinuábamos más arriba que de alguna manera constituyen el eterno retorno, que habla por su boca. En este sentido ellos no han pasado por la prueba que ha tenido que superar Zaratustra, puesto que no conocen otra cosa, y viven instalados en él. Por eso apremian a Zaratustra, para que salga de su estado de convalecencia (que aún no es de salud, sino un estado intermedio, en el cual se produce la superación de la enfermedad), y para ello le animan a mirarse en el espejo precisamente de los otros animales, en especial de las

---

861 Deleuze (*Diferencia y repetición*, págs. 28-29) señala esta diferencia de peso entre ambas vivencias del eterno retorno, y ve en ello la diferencia entre el planteamiento nietzscheano y las distintas apariciones que la idea del eterno retorno ha hecho a lo largo de la historia. Esta profundidad y mayor peso sería lo que convertiría al eterno retorno, que en sí no supone ninguna novedad, en algo original, y lo que permitiría hablar de él a Nietzsche en los términos en que lo hizo.

862 Z III Genesende §2 (OC IV, pág. 209)

863 Adquiere así más sentido la afirmación hecha más arriba acerca de que la superación no es un mero dejar atrás sin más, sino que hay también una parte de retención de lo superado en el movimiento de la superación.

aves cantoras (que vuelan y cantan)<sup>864</sup>. Porque alguien que ha recuperado la salud, que vuelve a estar a salvo tras la prueba del eterno retorno, aunque le guste hablar, necesita canciones nuevas, y aún nuevos instrumentos<sup>865</sup>. Con esto, creemos que se alude a la necesidad de nuevas formas de expresión, a la búsqueda de nuevos caminos con los que transmitir la doctrina, algo de lo que el propio *Así habló Zaratustra* constituye un ejemplo. En el caso de Zaratustra, la situación se agudiza, puesto que además de haber sido el primer humano en enfrentarse a la enfermedad del eterno retorno y haberla superado, precisamente por ello, está destinado a ser el portavoz del eterno retorno de lo mismo, a propagar la nueva doctrina a los cuatro vientos, de transmitir la enfermedad y someter a la humanidad a la prueba, ayudándola desde su experiencia a superarla y a superarse a sí misma en ella. Son los animales quienes le proclaman como maestro del eterno retorno<sup>866</sup> y le conminan a que cumpla con su misión de enseñarlo al mundo, corroborando nuestra interpretación de que en sus palabras habla el círculo. Tras las palabras de los animales, Zaratustra se queda callado y sumido en sus pensamientos, silencio que los animales respetan retirándose puesto que ya habían dicho lo que tenían que decir. De este modo culmina el capítulo denominado *El convaleciente*.

En resumidas cuentas, el eterno retorno de lo mismo constituye una prueba, un peso que se nos coloca encima primero para ver si somos capaces de soportar, pero con el que hemos de ser capaces de volar. La enfermedad la trae por varios caminos: el primero de ellos es el de minar todo lo que hasta el momento se tenía por más firme, sobre todo, en el contexto nietzscheano, el cristianismo y toda su historia. En concreto, la idea de un tiempo lineal que se dirige a un final marcado por la divinidad, donde se juzgará nuestras vidas salta por los aires, inutilizando muchos de los valores sostenidos durante siglos, en torno a los cuales se habían construido la cultura y las vidas de los europeos. Por otro lado, fruto de esta desvalorización, se abre la posibilidad de la nada, de que nada tenga valor y nada sirva para nada, introduciendo el hastío, el cansancio y las ansias de aniquilación, todo ello agrupado bajo el epígrafe del nihilismo (al que aun habremos de dedicar más espacio). Con el hastío se anula la capacidad y la necesidad humana de crear nuevos valores, lo cual supondría una falsa salida a la situación (porque no se trata de no tener valores, sino de que los que se tengan sean acordes a la existencia y no degraden al mundo y al ser humano<sup>867</sup>). Además, del eterno retornar de todo se deduce que también volverá lo desagradable y todo aquello que hasta el momento se consideraba que había que aniquilar, introduciendo así otra vía de amenaza para todas las seguridades adquiridas.

864 [...] ¡Sal afuera, con las rosas y las abejas y las bandadas de palomas! Pero sobre todo con los pájaros cantores: ¡para que aprendas a cantar con ellos!

*Y es que el cantar es para los convalecientes. Al sano le gusta hablar. Y cuando el sano quiere canciones, quiere otras canciones distintas a las del convaleciente».*

Z III Genesende §2 (OC IV, pág. 209)

865 –«No sigas hablando, le respondieron de nuevo sus animales; es mejor que te prepares, oh, convaleciente, una lira, ¡una lira nueva!

*Entonces, mira, ¡oh, Zaratustra! Para tus nuevas canciones hacen falta liras nuevas.*

Z III Genesende §2 (OC IV, pág. 210)

866 *Canta y brama, oh, Zaratustra, cura tu alma con canciones nuevas: ¡para que soportes tu gran destino que aún no ha sido el destino de ningún hombre!*

*Pues tus animales saben bien, oh, Zaratustra, quién eres y en qué te tienes que convertir: mira, tú eres el maestro del eterno retorno–, ¡este es ahora tu destino!*

*El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, –¡cómo no iba a ser tu gran destino y tu mayor peligro y enfermedad!*

*Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros mismos con ellas, y que hemos existido infinitas veces y todas las cosas con nosotros*

Z III Genesende §2 (OC IV, págs. 210)

867 186. *No se puede vivir sin valorar: pero se puede vivir sin valorar lo que vosotros valoráis.*

FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

Con el eterno retorno, todo se tambalea y el suelo firme se desvanece, todo abrigo bajo el que creíamos a salvo desaparece. La intemperie, de la cual nos creíamos guarecidos, irrumpe con mayor fuerza, debido a que la seguridad que ahora se ve como falsa nos había hecho bajar la guardia, poniéndonos más en peligro. La nueva situación nos obliga a reequilibrarnos y a buscar nuevas seguridades, que respeten la naturaleza de una existencia que consistiría en una infinita repetición de todas las cosas, que no den de lado a la realidad, como se había hecho antes. La vía para ello es el reconocimiento y la afirmación, el *amor fati*, que nos ha de conducir no sólo a reconocer que todo vuelve, sino a que lo queramos «tener de nuevo *así como ha sido y es*, para toda la eternidad»<sup>868</sup>, a pronunciar un *da capo* a la totalidad de la existencia. De este modo, el eterno retorno no es sólo enfermedad, sino también medicina, constituyendo un perfecto *pharmakon*<sup>869</sup>. El resultado de la superación de la enfermedad (que por su naturaleza no ha de quedar atrás, sino estar siempre bien presente, ya que también es motor y garantía de salud) sería una nueva humanidad (ya no humana), y la salud resultante no sería la simple salud, sino la salud superior: la gran salud.

---

868 JGB §56 (OC IV, pág. 334).

Este aforismo constituye lo que Heidegger denomina la tercera comunicación del eterno retorno, completando, junto a los capítulos de *Así habló Zaratustra* comentados y el aforismo 341 de *La gaya ciencia* constituyen las tres apariciones más claras del eterno retorno en la obra publicada por Nietzsche.

869 Para Deleuze (Diferencia y repetición, pág. 28), «si la repetición es lo que mata, es también lo que salva y lo que cura, y lo que cura, antes que nada, de otra repetición. En la repetición reside, pues, al mismo tiempo, todo el juego místico de la pérdida y de la salvación, todo el juego teatral de la muerte y de la vida, todo el juego positivo de la enfermedad y la salud (cfr. Zaratustra enfermo y convaleciente por una sola y misma potencia que es la de la repetición en el eterno retorno)». Mauricio Ferraris (*Nietzsche y el nihilismo*, págs. 69 y ss.), sin embargo, destaca el aspecto terapéutico del eterno retorno por encima del patológico, sobre todo si lo ponemos en relación con el nihilismo en su vertiente más enfermiza, a la que según él opone Nietzsche el eterno retorno como terapia.

## 8.-El superhombre.

En los primeros compases de *Así habló Zaratustra*, el protagonista se presenta como el profeta del superhombre. Pero más adelante, como hemos visto es proclamado por sus animales como el maestro del eterno retorno de lo mismo. Lejos de ser incompatibles, que la misma persona atesore ambos atributos muestra que existe alguna clase de relación entre eterno retorno y superhombre. Si nos hemos aproximado al primero considerándolo la gran prueba a la que hay que someterse y que nos emplaza a que la superemos, y teniendo en cuenta que el prefijo alemán de superhombre (*über*) hace referencia a pasar o a estar por encima de algo, el panorama en torno a esta relación se empieza a aclarar. El superhombre sería el resultado de la superación de la prueba a la que nos somete el eterno retorno, y respondería a la necesidad del ser humano de ser superado, ya que se trata de algo imperfecto y defectuoso<sup>870</sup>. Y dado que se ha planteado que supone el reto más grande al que uno se puede someter, la enfermedad más grave, el superarlo no puede ser más que un síntoma de la más grande salud, entendida como la capacidad de afrontar y vencer la enfermedad (no eliminándola, sino sometiéndola).

El superhombre sucedería a los últimos hombres (a los que ya hemos dedicado algunos párrafos), y a lo largo de *Así habló Zaratustra* se van desgranando algunos de los rasgos que lo habrán de caracterizar. Este desglose no se hace de forma sistemática, ni siempre es explícito, pero se puede rastrear a lo largo de toda la obra, sobre todo en la parte inicial. De todos ellos, nos interesan los relacionados con las reflexiones en torno a la salud y la enfermedad que venimos realizando, por lo que nos centraremos en ellos y en todo lo relacionado con ellos. Si hemos de empezar por alguno, debemos hacerlo por uno que en cierto modo engloba a todos los demás y que encontramos en el propio título de superhombre. Como ya hemos señalado, la expresión original en alemán es *Übermensch*, en la que destaca y llama la atención el prefijo *über*, que hace referencia al estar por encima de y sobrepasar<sup>871</sup>. No se trata el superhombre por tanto de un humano con poderes y capacidades especiales que lo hacen superiores a los demás, o más en general, a los seres humanos del pasado, sino uno que se caracteriza por superar, por pasar por encima de. Así entendido, y en vista de lo mencionado, lo que lo convertiría en un superador es el reto del eterno retorno, al que tendría que enfrentarse una y otra vez (porque dado su carácter de carga siempre está sobre nosotros, siendo imposible desembarazarse de ella). Así, habiendo pasado por encima de aquello que se supone que es lo más complejo y difícil de sobrepasar, cualquier otro obstáculo ha de resultar menos dificultoso, ya que ninguno tendrá la trascendencia e implicaciones que el eterno retorno de lo mismo acarrea. Por otro lado, el *über* que precede a la humanidad indica que ésta también se ve superada en esta figura. Esta humanidad que se ve superada la podemos entender como el conjunto de rasgos que se han considerado capitales a lo largo de la historia: la Razón, la Subjetividad, la moral, e incluso la relación con alguna clase de entidad primera que rige el universo y todos sus avatares, como una fosilización y un anquilosamiento que enclaustra y a la larga debilita un mecanismo que consiste en un sobrepasar infinito. El superhombre, al superar el eterno retorno, también pasa por encima de estos rasgos, ligados al tiempo lineal y al mundo metafísico de las esencias,

870 *Hay en el hombre algo esencialmente defectuoso. Tiene que ser superado. ¡Experimenta!*  
FP III 11[8] (junio-julio de 1883)

871 Para Gianni Vattimo (*Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia*, pág. 172) «es justo decir que el problema del significado del concepto nietzscheano de *Übermensch* radica en el modo de entender y traducir el prefijo *über*-; mejor dicho, en términos más generales, es exactamente allí donde se decide toda la filosofía de Nietzsche y la posibilidad de entablar hoy un diálogo productivo con ella»

en el que las cosas habían tendido a clausurarse en ideas fijas, incluyendo al propio ser humano. Finalmente, el sobrepasar nos lleva a pensar en movilidad, en cambio, en fluir, frente al ser humano, que ya lleva la fijeza y la quietud en el sustantivo *ser*. Así mismo, también nos induce imágenes de ligereza y vuelo, tan caras a un Nietzsche que en numerosas de sus ideas se enfrentaba al espíritu de la pesadez.

Desde el principio de *Así habló Zaratustra* se enuncia la necesidad de que el ser humano sea superado en favor del superhombre. En una de las primeras veces en que se propone esta idea, en el capítulo titulado *De las alegrías y las pasiones*, se hace mención a la capacidad de superación que lo ha de caracterizar, así como a la posesión de virtudes únicas, propias e intransferibles (e incluso intransferibles), apuntando a que el superhombre ha de buscar su propio camino y explorar nuevas posibilidades, buscar la diferencia, alejándose de las definiciones ya establecidas<sup>872</sup>. En este camino, lo que se deja atrás, lo superado, no ha de quedar olvidado sin más, sino que ha de mantenerse presente en la medida en que es un paso que ha permitido llegar a donde se está, aunque sea un paso desagradable. De este modo, se cumple la premisa del *amor fati*, a través de la cual se adquiere la ligereza necesaria<sup>873</sup>. Esta ligereza que nos permite volar (por lo tanto no necesitar un suelo por el que transitar) se opone a la pesadez que nos hace necesario un suelo que evite una caída infinita<sup>874</sup>. Es una ligereza que además del vuelo también se asocia a la danza, ingrátida, que hace que quien la practica no parezca tocar el suelo. También tiene que ver con la risa y la alegría<sup>875</sup>, algo que no nos debe extrañar, puesto que el superhombre ha de poseer la gaya ciencia, en la cual la risa es importante.

El superhombre, en tanto que producto de un eterno retorno que es ambivalente (puesto que es enfermedad, y por lo tanto medida de la salud, y además remedio al mismo tiempo) también manifiesta cierta ambigüedad. Por un lado, es ligero y aspira a las alturas, a pasar por encima, pero ello implica que hay que profundizar y cavar. Ya hemos visto cómo hay que mantener en nosotros todo lo negativo y desagradable que en un primer impulso tendemos a desechar sin más. Hemos de transformarlo y convertirlo si no en positivo, sí al menos en una parte de nuestra fortaleza no dejando que su peso nos venza. Una forma de lograrlo es explorando todo ese pozo de negatividad, llegando incluso a admitir que de él brotan algunos de los valores que tenemos por positivos y elevados. En este sentido, Zaratustra utiliza la imagen de un viejo árbol, que «cuanto más quiere ascender hacia las alturas y la claridad, con más fuerza se hunden sus raíces en la tierra, hacia abajo, en oscuro, profundo, – en el mal»<sup>876</sup>. El superhombre es como uno de esos árboles que crecen en las altas peñas rocosas: solitario, resistente, inverosímil<sup>877</sup>. En su aislamiento, sufre de manera indecible la existencia, pero en la

872 *Hermano mío, si tienes una virtud, y ella es tu virtud, entonces no la tienes en común con nadie. [...] Sea tu virtud demasiado alta para la familiaridad de los nombres: y si tienes que hablar de ella, no te avergüences de tartamudear. [...]*

Z I Leidenschaften (OC IV, pág. 90)

873 *Hiciste tu bálsamo con tus venenos; ordeñaste la vaca de tu tribulación, – ahora bebes la leche dulce de sus ubres.*

*Y en el futuro ya nada malo surgirá de ti, salvo el mal que surge de la lucha de tus virtudes.*

*Hermano mío, si tienes suerte, tienes una virtud y solo una: así cruzas más fácilmente el puente. Ídem.*

874 *Y cuando vi a mi demonio, lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez –él hace caer todas las cosas.*

Z I Lesen (OC IV, pág. 93)

875 *No solo se mata con la ira, sino también con la risa. ¡Arriba, matemos el espíritu de la pesadez! Ídem.*

876 Z I Baum (OC IV, pág. 94)

877 «Este árbol se yergue aquí solo, en la montaña; creció muy por encima de los hombres y los animales.

*Y si quisiera hablar, no tendría a nadie que lo comprendiese: así de alto creció.*



misma medida desarrolla fuerzas opuestas a los golpes que sufre<sup>878</sup>. En ello reside el peligro, un peligro que también debe superar, puesto que en esa soledad y altura puede envanecerse y convertirse «un sinvergüenza, un burlador, un aniquilador»<sup>879</sup>, dando al traste con la elevación alcanzada. Ello supondría una traición al *amor fati*, ya que en estas actitudes hay desprecio y negatividad, algo que no cabe en el amor.

Dado el afán superador del superhombre, éste ha de ser guerrero y no ha de temer la lucha, puesto que en numerosas ocasiones habrá de ser a través de ella que se muestre su capacidad de pasar por encima<sup>880</sup>. En este sentido se expresa principalmente en el capítulo *De la guerra y de los pueblos guerreros* en la primera parte del *Zaratustra*<sup>881</sup>. Aunque se refiera a los guerreros, no podemos dejar de ver en lo que de ellos dice algunos rasgos aplicables al superhombre, ya que destilan magnanimidad y *amor fati*. Por ejemplo, la consideración hacia el enemigo. No se trata de una lucha a ciegas, quijotesca, buscando cualquier clase de adversario y viendo enemigos donde no los hay. El enemigo es necesario, y hay que buscarse uno que esté a la altura y sea adecuado para las características distintivas que haya ido desarrollando (algo que como hemos visto, le convierten en alguien único). Sobre todo hay que respetarlo y amarlo, aunque parezca contradictorio, ya que él será el medio a través del cual se va a mostrar su superioridad<sup>882</sup>. Por ello es por lo que el superhombre no debe despreciar ni odiar a sus enemigos y ha de estar orgulloso de ellos<sup>883</sup>. Esto coloca de alguna manera al enemigo dentro del terreno de la amistad, pero no como la mera negación suya, sino ocupando un tipo especial de amistad. Ciertamente, la amistad es un tipo de relación entre humanos, en la que ambas partes obtienen alguna clase de satisfacción. En la enemistad tal y como la plantea Nietzsche por boca de Zaratustra no ocurre así de forma exacta, dado que hay lucha de por medio, pero es innegable que el resultado de esa lucha resulta un beneficio para al menos una de las partes y así hay que hacérselo saber a los enemigos<sup>884</sup>. Un buen enemigo es una bendición, al igual que ocurre con los

---

Z I Baum (OC IV, pág. 94)

878 *Los hombres superiores son los que más sufren con la existencia – pero son también los que tienen las contra-fuerzas mayores.*

FP III 25[156] (primavera de 1884)

879 Z I Baum (OC IV, pág. 95)

880 *Debéis amar la paz como medio para nuevas guerras. Y más la paz breve que la larga.*

*No es trabajo lo que os aconsejo, sino lucha. No es paz lo que os aconsejo, sino victoria. ¡Que vuestro trabajo sea una lucha, que vuestra paz sea una victoria!*

Z I Krieg (OC IV, pág. 97)

881 En otros capítulos, como en *De las tarántulas*, también se hacen alusiones a la necesidad de que haya lucha y pugna. Esta idea es una de las constantes en el pensamiento nietzscheano, y ya desde sus primeros compases, en *El certamen de Homero*, donde defiende el papel del *polemos* y la lucha «como salud y salvación» (OC I, pág. 563) y como algo necesario «si se quiere mantener la salud del Estado» (OC I, pág. 563).

882 Esta consideración hacia lo enfrentado se puede llevar a cualquier plano si tomamos la enemistad en sentido laxo. El mismo Nietzsche se consideraba cortés y agradecido ante lo que le era desagradable:

*Mi virtuosismo: soportar lo que me resulta desagradable, serle justo, e incluso, frente a ello, ser cortés – hombre y conocimiento. En esto estoy ejercitado como en nada.*

FP III 1[39] (julio-agosto de 1882)

883 *Debéis ser para mí aquellos cuyos ojos siempre buscan un enemigo –vuestro enemigo.*

*[...] Sólo os es permitido tener enemigos para odiarlos, pero no enemigos para despreciar. Debéis estar orgullosos de vuestro enemigo: en ese caso, los éxitos de vuestro enemigo serán también vuestros éxitos.*

Z I Krieg (OC IV, pág. 97)

884 *Si tenéis un enemigo, no le paguéis mal por bien, pues eso lo avergonzaría. Antes bien, demostradle que os ha hecho un bien.*

Z I Natter (OC IV, pág. 110)

amigos<sup>885</sup>. De hecho, al hablar de la amistad, Zaratustra se expresa en términos casi simétricos, ya que considera que «en un amigo es preciso tener al mejor enemigo»<sup>886</sup>. Así pues, los amigos también han de ser seleccionados, y hay que escoger aquél que sirva a la superación, que ponga obstáculos (al igual que hace la naturaleza, la gran educadora<sup>887</sup>) y al que haya que oponer resistencia, haciendo que el prefijo *über* adquiera toda su plenitud y no deje de tener sentido. Un buen amigo ha de ser medicinal<sup>888</sup>, en la medida en que permite la sobrepujanza y no la debilita, que sea a la vez « para su sufrimiento un lugar de descanso, pero al mismo tiempo un lecho duro, un lecho de campaña»<sup>889</sup>. Por lo tanto, amistad y enemistad dejan de ser términos antagónicos para convertirse en casi sinónimos, estableciéndose una ambigüedad que de nuevo nos sitúa dentro del terreno farmacológico y movedizo de aquello que puede ser a la vez una cosa y la contraria, sin que ninguno de ambos términos estén clausurados en un significado inequívoco.

La superación no puede pararse, es un impulso que no debe anclarse bajo ningún concepto, ya que cualquier fijación supone un parón en el continuo proceso superador. No hay ningún suelo firme ni ningún hogar sobre el que asentar los pies cuando lo que hay que hacer es estar siempre por encima y sobrevolar. De ahí que sea necesario un estímulo continuo que permita una resistencia y a la postre un sobrepasar. De este modo se comprende que tanto los amigos como los enemigos, al igual que cualquier lucha, cumplan esta misión, sin olvidar que es el eterno retorno la suprema prueba y la resistencia máxima que se nos puede oponer. Todo lo difícil es valioso, porque pone a prueba y coloca ante la tesitura de tener que superar la dificultad. Así fue para la humanidad en sus orígenes, y de las distintas soluciones ante la pléyade de retos que se le presentaban fueron surgiendo distintos valores y pueblos<sup>890</sup>, los cuales en última instancia no eran más que medios de conservación<sup>891</sup>. En la medida que dichas soluciones han dado resultado, los valores se han mantenido, llegando a un punto que se ha acabado creyendo que lo elevado tiene una prioridad temporal y ontológica. Pero ahora Zaratustra ha traído el gran reto, que rompe con todos los anquilosamientos y destroza el suelo que se han ido poniendo a sus pies las distintas culturas que pueblan la tierra, mostrando que «los hombres se dieron a sí mismo todo su bien y su mal»<sup>892</sup>, que «no los tomaron, no los encontraron, no les cayó como una voz desde el cielo»<sup>893</sup>. Ya no

885 [...] *También mis enemigos forman parte de mi bienaventuranza.*

Z II Kind (OC IV, pág. 119)

886 Z I Freund (OC IV, pág. 103)

887 *El gran educador como la naturaleza: debe acumular obstáculos para que sean superados.*  
FP III 16[88] (otoño de 1883)

888 *¿Eres tú aire puro y soledad y pan y medicina para tu amigo? Algunos no pueden librarse de sus propias cadenas y son, sin embargo, libertadores para su amigo.*  
Z I Freund (OC IV, pág. 103)

889 Z II Mitleidigen (OC IV, pág. 123)

890 *Sobre cada pueblo flota una tabla de valores. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder.*

*Lo que considera difícil lo llama «loable»; lo imprescindible y difícil se llama «bueno»; y aquello que nos libra de la suprema necesidad, lo más raro, lo más difícil –esto es alabado como «santo». Aquello que consigue que ese pueblo gobierne y venza y brille, para horror y envidia de su vecino: esto lo valora como lo más elevado, lo primero, lo que da la medida, el sentido de todas las cosas.*

Z I Ziele (OC IV, pág. 104)

891 *El hombre puso en las cosas valores con los que conservarse, – ¡antes de nada creó el valor de las cosas, creó un sentido para el hombre! Por eso se llama a sí mismo «hombre», esto es: el que valora.*

Ídem (OC IV, pág. 105)

892 Ídem.

893 Ídem.

basta con la conservación, puesto que el sobrepasar es una necesidad que hay que llevar a cabo desde el mismo momento en que la posibilidad de que todo se repita una y otra vez pende sobre nosotros cual espada de Damocles, reposando buena parte de la salud en esta capacidad de superación recursiva<sup>894</sup>. No podemos quedar quietos, por lo que es preciso dar rienda suelta a la creatividad, a pesar del peligro que acarrea la novedad respecto a lo que ansía mantenerse intacto, que en un primer momento también fue una creación<sup>895</sup>. Es necesario asumir el riesgo, aunque a la postre acarree el fin del ser humano tal y como lo conocemos (e incluso, su final sin más, sin transición a nada, sucumbiendo en el camino), sacrificándolo en pos de un objetivo más elevado<sup>896</sup>. El superhombre ha de ser, pues, creador y explorar y experimentar, ha de adaptarse a los golpes y nuevas situaciones, ha de ser flexible pero al mismo tiempo duro<sup>897</sup>. En concreto y en especial, Nietzsche se refiere a esta faceta creativa en lo que respecta a los valores. En efecto, si de lo que se trata es de un continuo sobrepasar y estar por encima, no se puede seguir bajo la tutela de los viejos valores fruto del espíritu de la pesadez, que anclan y lastran, que fijan y buscan tan sólo la conservación, impidiendo la ligereza necesaria para pasar por encima de cualquier obstáculo. Por ello es preciso, en el contexto de la presencia del eterno retorno y con vistas a la llegada del superhombre (aunque se puede considerar que es más bien una tarea suya, y no algo previo y preparatorio), de un cambio de los valores imperantes, darles la vuelta y cambiar su orientación, dirigiéndolos a la ligereza en vez de a la pesadez. En ello consistirá el proyecto de la transvaloración de todos los valores que Nietzsche vislumbra en esta época y que desarrollará en obras futuras, precisamente al albur de estas reflexiones,.

Esta creatividad supone un peligro más que habrá de afrontar el superhombre, ya que, al igual que le ocurría al *Freigeist* y al filósofo de la época trágica<sup>898</sup>, su camino y su novedad va a ser mal comprendida por la mayoría de gentes, que tan sólo aspiran a la conservación (de hecho, uno de los orígenes de la moral está en cercenar las alas a los innovadores<sup>899</sup>). Por eso Zarathustra advierte a todo aquel que aspire a crear algo nuevo que su camino será difícil y que tendrá que estar dispuesto a «obligar a las estrellas a girar»<sup>900</sup> en torno a él, porque si algo caracteriza al verdadero creador, es la soledad. En

894 [...] ése tiene necesidad para ello, ante todo, de una sola cosa, la gran salud, – una salud que no solo se posea, sino que además se gane y tenga que ganarse constantemente, porque una y otra vez la sacrifica uno, tiene que sacrificarla...

EH Zarathustra §2 (OC IV, pág. 835)

895 Valorar es crear: ¡escuchad, creadores! El propio valorar es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas.

Es valorando como aparece el valor y, sin valorar, el corazón de la existencia estaría hueco. ¡Oídllo, creadores!

Cambio de valores – es un cambio de creadores. Siempre es necesario destruir para llegar a ser un creador.

Creadores fueron, al principio, los pueblos, y después los individuos; en verdad, el individuo mismo es la creación más reciente.

Z I Ziele (OC IV, pág. 104)

896 Jugar el gran juego – y arriesgar la existencia de la humanidad para alcanzar, quizá, algo más elevado que la mera conservación de la especie.

FP III 10[26] (junio-julio de 1883)

897 Entonces cada uno de ellos estará, para mí, trenzado y retorcido y con una dureza flexible, junto al mar, el faro viviente de una vida invencible.

Z III Seligkeit (OC IV, pág. 169)

898 La aparición del filósofo es quizá la más peligrosa de todas.

FP III 26[160] (verano-otoño de 1884)

899 ¿Están hechas las leyes contra los malvados? ¡Contra los innovadores, y no contra los malvados y los malos!

FP III 7[175] (primavera-verano de 1883)

900 Z I Schaffenden (OC IV, pág. 107)

primer lugar, porque en su carácter pionero está solo (algo que también es una amenaza a superar<sup>901</sup>), pero también porque se sale del camino seguro marcado, y todos aquellos que transitan por él van a darle de lado y a enfrentarse a él<sup>902</sup>. El solitario está siempre consigo mismo, es su propio juez y verdugo, sólo se tiene a sí mismo para examinar y criticar, y precisamente por eso corre el peligro de sucumbir a sus propios juicios, pero ello no ha de ser motivo ni de compasión ni de desprecio, puesto que el hecho de que haya intentado su propia senda ya merece la aprobación de Zaratustra<sup>903</sup>. No obstante, lo ideal sería que no se produjera tal caída, y que lograra convertir sus debilidades en fortalezas, hasta el punto de poder actuar como Zaratustra cuando una víbora le va a morder y le dice que no malgaste su veneno con él, que no puede hacerle daño<sup>904</sup>. Es más, el acto mismo de crear supone una redención del sufrimiento, lo cual lo hace necesario<sup>905</sup>. Con ello se pone de manifiesto la salud del superhombre, su alto grado de salvación, a quien no le afectan los hechos que a otros les pueden incluso matar, facilitando así que se enfrente a nuevos peligros, dada la gran confianza que ha de alcanzar en su capacidad de superación.

El *über* y la creatividad combinadas han de conducir al superhombre a ir más allá de sí mismo, a sentar las bases para que se lo supere a él. Si fuera de otro modo, aspiraría a mantenerse, algo que no cabe dentro de la continua movilidad superadora que en él se ha de manifestar. Por ello ha de tener un gran autodomínio, y ser capaz de construir más allá de sí mismo, por encima de sí<sup>906</sup>. Pero no caigamos en el error de entender este sí mismo como si se tratara del sujeto de la modernidad: autoconsciente y racional. La crítica de Nietzsche a las instancias metafísicas fundamentales y a toda la

901 *¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien y colgar tu voluntad sobre ti mismo como si fuera tu ley? ¿Puedes ser semejante juez de ti mismo y el vengador de tu ley?*

*Estar solo con el juez y vengador de la propia ley es terrible. Así es arrojada una estrella al espacio vacío y al soplo helado de la soledad.*

*Ídem.*

902 *Obligas a muchos a cambiar de doctrina acerca de ti y esto te lo hacen pagar caro. Te acercaste a ellos y pasaste por encima: esto nunca te lo perdonarán.*

*Pasas por encima de ellos: pero mientras más alto escalas, más pequeño te ven los ojos de la envidia. Con todo, quien vuela es el más odiado.*

*[...] ¡Y guárdate de los buenos y justos! Les gusta crucificar a quienes crean para sí mismo una virtud, –odian al solitario.*

*Ídem. (OC IV, pág. 108)*

*Ver también Z III Tafeln §26.*

903 *Pero el peor enemigo que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas en las cavernas y en los bosques.*

*¡Solitario, tú andas el camino hacia ti mismo! ¡Y tu camino pasa junto a ti y tus siete demonios!*

*[...] Habrás de querer quemarte a ti mismo en tu propia llama: ¡cómo podrías querer ser otra vez nuevo si antes no te has convertido en cenizas!*

*Solitario, tú recorres el camino del creador: ¡quieres hacer un Dios para ti a partir de tus siete demonios!*

*Solitario, tú recorres el camino del amante: te amas a ti mismo y, por eso, te desprecias como solo desprecian los amantes.*

*[...] Yo amo a quien quiere crear más allá de sí mismo y por ello perece. –*

*Z I Schaffenden (OC IV, pág. 108)*

904 *«Tu camino ya es corto, dijo la víbora, triste: mi veneno mata.» Zaratustra se rio. «¿Pero cuándo murió un dragón por el veneno de una serpiente? –dijo. ¡Pero toma de nuevo tu veneno! No eres bastante rica para regalármelo».*

*Z I Natter (OC IV, pág. 110)*

905 *226. Crear es redimirse del sufrimiento. Pero el sufrimiento es necesario para los creadores. Sufrir es transformarse, en todo nacer hay muerte. Como creadores, no sólo hay que ser el niño, sino también la parturienta.*

*FP III 5[1] (noviembre de 1882-febrero de 1883)*

906 *Debes construir más allá de ti mismo.*

*Z I Kind (OC IV, pág. 111)*

tradición filosófica europea conlleva también que el sujeto se vea afectado por ella, así que no podemos entenderlo de modo tradicional. Para ello nos sirve de nuevo el prefijo *über*, entendiendo este sobrepasarse a sí mismo como un desbordarse e ir siempre más allá. De este modo, el sujeto nietzscheano quedaría convertido en una suerte de núcleo irradiador, en perpetua donación de una riqueza que se va generando de forma continua. Nietzsche alude en numerosas ocasiones a la riqueza y a este darse del superhombre<sup>907</sup>. En este sentido, y en relación a la cuestión del sujeto, debemos plantearnos si al hablar de superhombre, se está refiriendo a algún tipo especial de individuo o es un término genérico, algo así como una nueva humanidad<sup>908</sup>. Por un lado, la naturaleza del eterno retorno, que interpretamos como el banco de pruebas a partir del cual se habrá de manifestar y desarrollar el superhombre, nos lleva a pensar en que sólo unos pocos están llamados a no sucumbir a ella, estableciéndose así una división entre los superadores y los que no han sido capaces de sobrellevar la carga<sup>909</sup>. Por otra parte, algunos de los valores y características que estamos examinando apelan a la individualidad y la soledad, reforzando esta idea. Sin embargo, en ningún momento vemos al superhombre. Se nos anuncia, se nos perfila y se nos insinúa cómo ha de ser, pero no aparece, dando a entender lo difícil que es que se dé, a pesar de ser una esperanza en la que Nietzsche/Zaratustra creen efectivamente, aunque por momentos parece más bien que está en un horizonte que se aleja cada vez que creemos que se podrá alcanzar.

Un rasgo que abunda en la individualidad, pero que al mismo tiempo nos aleja de la idea tradicional de individuo es el egoísmo. Como no hemos de confundir el sujeto nietzscheano, y mucho menos el superhombre, con el sujeto moderno, como una especie de hipersujeto, de destilación de todo aquello que lo define, y hemos de centrarnos en el *über* que lo antecede, el egoísmo del superhombre desborda al ego y va más allá de sí. La referencia al yo no es de destino, como sucede en el egoísmo común (todo se pone en referencia a uno), sino de partida. Todo se atrae hacia uno para pasarlo por el propio filtro, incluso el sufrimiento<sup>910</sup> (de ahí la profundidad que le reivindica como medio de transformación<sup>911</sup>), y donarlo luego al mundo. Zaratustra se refiere a este egoísmo como sano y propio de los sanos, puesto que brota del estado de salvación del que está por encima de todo y a todo puede otorgarle nuevos sentidos<sup>912</sup>. Dentro del egoísmo sano también entra la desconfianza que nos aleja de la incondicionalidad y del rebaño, algo propio de los débiles y enfermos<sup>913</sup>. En cambio, el egoísmo enfermo ansía acaparar para cubrir carencias y apuntalarse, para en definitiva, buscar la salvación en las cosas.

907 [...] ¡Cómo podría dar a cada uno lo suyo! Que esto me baste: doy a cada uno lo mío.

Z I Natter (OC IV, pág. 111)

908 Al respecto, Savater (*Idea de Nietzsche*, pág. 141), señala lo siguiente: «Realmente, como muy bien señala Klossowski, el superhombre no es un individuo sino un estado. Tampoco parece pertinente decidir si se tratará de un estado alcanzado por un individuo o por una colectividad, ya que la contraposición misma entre individuo y comunidad parece “humana, demasiado humana”.»

909 Por lo tanto, tal y como sostiene Diego Sánchez Meca en *Figuras del ultrahombre (Übermensch) nietzscheano* (En *Instantes y azares*, núm. 12. pág. 24), no se ha de dar una sustitución del hombre por el superhombre, sino que convivirían en la medida en que unos superan y otros no el reto del eterno retorno.

910 388. *El sufrimiento pequeño nos empequeñece, el grande nos engrandece. La voluntad de gran sufrimiento debería ser una exigencia del egoísmo.*

FP III 3[1](verano-otoño de 1882)

911 *La voluntad de sufrimiento – de tomar el sufrimiento en profundidad, como medio de transformación.*

FP III 16[49] (otoño de 1883)

912 *Obligáis a todas las cosas a ir hacia vosotros y a entrar en vosotros, para que broten luego de vuestro manantial como dones de vuestro amor.*

*En verdad, este amor que hace regalos debe convertirse en ladrón de todos los valores: pero yo a este egoísmo yo lo llamo sano y santo.*

Z I Tugend §1 (OC IV, pág. 115)

Además, este egoísmo enfermo es envidioso, y mira mal a quién más posee, sintiéndose inferior y por lo tanto más a la intemperie y frágil<sup>914</sup>.

Esta capacidad de ir siempre más allá y estar por encima acarrea una exposición permanente al peligro, en un grado mayor al de los demás, puesto que el carácter pionero hace que se esté frente a lo desconocido. Por ello, la infirmeza es más acuciante, pero ahora es más bien un estímulo, una oportunidad de manifestar la ligereza y la fortaleza de una forma novedosa, puesto que no hay remedios previos de los que echar mano. De ello se concluye la necesidad del superhombre de ser su propio médico, de actuar ante los peligros y así servir de modelo para otros más débiles que, incapaces de trazar sus propias sendas, escojan la que él ha abierto<sup>915</sup>. De todos modos, las posibilidades son infinitas, y no se debería dejar ninguna por explorar ni experimentar. El hombre ha sido una de ellas, pero conduce a una vía muerta, por lo que hay que superarlo<sup>916</sup>. Hay muchos peligros y enfermedades que padecer, y Zaratustra parece conminar al superhombre a que las enfrente y se convierta en un convaleciente perpetuo, lo cual sería señal de haberlas superado<sup>917</sup>.

Cuando Zaratustra se refiere al ser humano como algo que debe superarse, no está apelando a una instancia externa que venga y lo supere, como ocurre en la imagen del funambulista con el bufón, sino que es el propio ser humano el que ha de superarse a sí mismo dando a luz al superhombre. En este sentido, se entienden las alusiones que hace a la gestación y a los dolores del parto, expresando la idea de que nada aparece de nada sin una experiencia desagradable por la que hay que pasar y que transforma. En una cuestión de la envergadura del eterno retorno y el superhombre, el dolor es grande y supone en sí mismo una amenaza que pocos lograrán llevar a buen término. Así, si unos pocos son los que se pueden lanzar a la aventura, menos aún alcanzarán la cima del éxito. Y desde ella podrán, cuando menos, dirigir a los que han quedado por debajo de ellos (porque han mostrado debilidades y se han quedado en el camino precisando el sostén de aquellos que están por encima). El reto, pues, que le propone Zaratustra a este ser humano que ha de ser superado es precisamente el dar a luz a quien lo ha de superar

---

913 *El reproche, la desconfianza, la infidelidad son síntomas de un espíritu sano. Todo lo incondicional delata al enfermo.*

FP III 5]25] (noviembre 1882-febrero 1883)

914 *Hay otro egoísmo, uno demasiado pobre, hambriento, que siempre quiere robar, el egoísmo de los enfermos, el egoísmo enfermo. –*

*Mira todo lo que brilla con ojos de ladrón; con la codicia del hambre mira a quien tiene de comer en abundancia. Y siempre se desliza en torno a la mesa de quienes hacen regalos.*

*La enfermedad habla desde semejante avidez y degeneración invisible; la codicia ladrona de ese egoísmo habla de un cuerpo enfermizo.*

Z I Tugend §1 (OC IV, pág. 115)

915 *Médico, ayúdate a ti mismo: así es como ayudas a tu enfermo. Que esta sea su mejor ayuda, que vea con sus propios ojos a aquel que se sana a sí mismo.*

Z I Tugend §2 (OC IV, pág. 117)

916 *El espíritu y la virtud ensayaron y erraron, hasta ahora, de cien formas distintas. Sí, un ensayo fue el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y error se han hecho cuerpo en nosotros!*

*No sólo la razón de milenios – también su locura irrumpe en nosotros. Es peligroso ser heredero.*

*Aún luchamos, paso a paso, con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta hoy el sinsentido, el sin-sentido.*

Z I Tugend §2 (OC IV, págs. 116-117)

917 *Hay miles de senderos que aún no han sido recorridos; mil formas de salud y de islas ocultas de la vida. El hombre y la tierra del hombre siguen siendo inagotables e incógnitos.*

*[...] ¡En verdad, la tierra aún debe llegar a ser un lugar de sanación! ¡Y ya hay un nuevo aroma envolviéndola, un aroma que trae la salud – y una nueva esperanza!.*

Z I Tugend §2 (OC IV, pág. 117)

y permitir esa superación<sup>918</sup>. Como es obvio, será un proceso desagradable, que conducirá a la propia destrucción<sup>919</sup>.

Una cuestión que resulta muy pertinente es la del lugar que ocupa Zaratustra en este esquema. Es el portavoz del círculo y el abogado de la vida, es decir, anuncia el eterno retorno, y con él desbroza el terreno para que llegue el superhombre. Todo *Así habló Zaratustra* es una búsqueda de aquellos seres especiales que puedan dar inicio a la stirpe del superhombre. Una búsqueda infructuosa, aunque en algunos momentos parece que llega a buen puerto (expectativa que se ve decepcionada rápido). En cualquier caso, Zaratustra, a pesar de su conocimiento del eterno retorno de lo mismo y de la experiencia del abismo y la enfermedad que vienen de su mano, no es el superhombre, siendo sólo su anunciador y profeta, alguien que ve la posibilidad y la necesidad, pero en el que aún no se pone en marcha<sup>920</sup>. Según sus palabras, busca unir, construir una unidad a partir de lo que se encuentra de modo fragmentario. En buena medida ocurre lo mismo que con la cultura, que otorgaba una unidad de estilo, pero en este caso referido a un estereotipo en el que caben todos los rasgos que Zaratustra admira y que encuentra dispersos. En este sentido, la figura de Zaratustra coincide con el propio Nietzsche, puesto que aunque lo anuncia y pone sobre la mesa las condiciones propicias para su surgimiento, en ningún momento se presenta a sí mismo como perteneciente a la casta del superhombre. En todo caso, es uno de los últimos hombres, de los que habrán de facilitar el paso al superhombre.

Todos estos rasgos que venimos desgranando los va enumerando Zaratustra en sus discursos a las gentes que se va encontrando. En la cuarta parte, sin embargo, tropieza con distintos tipos humanos que parecen atesorarlos (y dan título a los distintos capítulos: los dos reyes, el mago, el último Papa, el más feo de los hombres...) o al menos cumplen con algunos de los requisitos previos y necesarios para la aparición del superhombre (por lo pronto, el hecho de haberse cansado de lo que representaban en el mundo de los hombres y haberse puesto en camino siguiendo los rumores sobre las prédicas de Zaratustra). El profeta, según los va encontrando, los dirige a su cueva, donde espera parlamentar con ellos y celebrar un banquete en el que celebrar su singularidad. Uno a uno los va remitiendo a su caverna. Sin embargo, bien pronto estos

---

918 *¿Podríais vosotros crear un dios? –¡Entonces no me habléis de dioses! Pero sin duda podríais crear al superhombre.*

*¡Quizá no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: ¡y que esta sea vuestra mejor creación!–*

Z II Inseln (OC IV, pág. 120)

919 *Crear –esta es la gran redención del sufrimiento y el modo como la vida se vuelve ligera. Pero, para que haya un creador, hacen falta sufrimiento y mucha transformación.*

*¡Sí, en vuestra vida debe haber mucho amargo morir, creadores! Así es como sois portavoces y justificadores de toda temporalidad.*

*Para que el creador mismo sea un niño que vuelve a nacer es necesario que quiera ser también la parturienta y el dolor de la parturienta.*

*En verdad, recorrí mi camino a través de cientos de almas y de cientos de cunas y dolores de parto. Ya me despedí muchas veces, conozco las últimas horas que rompen el corazón.*

Ídem (pág. 121)

920 *Y también vosotros os preguntasteis a menudo: «¿Quién es Zaratustra para nosotros? ¿Cómo lo llamaremos?» Y, de igual modo que yo, os respondéis a vosotros mismos con preguntas.*

*¿Es él uno que hace promesas? ¿O uno que las cumple? ¿Un conquistador? ¿O un heredero? ¿Un otoño? ¿O la reja de un arado? ¿Un médico? ¿O un convaleciente?*

*¿Es un poeta? ¿O uno que dice la verdad? ¿Un libertador? ¿O un domador? ¿Un hombre bueno? ¿O uno malo?*

*Yo camino entre los hombres como entre fragmentos del futuro: ese futuro que yo contemplo.*

*Y este es todo mi pensamiento y mi afán: que yo unifique y lleve unido todo cuanto es fragmento y enigma y horrible azar.*

Z II Erlösung (OC IV, pág. 157)

personajes que parecían encarnar valores positivos para Zaratustra muestran su debilidad y regresan a posiciones que parecían haber quedado atrás en busca de seguridad y firmeza. En el fondo, tal y como Zaratustra había previsto, no son más que puentes hacia el superhombre que deben ser superados, seres que se sostienen «sobre piernas enfermas y delicadas», pero a pesar de ello, eran superiores a la mayoría de seres humanos<sup>921</sup>. Por eso los había reclutado, reconociendo sus debilidades y brindándoles la seguridad de su cueva<sup>922</sup>, a lo que los hombres superiores le responden que en su presencia «se siente seguro incluso el inestable y se cura su corazón»<sup>923</sup>.

En la cena que celebran, Zaratustra les dedica un discurso en el que se enumeran algunos de los rasgos que deberían cumplir aquéllos a quienes espera, a los que considera sus hijos. Nuevamente se vuelve a referir al amor por la guerra, al ir a la batalla con alegría, como quien va a una fiesta, porque en el fondo no representa para él ningún peligro<sup>924</sup>. Ha de estar lejos de los dioses (quienes representan su mayor peligro, en la medida en que les hurtan poder)<sup>925</sup>, y no buscar la conservación del ser humano<sup>926</sup>, despreciar<sup>927</sup>, dominar el miedo y saber mirar cara a cara el abismo<sup>928</sup>, no abominar del pecado porque en él también hay algo positivo (además de ser una muestra de estar sometido a valores ajenos)<sup>929</sup>, ser ligeros para pasar por encima de todo lo enfermo y

921 *En efecto, quien se sostiene sobre piernas enfermas y delicadas, como vosotros, siempre querrá que sea indulgente con él, lo sepa o se le oculte.*

*Pero yo no soy indulgente con mis brazos y mis piernas, yo no soy indulgente con mis guerreros: ¿de qué manera podríais vosotros servir a mi guerra?*

*Con vosotros se me echarían a perder todas las victorias. Y muchos de vosotros se desmayarían con sólo escuchar el fuerte sonido de mis tambores.*

*[...] Y aunque seáis altos y de estirpe superior, hay muchas cosas en vosotros torcidas y deformes.*

*No hay herrero en el mundo que pueda arreglarlos y enderezaros para mí.*

*Vosotros sois solo puentes: ¡que hombres superiores pasen sobre vosotros al otro lado! Vosotros representáis escalones: ¡así que no os ofendáis con quien sube por vosotros hacia su propia altura!*

Z IV Begrüssung (OC IV, pág. 248)

922 *En mi casa y hogar, nadie debe sentirse desesperado, en mi coto de caza definiendo a todos de los animales salvajes que aquí habitan. Y esto es lo primero que os ofrezco: ¡seguridad!*

*Ídem.* (OC IV, pág. 246)

923 *Ídem.* (OC IV, pág. 247)

924 *Pero quien es de los míos, debe tener los huesos fuertes y también los pies ligeros, – deben gustarle las guerras y las fiestas, no ser alguien sombrío ni un soñador. Debe estar preparado para lo más difícil como si fuera su fiesta. Debe ser sano y salvo.*

Z IV Abendmahl (OC IV, pág. 250)

925 *¡Ante Dios! – ¡Pero ahora ese Dios ha muerto! Hombres superiores, ese Dios fue vuestro mayor peligro.*

*Solo desde que él yace en el sepulcro, habéis resucitado vosotros. Solo ahora llega el gran mediodía, solo ahora el hombre superior será – ¡señor!*

Z IV Menschen §2 (OC IV, pág. 251)

926 *Los más preocupados hoy se preguntan: «¿Cómo conservar al hombre?». Pero Zaratustra se pregunta como el único y el primero: «¿Cómo superar al hombre?»*

Z IV Menschen §3 (OC IV, pág. 251)

927 *Lo que me hace tener esperanza es el hecho de que vosotros hayáis despreciado, hombres superiores. Y es que los grandes despreciadores son los grandes veneradores.*

*Hay mucho que honrar en el hecho de que desesperaseis. Pues no aprendisteis a resignaros, no aprendisteis las pequeñas sensateces.*

*Ídem.*

928 *[...] Corazón tiene quien conoce el miedo, pero domina al miedo, quien mira en el abismo, pero con orgullo.*

*Quien mira en el abismo, pero con ojos de águila, el que apresa el abismo con sus garras de águila: ése tiene valor. – –*

Z IV Menschen §4 (OC IV, pág. 252)

929 *Acaso fuera bueno para aquel predicador de la gente pequeña que él sufriese y cargase con el pecado del hombre. Pero yo me alegro del gran pecado como de mi gran consuelo. –*



pesado sin tener que desviar el paso<sup>930</sup>. Entre otros rasgos, estos son los que hacen referencia a la cuestión de la superación (en todas sus variantes, que se pueden reducir a una: la superación de aquello que desequilibra, de la enfermedad). Sin embargo, los hombres superiores en seguida muestran sus debilidades y en un momento en que Zaratustra sale a tomar el aire (en busca de aire puro, lo que denota que en el fondo, dentro de la cueva, con sus invitados, no lo hay), empiezan a dialogar entre ellos. De estas conversaciones nos interesa lo que dice un personaje al que Nietzsche se refiere como “el conciencizado”, alguien que busca seguridad, y les reprocha a los hombres superiores que busquen la inseguridad a su juicio de un modo desafortunado, sin respetar al miedo como motor que nos ha llevado a la ciencia<sup>931</sup>. Justo en medio de este parlamento Zaratustra regresa a la cueva, y le reprocha sus palabras, reivindicando la aventura y el peligro como modo de vida, situándolo en el origen de la humanidad, antes de que se viera invadido por un miedo paralizante que condujo a la creación de un horizonte de seguridad en el que habitar<sup>932</sup>. El miedo, pues, como motor ante el valor frente a lo incierto. El miedo querría que todo fuera cierto y seguro, y quien se deja llevar por él busca esa seguridad, mientras que el verdadero aventurero enfrenta la incertidumbre y no se arredra ante ella. Parece, pues, plantearse una situación de desequilibrio en favor del miedo en el hombre, que se ha ido refinando en sus métodos y ha invadido cada vez más ámbitos. Aunque no se pueda negar que el miedo también nos ha hecho creativos a la hora de evitar el peligro, en realidad se trata de una creatividad reactiva, que va por detrás y es en respuesta a un estímulo desagradable (que en última instancia pretendería eliminar). La creatividad que plantea Zaratustra, en cambio, es una creatividad motivada por sí misma sin más estímulo que el crear por crear, porque no se puede hacer otra cosa que crear, aunque no se quiera.

Los hombres superiores, si bien están más cerca del superhombre que el ser humano común y comparte con él un cierto aire de familia, todavía pertenecen a lo humano, demasiado humano (al igual que ocurría con el *Freigeist* o con otras figuras nietzscheanas en las que se pone de manifiesto la superioridad o distinción respecto a los demás, como los experimentadores, los nuevos filósofos, o el propio Zaratustra<sup>933</sup>), y si se han acercado a Zaratustra es en busca de un consuelo, que acaban hallando en la

---

Z IV Menschen §5 (OC IV, pág. 252)

930 *Los pasos que da uno revelan si camina ya por su senda: ¡miradme andar a mí! Pero quien se acerca a su meta, baila.*

[...] *Y aunque en la tierra hay también cieno y densa tribulación: quien tiene los pies ligeros, corre incluso por encima del fango y baila como sobre hielo pulido.*

Z IV Menschen §17 (OC IV, pág. 256)

931 *Buscamos cosas distintas también aquí arriba, vosotros y yo. Yo busco, en efecto, más seguridad, por eso vine a Zaratustra. Pues él sigue siendo la torre y la voluntad más inquebrantable—*

*—hoy, cuando todo vacila, cuando la tierra entera tiembla. Pero vosotros, cuando miro los ojos que ponéis, casi me parecería que lo que buscáis es más inseguridad,*

*—más horror, más peligro, más terremotos. Casi me parecería que os gusta, perdonad mi presunción, hombres superiores—*

*—que os gusta la vida peor y más peligrosa, la que yo más temo, la vida de los animales salvajes, que os gustan los bosques, las cavernas, las montañas abruptas y los abismos laberínticos.*

*Los guías que sacan del peligro no son los que más os gustan, sino los que os conducen fuera de todos los caminos, los seductores. Pero si tal deseo está realmente en vosotros, también me parece, a pesar de ello, imposible.*

*En efecto, el miedo, —tal es el sentimiento fundamental, hereditario del hombre; por el miedo se explican todas las cosas, el pecado original y la virtud original. También del miedo creció mi virtud, llamada: ciencia.*

Z IV Wissenschaft (OC IV, pág. 262)

932 *Y es que el miedo —es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el deleite en lo incierto, en aquello a lo que nadie se ha atrevido, — el valor me parece ser la entera prehistoria del hombre.*

*Ídem.*

adoración del asno, regresando así a la situación previa a su búsqueda de Zaratustra, reviviendo a la divinidad. Zaratustra los reconoce como convalecientes (es decir, bajo los efectos aún de la enfermedad, pero en fase de curación)<sup>934</sup>. Sin embargo, la fiesta del asno les hace creer que la vida ha valido la pena, y entonces la afirman, en una muestra de *amor fati* que les hace sentirse curados y transformados<sup>935</sup>. Pero no son todavía superhombres, puesto que muestran adoración por Zaratustra, a quien ven como el agente de su transformación. No buscan ir más allá de él, y tal y como reconocen, sus cambios han venido desde fuera, estando así a expensas de estímulos externos que les muevan. Zaratustra reconoce que estos hombres superiores aún no están maduros para él y su obra<sup>936</sup>, por lo que los abandona y prosigue su peregrinar, acabando aquí *Así habló Zaratustra*.

Con el episodio de los hombres superiores se nos muestra que incluso los que quieren emprender su propia senda y se atreven a experimentar, los que parecen capaces de soportar los envites de la existencia y no quebrarse ante ellos también tienen sus riesgos y su necesidad de alcanzar algunas seguridades en las que cobijarse, las cuales no han de convertirse en un hogar definitivo (algo que no hay ni que plantearse), sino tan sólo en una estación de paso para ir más allá, islas en las que avituallarse para volver a lanzarse a la mar en busca de nuevas tierras<sup>937</sup>.

933 Así lo manifiesta Douglas Burnham en la entrada dedicada al *Overhuman* en su *The Nietzsche Dictionary* (págs. 248-249)

934 ¡Son convalecientes!» *Así habló Zaratustra, feliz, a su corazón, mientras miraba a lo lejos; pero sus animales se congregaron junto a él y honraron su felicidad y sus silencios.*  
Z IV Erweckung §1 (OC IV, pág. 269)

935 «Amigos míos, dijo el más feo de los hombres, ¿qué os parece? Gracias a este día –estoy por primera vez feliz de haber vivido mi entera vida.  
Y no basta con que lo atestigüe así, no es suficiente para mí. Merece la pena vivir en la tierra: un solo día, una sola fiesta con Zaratustra, me enseñó a amar la tierra.  
“¿Era esto la vida?”, me gustaría decir a la muerte. “¡Pues bien! ¡Otra vez!” [...]»  
*Así habló el más feo de los hombres. Y no faltaba mucho para la medianoche. ¿Y qué creéis que sucedió después? Tan pronto como los hombres superiores escucharon su pregunta, fueron repentinamente conscientes de su transformación y de su sanación y de quién se la había proporcionado: entonces se precipitaron sobre Zaratustra, dándole las gracias, honrándolo, acariciándolo, besándole las manos, cada cual a su manera, de modo que unos reían y otros lloraban.[...]*  
Z IV, Nachtwandler-Lied §1 (OC IV, pág. 273)

936 ¡Bien! Ellos duermen todavía, esos hombres superiores, mientras que yo estoy despierto: ¡esos no son mis adecuados compañeros de viaje! No es a ellos a quienes aguardo aquí, en mis montañas.  
Z IV Zeichen (OC IV, pág. 278)

937 “¿Dónde está – mi hogar?” Por él pregunto y busco y busqué, sin encontrarlo. ¡Oh, eterno “por todas partes”, oh, eterno “en ningún sitio”, oh, eterno – “para nada!”»  
[...] A los errantes como tú, incluso una cárcel termina por parecerles bienaventurada. ¿Viste alguna vez cómo duermen los criminales encarcelados? Duermen en paz, disfrutan de su nueva seguridad.  
¡Cuídate de que no te aprisione al final una fe todavía más estrecha, una locura aún más dura y estricta! Y es que ahora te seduce y tienta todo cuanto es estrecho y firme.  
Z IV Schatten (OC IV, pág. 243)

## 9.-Conclusiones

A lo largo de los apartados precedentes hemos ido trazando el camino por el que Nietzsche, principalmente a través de Zaratustra, transita desde la constatación de la necesidad de superar una situación delicada en la civilización europea hasta el mecanismo por el cual pretende superarla y devolverle un nuevo vigor. En términos de salud y enfermedad, Nietzsche percibe la debilidad de la cultura en que se mueve. Su olfato, entrenado en la percepción de aquello que se oculta bajo la superficie aunque resulte ser todo lo contrario que se pretende mostrar, detecta los síntomas de una enfermedad que amenaza con devolvernos a una situación de intemperie. Hemos visto anteriormente como la cultura nos brinda un horizonte de seguridad y establece una unidad de estilo, es decir, una organización en la que poder orientarnos y ante la que saber a qué atenernos. De este modo se intenta escamotear y maquillar una situación de infirmez primordial<sup>938</sup> en la que siempre nos movemos y con la que tenemos que medirnos. No se trata de anularla, ni tan siquiera de ocultarla, sino de manejarla y neutralizar su potencial agresivo. La cultura, que en principio logra fijar y blindar en cierto modo algunos aspectos, puede sin embargo jugar en contra si acaba ocultando el fondo trágico del que brota. Tal es la situación que se encuentra Nietzsche: una cultura que se ha olvidado de sus orígenes y que pretende haber alcanzado altas cotas de salvación. Sin embargo, debido a este olvido, las defensas están más bajas que nunca y se corre el peligro de una desintegración que nos devuelva a una intemperie que ahora nos destrozaría, ya que no es contemplada de ningún modo. Desde luego, la posibilidad de entregarnos al torbellino de la existencia contravendría el impulso que nos lleva a intentar mantenernos a flote en ella. Esta contradicción, la de tener que perseverar en medio de una existencia que nos conduce a la disolución, planea desde el principio del pensamiento nietzscheano (la dicotomía entre lo apolíneo y lo dionisiaco responde a ella y pretende resolverla) y podemos entenderla como una manifestación más de la naturaleza (si puede decirse así) de dicha existencia, que también es entendida por Nietzsche desde el principio como un puro magma de contradicción. Por ello, a lo más que puede aspirar la cultura es a suavizar el potencial de ambigüedad. Para eso, no la ha de perder de vista y ha de tenerla bien presente.

Nietzsche se mueve entre la denuncia de los signos de la desintegración de la cultura, la denuncia del modo en que se ha producido el ocultamiento de la existencia, y la esperanza y anhelo de una mayor presencia de dicha existencia en las construcciones con las que el ser humano ha de enfrentarla. Como resultado de ello, anticipa una nueva configuración de la humanidad, toda una sacudida en lo que hasta el momento se había tenido por firme y seguro. Se trata de reconducir al ser humano hacia una situación más enraizada en la incertidumbre, que no pretenda huir en pos de falsas seguridades y suelos firmes que no son tales. Podría aducirse que si a través del olvido se ha logrado una fuerte sensación de seguridad no habría motivo para cambiar o abandonarla. Pero se trata de una falsa seguridad, basada en un darle la espalda a la realidad y no verla, por lo que no se está a salvo. Sería como cobijarse bajo un árbol en una tormenta eléctrica y pretender que ni está lloviendo, ni está relampagueando, y al escampar, creer que se ha tomado la decisión correcta porque ningún rayo nos ha caído encima. Puede que durante un tiempo la estrategia funcione, pero a la larga algún rayo terminará alcanzándonos, demostrando que tal vez el haber escogido un árbol no era la decisión más adecuada. Por eso emprende una cruzada para desenmascarar y denunciar todo aquello que de forma engañosa parece mantenernos a salvo, pero que en el fondo es la semilla de la enfermedad.

938 *Las culturas no son más que una delgada piel de manzana sobre un caos incandescente.*  
FP III 9[48] (mayo-junio de 1883)

La principal fuente de engaño proviene de la metafísica, que nos ha hecho desviar la atención respecto a lo que de verdad está en juego, proponiendo un más allá que ha ensombrecido lo más próximo (las cosas, y entre ellas el cuerpo) como campo de batalla en el que se desarrolla la existencia. Además, las instancias metafísicas han adquirido con los siglos un fuerte sesgo moral, hasta el punto que se ha examinado la existencia desde los puntos de vista del Bien y el Mal. Partiendo de la base que son artificiales, Nietzsche se dedica a estudiar qué impulsos satisfacen y qué funciones cumplen dentro de la historia y del entramado cultural. Sin duda, se trata de uno de los intereses más constantes dentro de su pensamiento. Ya hemos visto como en fases anteriores surge su interés por mostrar lo que late por debajo de las apariencias primeras. También lo hemos visto en la época de *Así habló Zaratustra*, y este interés se mantendrá en las obras futuras que aún nos quedan por comentar. En realidad, desde los comienzos de su andadura intelectual, Nietzsche manifiesta la insuficiencia de la cultura imperante respecto a un fondo de la existencia que la desborda y ante la que parece que nos hemos creado un caparazón que en apariencia nos protege, pero que al mismo tiempo nos priva de toda una serie de posibilidades que provienen de la confrontación directa con aquello de lo que nos protegemos, amén de que en la creencia de estar a salvo nos podemos olvidar de actitudes inútiles para un mundo seguro pero que sí nos resultan necesarias para dicha confrontación. No se trata de una añoranza respecto a un tiempo remoto en que se estaba más en contacto con la realidad de la existencia, sino que simplemente se trata de reivindicarla, no olvidarla y mantener un contacto más íntimo con ella. Cabe plantearse en qué medida es posible y si no se trata de una tarea fallida que sólo puede lograrse de forma breve y muy esporádica. Atendiendo a lo que Nietzsche escribió, parece que sólo los antiguos griegos lo consiguieron, y no parece que de un modo consciente. De ahí que busque una forma de acceso a una realidad que la cultura acaba por hacernos olvidar. En este sentido, existe la seria posibilidad de que todas las construcciones que se elaboran para alcanzar un mayor grado de salvación sean las que nos acaban ocultando el fondo de las cosas, que en última instancia las ha originado. Por eso, si se quiere una forma de cultura más sana, que responda al desafío de la realidad de forma abierta y directa, es necesario ser bien conscientes de ella y tenerla siempre delante, sin perderla de vista, aunque resulte desagradable y desestabilizante. De hecho, como hemos intentado dejar claro, será más sana, es decir, estará más a salvo, cuanto mayor grado de incertidumbre sea capaz de asimilar, y para ello no hay que cerrar los ojos. Desde la perspectiva de la cultura enferma que se refugia tras la clausura de sentido, mantener algún grado de apertura supone una temeridad, pero ello se debe a su debilidad intrínseca, que le lleva a buscar la máxima clausura por ser incapaz de afrontar lo abierto y la intemperie, que es vista como una amenaza. Una cultura sana y fuerte, en cambio, no habrá de temer al espacio abierto de la intemperie, puesto que no lo vería como una amenaza, sino más bien como una oportunidad para poner a prueba la propia capacidad de superación<sup>939</sup>.

Nietzsche constata la debilidad de la cultura, y la siente en un momento crucial, cuando el deterioro es tal que amenaza ruina. Poco se puede hacer por ella, sobre todo teniendo en cuenta que está elaborada sobre un engaño. El derrumbe puede llevarse consigo a la humanidad, y ahí es donde entra en acción Nietzsche, ofreciendo la posibilidad y haciendo ver la necesidad de elaborar una nueva tabla de valores. Pero no una que reedite los errores del pasado (es decir, velar la realidad, a la que no hemos de confundir con una verdad que haya que descubrir, algo más propio de la cultura

939 – *pero ahora el sentimiento de placer y de poder del hombre podría aspirar también a otra forma de existencia – buscar una forma de pensar que se sintiera capaz de hacer frente también a lo inconstante, engañoso, cambiante, etc.*

FP III 26[203] (verano-otoño de 1884)

decadente), sino una que explore nuevos espacios y abra nuevas posibilidades a la humanidad. Por ello, decide brindarle la gran prueba que habrá de superar y que servirá para discernir quiénes son los que pueden llevar a cabo la enorme tarea de la renovación del edificio humano. Esta prueba, como hemos visto, es el eterno retorno de lo mismo. Aunque adopta la forma de una teoría sobre la realidad, no se trata más que de una hipótesis, y que sea cierta es lo de menos (dado que como hemos ido señalando, no hay un acceso puro a la realidad, amén de que no hay forma de demostrarla, por más que Nietzsche buscara un apoyo científico a su idea), siendo lo importante que se actúe como si lo fuera. En sentido estricto, poco importa que las cosas se vayan a repetir, puesto que lo verdaderamente importante es el presente (no las repeticiones pasadas ni las futuras, sino *esta*), y es en él y desde él que hay que otorgarle un valor a la existencia.

Con la hipótesis del eterno retorno, Nietzsche logra desembarazarse de explicaciones anexas al mundo. Todo lo que ocurre es interno a él. Tampoco hay un destino ni otras vidas en las que se recompensa o castiga lo que se haga en esta. En apariencia, y más si se viene del mundo metafísico imperante, el sinsentido que se nos ofrece con el eterno retorno es un motivo de desesperanza y resulta abominable, dado que se pierde todo sentido que no sea el de la repetición. Pero Nietzsche ve en él la oportunidad de la afirmación a través del *amor fati*. Ante un mundo que no tiene sentido y que se repite infinitamente, sólo queda la aceptación. Pero no una aceptación resignada, sino un enérgico sí que otorgue toda la intensidad a cada uno de los momentos y circunstancias de la existencia. Sólo así se le puede brindar un valor al mundo, ahora que todos los valores que le han venido dados desde fuera han caído. En definitiva, el eterno retorno es la gran enfermedad (dado que supone la puntilla, el gran desequilibrio y amenaza a todo lo que creíamos firme), pero de su mano viene la gran salud, siendo por lo tanto también la gran medicina<sup>940</sup>. Es, por lo tanto, el gran *pharmakon*.

Si el eterno retorno nos trae el desequilibrio más grande, la inestabilidad suprema, se desprende que aquellos que sean capaces de superarlo y mantenerse en pie serán los que poseerán un mejor equilibrio, los que deberán acarrear la tarea de otorgar una nueva tabla de valores a la humanidad para que viva de una forma más en sintonía con la existencia<sup>941</sup>. A esta casta de hombres especiales, en virtud de su capacidad para haber superado la gran enfermedad del eterno retorno (y dado el poder y la apertura que esta superación les otorga), se refiere Nietzsche como el superhombre. Sin embargo, si el eterno retorno tenía que ver con el presente, el superhombre es una promesa en la que parece que por momentos Nietzsche no alberga una gran esperanza. El superhombre debería llegar, sería necesario que apareciera, y parece llegado su momento, dado el grado de decadencia al que se ha llegado y la prueba que el propio Nietzsche nos ha brindado, que se presenta como el resorte que nos lo podría traer. Pero a pesar de ello, no se vislumbra aún su venida. De ahí la sensación de fracaso y de búsqueda infinita que acompaña a Zarathustra en sus andanzas, en las que no acaba de encontrar aquellos destinados a comprender y a proseguir sus enseñanzas, aunque en varias ocasiones parezca que sí lo ha hecho. Sin duda, esto también es una fuente de incertidumbre por la que hay que atravesar.

940 Coincidimos con la interpretación de Karl Löwith (*Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same*, pág. 63) por la cual se relaciona la gran salud con el eterno retorno, incluso a nivel biográfico del propio Nietzsche, puesto que la mejoría de aquel *sanctus januarius* podría estar motivada por ella, entre otras cosas.

941 Tal y como lo expuso Heidegger (Nietzsche, pág. 336): *Transvaloración de todos los valores significa poner para la vida, para el ente en su totalidad, una nueva condición por medio de la cual la vida vuelva a sí misma, es decir, sea impulsada más allá de sí y de ese modo se torne posible en su verdadera esencia.*

Lo comentado tiene mucho que ver con uno de los pasajes más conocidos y comentados de *Así habló Zaratustra*, el cual aparece al principio del texto (de hecho, es el primer capítulo tras el prólogo, constituyendo junto a él una suerte de programa sobre lo que está por venir en adelante). Nos referimos a la parábola sobre las tres transformaciones. En ella, se nos habla de un camello que se transforma en león para luego hacerlo en un niño. La etapa del camello se correspondería con el hombre, cargado de valores morales y de creencias que le obligan a doblar las rodilla y agachar la cabeza, además de ser siempre dirigidos desde fuera. La carga puede convertirse en insoportable e impedir el camino, haciéndonos sucumbir. Para deshacernos de ella, hace falta una reacción violenta, una sacudida, y ahí es dónde entra en juego el león, que es pura fuerza y fiereza. El león es un depredador, una bestia cazadora y cruel que no se deja domar con facilidad. Es lo contrario al camello. En vista de algunas de las palabras que Nietzsche dedica al superhombre (cuando habla de la bestia rubia, por ejemplo) se puede caer en el error de creer que el superhombre es el león. Sin embargo, falta la tercera transformación: el niño. En él se conjuntan la alegría, la sorpresa, la intensidad o la inocencia. El niño juega, pero se toma el juego en serio, no como una mentira que se hace durar un breve espacio de tiempo para luego volver a una verdad de las cosas. El superhombre es, pues, un niño, alguien que contempla el mundo por primera vez, que lo tiene todo por delante y que no se cansa ni se arredra ante la aventura. Alguien frágil y vulnerable, pero que al mismo tiempo es capaz de superarlo todo con mayor facilidad.

Con el eterno retorno, Nietzsche nos brinda una explicación de cómo está configurado el mundo, de cómo son las cosas. En términos de Heidegger, el eterno retorno de lo mismo expone la existencia del conjunto de los entes, «el modo en que es el ente en su totalidad»<sup>942</sup>. Aunque su reconocimiento nos brinde inseguridad (más que nada por contraste con el lugar en el que estamos y de donde venimos, y también porque hace pender sobre nosotros la obligación y necesidad de tener que aceptar la existencia al completo, lo cual como hemos visto es un duro trago), el eterno retorno en sí no es inseguro ni ambiguo, puesto que algo que se repite *ad infinitum* es algo fijo e invariable, marcado por lo ya pasado y lo aún por venir, aunque en el estadio presente sea algo desconocido. Hace falta más infirmez, que provenga del mundo mismo, no de unas consideraciones que hagamos en torno a él, una incertidumbre más profunda, que emane de las cosas, y que nos obligue a la superación, que convierta al juego de la superación en algo necesario. Que haga que algunas cosas nos sean desagradables y otras que no, facilitando así la explicación de porqué se han adoptado las estrategias que se han ido adoptando para enfrentarlo. Una incertidumbre esencial, que nos constituya a nosotros mismos y de la que participemos, en la que estemos sumergidos, de la que emerjamos y en la que tengamos que sobrevivir a costa de ir superando golpes y afrontando retos, cambiando a través de ellos, convirtiéndonos también en variables y no fijados, en un devenir constante, al igual que la realidad que nos envuelve. Esta incertidumbre más esencial vendrá de la mano de la voluntad de poder, que volviendo a Heidegger, es «la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente»<sup>943</sup>. Ella será la protagonista de las siguientes páginas, así como sus diversas implicaciones y relaciones con los otros conceptos fundamentales del pensamiento nietzscheano a los que ya les hemos dedicado algún espacio.

---

942 HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 727)

943 *Ídem*.







## **CUARTA PARTE:** **LA GRAN SALUD**

Desde hace mucho tiempo mi divisa ha sido una sentencia de cuyo lugar de procedencia no explicito a la docta curiosidad: *increscunt animi, virescit vulnere virtus* [se acrecientan los ánimos, reverdece el vigor con la herida]  
GD Vorwort (OC IV, pág. 617)



Con *Así habló Zaratustra* Nietzsche alcanzó una de sus cumbres, o al menos así se desprende de los testimonios que nos fue dejando durante su elaboración (la forma en que se le presentó, cómo habla de este libro, el espacio que le dedica en *Ecce Homo...*). Sin embargo, en seguida percibió que no bastaba con las prédicas del profeta acerca del eterno retorno, la muerte de Dios y el superhombre. Si bien el carácter de prueba del eterno retorno de lo mismo apuntaba hacia la idea de la superación, ésta no es algo que se haga de una vez por todas (el hecho del retorno ya apunta a que se ha de hacer una y otra vez), por lo que se necesita de un impulso que impela a dicha superación y a no quedarse estancado una vez se ha logrado. El reto se presenta y genera inseguridad, pone a prueba todas nuestras seguridades y si no sucumbimos a él nos transformamos. La inseguridad que nos brinda es importante, pero la inseguridad es algo que va más allá del eterno retorno. En el esquema nietzscheano, tal y como hemos ido exponiendo, la incertidumbre es algo esencial, está por todas partes y resulta fundamental para explicar al ser humano y sus manifestaciones (en la medida en que son una forma de afrontarla). Por eso hace falta una explicación a dicha incertidumbre, más primordial y apegada a la tierra, que sea la configuración misma de la realidad y no algo que proviene de las etéreas regiones del pensamiento mediante hipótesis. Aunque como veremos, en el fondo se trata de una perspectiva que no puede aspirar a ser verdadera (porque la Verdad misma queda imposibilitada) nos aporta una incertidumbre que lo impregna todo y que obliga a una continua labor superadora que se convierte en el motor generador de toda la realidad, siendo el eterno retorno la gran prueba que evidenciará hasta qué punto somos capaces de afrontar y dejar atrás las dificultades que se nos presentan.

Lo que dice Zaratustra se debe completar, por eso el propio Nietzsche consideró *Así habló Zaratustra* como un preludeo, un auténtico pórtico hacia su verdadero pensamiento<sup>944</sup>, el cual tenía que ser elaborado y al que pensó dedicar los siguientes años. Los temas principales sobre los que habría de pivotar este pensamiento son la voluntad de poder como instancia fundamental de la realidad<sup>945</sup> (como esencia suya, dicho sea en sentido laxo y con todas las precauciones), así como el nihilismo y todos los fenómenos que se oponen a la estructura y funcionamiento de dicha realidad. En sus reflexiones en torno a estos asuntos se deduce un vuelco, un cambio radical en los esquemas de valor hasta el momento sostenidos, por lo que en buena medida el proyecto nietzscheano de esta época se resume bajo el epígrafe de la transvaloración de todos los valores. Sin embargo, la tarea se fue complicando y los proyectos se fueron sucediendo, diluyéndose sus esfuerzos en distintas obras, las cuales recogen algunos aspectos de lo que el consideró su propia filosofía, pero que no terminan de dar cuenta de ella de la forma en que parecía que por momentos la proyectaba<sup>946</sup>. De este impulso nacerán *El Anticristo* o *El ocaso de los ídolos*. En paralelo a ellos, profundizó en sus indagaciones genealógicas, ya a la sombra de su propia filosofía, dando lugar a *Más allá del Bien y del Mal* y *De la genealogía de la moral*<sup>947</sup>. En general, las obras a partir de Zaratustra

944 Así se lo expresó a Franz Overbeck en una carta del 7 de abril de 1884 (CO IV, 504):

*Ahora tengo que adentrarme poco a poco en una serie de disciplinas, porque he decidido emplear los próximos cinco años en la reelaboración de mi «filosofía», para lo cual, con mi Zaratustra, he construido el vestíbulo.*

945 No se trata, tal y como señala Heidegger (*Nietzsche*, pág. 274) de que Nietzsche abandonara el eterno retorno y lo sustituyera por la voluntad de poder, tal y como algunos autores sostienen, sino que uno completa al otro y lo implica.

946 Un acercamiento al desarrollo de estos intentos y proyecto lo podemos encontrar en la introducción al volumen IV de los Fragmentos Póstumos (Tecnos, 2006), elaborada por Joan B. Llinares.

947 Siguiendo el criterio expuesto por Jaime Aspiunza en la traducción que aparece en el volumen cuarto de las obras completas publicadas por Tecnos, nos decantamos por este título frente al más común y tradicional en castellano *La genealogía de la moral*.

tienen un enfoque más unitario, una perspectiva global en la que se acogen, donde las cuestiones de la salud y la enfermedad tienen un gran protagonismo. Nietzsche intentó que este paraguas cobijara también a sus obras anteriores, lo que motivó que al cambiar de editor intentara recuperar sus obras anteriores con vistas a una nueva edición para las que elaboró nuevos prólogos. En ellos se acerca a los temas que las impulsan desde las nuevas perspectivas, estableciendo un puente que nos ayuda a ver una cierta continuidad entre todo su pensamiento.

Fruto de este afán revisionista, ya al final de su vida lúcida, en pleno paroxismo creativo (otoño de 1888, en el que dio a luz varias obras) elaboró una autobiografía intelectual titulada *Ecce homo*, en la que exponía los puntos principales de sus trabajos, así como su génesis, en un interesante texto en el que también nos deja algunos apuntes importantes acerca de sus consideraciones en torno al mundo y a la salud y la enfermedad, asuntos de vital importancia a partir de *Así habló Zaratustra* (ya lo eran antes, como vamos viendo, pero ahora se van a agudizar aún más).

## 1.-Mirada retrospectiva.

Ahora que Nietzsche siente que tiene su propia filosofía y un proyecto que ofrecer al mundo, en primer lugar decide dejar de publicar obras durante unos años para centrarse en su gran obra, a la que en numerosos planes que elabora le pone el título de *La voluntad de poder*. Al mismo tiempo revisa sus trabajos anteriores e intenta reeditarlos con un nuevo editor. Pretende dotarlos de nuevos significados que estén en la línea de estas nuevas ideas que le tienen ocupado alrededor de la mitad de la década de los 80 del siglo XIX. Para ello elabora nuevos prólogos en los que reflexiona en torno a los temas que le ocuparon, pero desde las nuevas perspectivas adquiridas, puntualizando y matizando algunos de las viejas ideas. Estos prólogos corresponden a *El nacimiento de la tragedia*, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, a la que también añadió un quinto libro. En estos nuevos textos, el tema de la enfermedad y la salud aparece de una forma muy predominante, lo cual nos lleva a pensar que en esta fase de su pensamiento estaba bien presente y quería acercarlo a sus primeros trabajos.

A lo largo de su vida, Nietzsche dedicó numerosos momentos a echar la vista atrás, a hacerse una idea global del sendero que había recorrido hasta el momento. Desde muy joven, casi en la infancia, elaboró textos de carácter autobiográfico, hecho que sin duda ponemos en relación con la necesidad de dotar de un relato y un horizonte a la cultura, de establecer un orden interno que la haga coherente y así más inmune a la incertidumbre. En el relato vital, en una escala mucho más pequeña que en el caso de la cultura, también existiría esta necesidad, lo que motiva que Nietzsche vuelva la vista atrás en algunos momentos de su trayectoria. Sin duda, la cumbre en este afán la alcanzó al final de su vida lúcida, con *Ecce homo*, autobiografía intelectual que supone el cierre del círculo de su pensamiento, volviendo sobre los motivos y puntos centrales de sus trabajos. El subtítulo que escogió para ella, *Cómo se llega a ser lo que se es*, uno de los lemas que a lo largo de sus obras va apareciendo, también nos pone sobre la pista de que es necesario ir mirando atrás en esta tarea de ir llegando a ser el que se es, tomando las riendas de la propia vida, en un continuo ir revisando el pasado en busca de un relato, desechando algunas cosas y haciendo valer otras.

Conviene pues acudir a esta mirada retrospectiva que realizó a sus obras anteriores antes de afrontar los asuntos fundamentales de la etapa final del pensamiento nietzscheano, porque nos ayudarán a entrar en ellos y a establecer una unión entre toda su producción. Por lo tanto, hemos de empezar por *El nacimiento de la tragedia*, para la que redactó un nuevo prólogo titulado *Ensayo de autocrítica*. En él toma distancia respecto de esta obra de juventud (la acusa de ser demasiado juvenil), sobre todo en lo que respecta a su wagnerismo y schopenhauerismo (y al Romanticismo), al igual que en lo relativo a la esperanza de que Alemania fuera capaz de reverdecer los laureles de la antigua Grecia, algo que no parece que sea ya el interés principal de Nietzsche. En términos generales es muy duro con esta primera obra<sup>948</sup>. Sin embargo reconoce que con su formulación de lo dionisiaco alcanzó un núcleo de lo griego que le sigue resultando válido e interesante, y habla de él en términos de salud, ya que considera que el impulso que llevó a los griegos al reconocimiento del dolor y de lo trágico, de «todo lo terrible, malvado, enigmático, aniquilador y funesto que se encuentra en el fondo de la existencia»<sup>949</sup>, proviene de un exceso de salud (una «neurosis de la salud»<sup>950</sup>). En los

948 [...] lo considero mal escrito, pesado, molesto, repleto de imágenes que exasperan y confunden, sentimental, acá y allá azucarado hasta lo femenino, desigual en el tempo, sin voluntad de limpieza lógica [...]

GT Versuch §3 (OC I, pág. 331)

949 GT Versuch §4 (OC I, pág. 332)

950 Ídem.

términos en que nos manejamos, esto significa que lo griegos poseían un grado tal de salud, de capacidad de afrontamiento de la incertidumbre y el dolor, que fueron capaces de mirarlo cara a cara, transfigurarlo y convertirlo en la cultura que los siglos posteriores tanto han admirado. En los griegos de la época trágica había un pesimismo de la fortaleza, «una predilección intelectual por lo duro, espantoso, malvado, problemático de la existencia»<sup>951</sup>, una excepcional salud que hacía de este pesimismo algo muy distinto a la mera negatividad, al derrotismo que el término a menudo nos sugiere. Como contrapartida, este pesimismo se vio superado por el optimismo socrático, el cual tampoco tiene las connotaciones positivas que de forma natural le solemos atribuir, ya que en esta esperanza de que todo es cognoscible y alcanzable por la indagación y el raciocinio subyace la debilidad y la incapacidad de afrontar (ni siquiera de concebir) todo ese fondo de incertidumbre sobre el que la existencia se desarrolla<sup>952</sup>. Esta incapacidad conduce a la creencia de que todo es clarificable, con lo cual aquello que queda en penumbra o es indecible es fruto de la ignorancia o de una incorrecta aproximación.

Además de la relación epistémica con la realidad, también existe una vertiente moral del optimismo, según la cual el Bien es el fin de nuestros actos e incluso del devenir del mundo, siendo el Mal una anomalía que debe ser superada<sup>953</sup>. De este modo se introduce un consuelo de carácter metafísico, una promesa de que todo lo desagradable e incómodo habrá de dejar de existir algún día en favor de un mundo en el que la oscuridad no tendría cabida y todos los contornos estarían bien definidos. Nietzsche denuncia en este tipo de cosmovisiones un rencor hacia la vida, un odio al mundo que les lleva a buscar consuelo en la invención de realidades paralelas y promesas que nunca se van a cumplir, huyendo de una realidad que nos pone de forma continua ante un abismo, pretendiendo que este no existe<sup>954</sup>. Esta forma de ver el mundo que dio al traste con la visión trágica, encontró al cristianismo como aliado y de su mano llega hasta los días de Nietzsche, por lo que al criticar a los griegos, lo que Nietzsche está haciendo es de algún modo cargar las tintas también contra su tiempo (y por extensión, a toda la historia que va desde Sócrates a él). Por ello se plantea la tarea de *El nacimiento de la tragedia* como una reivindicación de lo trágico, representado bajo la figura de Dioniso, del más acá, del pesimismo sin resignacionismo, de la risa y del vivir peligrosamente, evitando cualquier clase de consuelos metafísicos, y con ellos dejando la metafísica de lado<sup>955</sup>.

951 GT Versuch §1 (OC I, pág. 329)

952 [...] *¿y si tal vez, a pesar de todas las «ideas modernas» y los prejuicios del gusto democrático, pudieran la victoria del optimismo, la racionalidad que ha llegado a ser predominante, el utilitarismo práctico y teórico, al igual que la democracia misma, de la que aquél es coetáneo, – ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica? [...]*

GT Versuch §4 (OC I, pág. 332)

953 Tal y como señala Pavel Kouba (*El mundo según Nietzsche*, pág. 129), esta voluntad de aniquilar y eliminar el mal es sintomática de la debilidad de no poder dominarlo y transformarlo en bien, lo cual sería lo propio de los fuertes y poderosos (es decir, de los sanos).

954 *Detrás de semejante manera de pensar y de valorar [...] percibía yo también desde siempre lo hostil a la vida, la aversión rencorosa y vengativa contra la vida misma: [...]*

*El cristianismo fue desde el inicio, de manera esencial y fundamental, asco y hastío de la vida respecto de la vida[...] El odio al «mundo», la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un deseo ardiente de adentrarse en la nada, en el final, en el descanso, hasta llegar al «sábado de los sábados» – todo esto, así como la voluntad incondicional del cristianismo de admitir sólo valores morales, me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las forma posibles de una «voluntad de ocaso», me pareció, cuando menos, un signo muy grave de enfermedad, de muy profundos cansancio, desaliento, agotamiento, empobrecimiento de la vida [...]*

GT Versuch §5 (OC I, pág. 333)

La interpretación moral de la realidad se convirtió en uno de los caballos de batalla del pensamiento nietzscheano a partir de entonces, y se volcó en mostrar que bajo esa apariencia moral laten impulsos que nada tienen que ver con ella. En buena medida, casi toda su obra se puede entender desde esta perspectiva desmitificadora que busca hacer ver que las cosas no son tal y como se muestran. El origen de este interés lo hemos de buscar en la crisis que vivió Nietzsche en los años 70, la cual se produjo a distintos niveles, de los cuales destacan el físico (la aparición de sus dolencias y su empeoramiento), el profesional (la polémica en torno a *El nacimiento de la tragedia* y el consiguiente y progresivo desencanto respecto a la filología) y el intelectual (ruptura con sus maestros Schopenhauer y Wagner). Merced a esta crisis se produjo el distanciamiento que reivindica en *Humano, demasiado humano* bajo la figura del gran desasimiento, que le abrió las puertas a la llegada del *Freigeist*. Este alejamiento también lo ha de ser de los presupuestos indiscutibles y firmes de los fenómenos humanos, en especial de los aspectos morales, de los cuales Nietzsche empezó a desconfiar y a sospechar que tienen unos objetivos ocultos distintos a los que se pregonan, en regiones mucho más cercanas que las de lo metafísico<sup>956</sup>. Por eso, tanto *Humano, demasiado humano* como *Aurora* (sobre todo), centran buena parte de sus reflexiones en la moral como una forma de fijación de comportamientos para evitar los conflictos en el interior de las sociedades y así debilitar un potente generador de incertidumbre.

El mismo desprendimiento es también una fuente de peligro, ya que se suelta la mano protectora de aquello a lo que nos habíamos aferrado para entrar en terrenos desconocidos, de ahí que se refiera al desprendimiento como «una enfermedad que puede destruir al hombre»<sup>957</sup>. Sin embargo, en esta enfermedad está el camino hacia la salud, ya que si se es capaz de sobrellevar el aislamiento y la soledad, si se logra trazar un camino allí donde no lo hay, se estará en posesión de un grado de salud superior al de la mayoría, se estará por lo tanto más a salvo (de forma correlativa al gran peligro que se ha tenido que atravesar)<sup>958</sup>.

955 *¡No! Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo en el más acá, – vosotros deberíais aprender a reír, mis jóvenes amigos, si, por otro lado, queréis continuar siendo totalmente pesimistas; quizás a consecuencia de ello, como reidores, algún día enviéis de una vez al diablo todo el consuelismo metafísico – ¡y la metafísica en primer lugar!*

GT Versuch §7 (OC I, pág. 335)

956 *En su día emprendí algo que no cualquiera puede hacer: bajé a las profundidades, horadé en el fondo, comencé a indagar y a cavar en la confianza antigua sobre la que lo filósofos, como si se tratara del suelo más firme, habíamos estado construyendo los últimos dos mil años, – una y otra vez, por más que todos los edificios construidos hasta ahora se hubieran desmoronado: comencé a socavar la confianza que tenemos en la moral.*

M Vorrede §2 (OC III, pág. 484)

957 MA Vorrede §3 (OC III, pág. 71)

958 *Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de tales años de ensayo, todavía hay un largo camino hasta llegar a esa enorme y desbordante seguridad y salud que no puede prescindir de la enfermedad misma como un medio y anzuelo del conocimiento, a esa madura libertad del espíritu que tanto es gobierno de sí como disciplina del corazón y abre la vía a muchos y contrapuestos modos de pensar –, a esa amplitud y exquisitez interior de la sobreabundancia que excluye el peligro de que el espíritu pueda algo así como enamorarse de sus propios caminos y perderse, y se quede sentado y embriagado en cualquier rincón; a este exceso de fuerzas plásticas capaces de curar a fondo, reproducir y reconstituir, que es precisamente el signo de la gran salud, ese exceso que le da al espíritu la peligrosa prerrogativa de poder vivir en adelante por ensayo y entregarse a la aventura. [...] entretanto pueden pasar largos años de curación, años llenos de transformaciones multicolores, dolorosamente hechizantes, dominadas y llevadas de la rienda por una tenaz voluntad de salud, que ya a menudo se atreve a vestirse y revestirse de salud.*

MA Vorrede §4 (OC III, págs. 71-72)

Estas reflexiones, volcadas en el prólogo para *Humano, demasiado humano* de 1886, giran en torno a la idea de crisis, en tanto que momento de inestabilidad, de interregno entre dos fases, pero al mismo tiempo como estímulo para seguir adelante y banco de pruebas de aquellos que merecen seguir su propio camino. De ahí que tan importante como el destino, ese supuesto estado de salud que se ha de alcanzar, sea el período de incertidumbre y tribulación que hay que atravesar, ya que el uno no se puede entender sin el otro y ambos se copertenecen, siendo en realidad una misma cosa. De hecho, *Humano, demasiado humano* es definido en *Ecce Homo* como «el monumento a una crisis»<sup>959</sup>, y en el prólogo a la segunda edición manifiesta que hace falta la crisis, que el espíritu libre no puede serlo si no alberga un cierto deseo por la enfermedad como acicate para ir alcanzando la salud, en un proceso y un vaivén de salud y enfermedad en la que ha de encontrar una fuente de sabiduría<sup>960</sup>. En este sentido, el grado de sanación alcanzado no puede ser nunca definitivo, y por eso habla Nietzsche de forma paradójica de una salud inestable, es decir, enferma<sup>961</sup>. Esta paradoja no lo es tanto a la luz de todo lo comentado hasta el momento: el estar sano, a salvo, no es más que un estado relativo a determinadas circunstancias o cuando menos algo temporal. La incertidumbre nos rodea y está siempre ahí, haciendo tambalear aquello que parece más firme. Comprender este juego es adentrarse en la sabiduría, porque nos coloca ante la realidad de que no hay una salud última y completa que alcanzar, un supuesto estado final en el que no hubiera incertidumbre alguna y todo estuviera claro. Ese es precisamente el mundo irreal que el optimismo socrático colocó frente al mundo de la indecibilidad y la infirmeza y que a la postre desemboca en la quiebra de valores de la época del nihilismo. Por eso hay que sanar en pequeñas dosis, de forma temporal, aceptando que vivimos inmersos en la incertidumbre. De esta sabiduría se deduce la necesidad del desprendimiento, en la medida en que si no hay un objetivo último a alcanzar y a la postre todo se reduce a un ensayo, a una empresa arriesgada, el espíritu libre habrá de adoptar su propio camino, desatendiendo las sendas ya trazadas, en pos de ampliar horizontes e ir más allá. Por eso Nietzsche reivindica el apropiarse de uno mismo, hacerse dueño de uno y dotarse de una perspectiva de la totalidad, una totalidad en la que no cabe esperar moralidad ni justicia, pero que será propia y por lo tanto única<sup>962</sup>.

Fruto de esta labor de apropiación de uno mismo y de llegar a ser el que se es, a modo de colofón involuntario (puesto que él no lo planteó como tal, sino más bien como una presentación de cara a las fundamentales obras que proyectaba publicar), elaboró Nietzsche una autobiografía intelectual en la que echaba la vista atrás y recorría la génesis y las ideas principales de los libros que había publicado hasta el momento. A estos aspectos intelectuales los adereza con algunos más biográficos, entre los que

959 EH MAM §1 (OC IV, pág. 825)

960 *Y hablando seriamente: es una cura radical contra todo pesimismo (la gangrena de los viejos idealistas y héroes de la mentira, como es conocido –), enfermar a la manera de estos espíritus libres, permanecer un buen rato enfermos y luego, aún más larga, largamente, sanar, quiero decir, volverse «más sanos». Es sabiduría, sabiduría de vida, administrarse la salud misma sólo en pequeñas dosis durante largo tiempo.*

MA Vorrede §5 (OC III, págs. 72-73)

961 *[...] puede ocurrir finalmente que, entre las luces repentinas de una salud aún turbulenta y cambiante, al espíritu libre, siempre más libre, empiece a desvelársele el enigma de aquella gran separación [...]*

MA Vorrede §6 (OC III, pág. 73)

962 *Debías convertirte en señor de ti mismo, señor incluso de tus virtudes. Antes, ellas eran tus señoras, pero deben ser solo tus instrumentos junto a otro. [...] Debías aprender a comprender la necesaria injusticia de todo pro y contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia.*

MA Vorrede §6 (OC III, pág. 73)



destaca su relación con la enfermedad, de la que subraya el papel que tuvo en su sensibilidad hacia los fenómenos patológicos y decadentes<sup>963</sup>, así como la posibilidad de darles la vuelta, destinándole a llevar a cabo la labor genealógica que estamos analizando<sup>964</sup>. Tal fue la influencia de la enfermedad en su pensamiento, que la llega a hacer responsable de él<sup>965</sup>. Este relato retrospectivo está teñido de algunas consideraciones que venimos haciendo acerca de los fenómenos de salud y de enfermedad, sobre todo de las que estaba realizando en los últimos años de su producción consciente. De todos ellos nos interesa el relativo a la salud que se mantiene por debajo de la enfermedad, es decir, de la salud que soporta la enfermedad y que en ella se crece<sup>966</sup>, lo cual es signo de la buena constitución, que de alguna manera sabe qué es lo que puede aprovechar y de qué se ha de desprender<sup>967</sup>. Esta relación tan imbrincada entre ambas instancias (hasta el punto de que en realidad son sólo una) es lo que Deleuze destaca cuando dice que Nietzsche «ve en la enfermedad más bien *un punto de vista* sobre la enfermedad; y en la salud *un punto de vista* sobre la salud»<sup>968</sup>.

Pero si tal y como venimos afirmando no es posible hablar de la salud como un destino que alcanzar en el que supuestamente la enfermedad quedaría atrás como un mal recuerdo, cabe preguntarse a qué se está refiriendo Nietzsche cuando utiliza la expresión «gran salud», que aparece en la época en que elabora estos nuevos prólogos y

963 Deleuze (*Nietzsche y la filosofía*, pág. 96) destaca este papel de la enfermedad (de lo reactivo en general) en su carácter farmacológico de estímulo (peligroso, es cierto) para investirse de nuevos poderes y potenciarse, algo que según él fascinó a Nietzsche.

964 *Tengo un olfato más fino que el que ningún hombre haya tenido jamás para captar los signos de elevación y decadencia, soy en ello el maestro par excellence, – conozco ambas cosas, soy ambas cosas. [...] En mi caso, la recuperación de la salud significa una larga serie, demasiado larga, de años, – por desgracia, también significa a la vez recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de decadencia. Después de todo esto, ¿tengo necesidad de decir que soy experto en cuestiones de decadencia? La he deletreado hacia delante y hacia atrás. Incluso ese arte de filigrana del captar y comprender en general, ese tacto para las nuances, esa psicología del «mirar tras las esquinas» y todo cuanto me es peculiar son cosas que no aprendí hasta entonces, son el auténtico regalo de aquel período, en el que todo se hizo más sutil dentro de mí, tanto la observación misma como todos sus órganos. Elevar la vista desde la óptica del enfermo y luego, a la inversa, desde la plenitud y certeza de sí misma de la vida rica, bajar la mirada hasta posarla en el secreto trabajo del instinto de decadencia – éste fue mi más prolongado ejercicio, mi auténtica experiencia, en esto, si en algo, fue en lo que llegué a ser un maestro. Ahora poseo esa habilidad, tengo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la que quizás tan sólo a mí me sea posible cabalmente una «transvaloración de los valores». –*  
EH wise §1 (OC IV, págs. 785-786)

965 *Fue solo la enfermedad lo que me llevó a la razón.*  
EH klug §2 (OC IV, pág. 799)

966 *Como summa summarum, yo estaba sano; como ángulo, como especialidad, yo era un décadent. [...] Me puse a mí mismo en mis propias manos, me hice a mí mismo volver a estar sano: la condición para ello –cualquier fisiólogo lo admitirá– es la de estar sano en el fondo. Una criatura típicamente enfermiza no puede sanar, menos aún curarse a sí misma; por el contrario, para un ser típicamente sano, el estar enfermo puede resultar incluso un enérgico estimulante para la vida, para vivir-más.*  
EH wise §2 (OC IV, págs. 786-787)

*La enfermedad es un poderoso estimulante. Sólo que se ha de estar bastante sano para el estimulante.*

FP IV 15[118] (primavera de 1888)

967 *Un ser humano bien constituido está tallado de una madera que es dura, suave y olorosa, hasta le sienta bien a nuestro olfato. A él le gusta lo que le es saludable; su agrado, su placer, cesan cuando se ha rebasado la medida de lo saludable. Adivina remedios curativos contra los daños, aprovecha sus contrariedades para fortalecerse. Instintivamente forma su síntesis con todo lo que ve, oye, vive: es un principio de selección, deja caer al suelo muchas cosas.*  
FP IV 24[1] (11) (octubre-noviembre de 1888)

968 Deleuze. *Nietzsche*, pág. 14

expansiones de su obra pasada. Por ello, se hace necesario prestarle más atención, puesto que resulta fundamental para nuestro cometido.

## 2.-La gran salud

De la gran salud ya hemos comentado algo en lo precedente, referida al exceso de salud que nos da el poder de ensayar y enfrentarnos al peligro (es decir, a lo que amenaza nuestra seguridad y nos puede hacer sucumbir), estableciendo así nuevos caminos y posibilidades que el *Freigeist* debía explorar. Con ello, y con todo lo ya dicho, nos podemos hacer una idea de lo que resulta principal en la idea de la gran salud, a saber: que tiene más que ver con la capacidad de afrontar la enfermedad y sobrevivir a ella que con su mera ausencia. Veamos en qué términos articula Nietzsche esta relación.

La primera vez que aparece esta expresión<sup>969</sup> es en el prólogo de la segunda edición de *Humano, demasiado humano*, correspondiente a 1886. Pero es en el quinto libro de *La gaya ciencia* (añadido en 1887 a los otros cuatro de 1882, junto a un nuevo prólogo y una recopilación de poemas titulado *Canciones del príncipe Vogelfrei*) donde hemos de ir a buscar un desarrollo más amplio del concepto. En concreto, al aforismo 382, al que Nietzsche puso el título de *La gran salud*. Antes de entrar en sus pormenores, conviene recordar que Nietzsche le puso de subtítulo a este quinto libro *Nosotros, los intrépidos*, lo cual enlaza con el espíritu aventurero que reivindicó a partir de la época de *Humano, demasiado humano*, y al que ya hemos visto que le dedica la primera aparición de la expresión «gran salud».

En este aforismo 382, la gran salud se plantea como un requisito que deben cumplir aquellos que están por venir, es decir, los sujetos de un nuevo tiempo, representantes de un tipo fisiológico del que Zaratustra es su abanderado<sup>970</sup> y entre los que él mismo se incluye<sup>971</sup>. Estos personajes no tienen aún nombre, pero se intuye que habrán de ser decisivos para los nuevos tiempos, aunque en su presente sean figuras extrañas y fuera de lugar. En términos nietzscheanos, son intempestivos, y es evidente que desde bien temprano él se contó entre ellos, aunque le resulta difícil encontrar espíritus afines entre sus contemporáneos. También resulta evidente que esta categoría ha de tener algo que ver con el *Freigeist*, con todos los rasgos que hemos venido comentando con anterioridad. También se podría considerar que el superhombre tenga algo que ver con ellos, pero el hecho de que Nietzsche hable en primera persona del plural nos aleja de esta posibilidad, puesto que él nunca consideró estar cercano a la figura de *Übermensch* (ni él ni Zaratustra, que tan sólo es su anunciador). Sin embargo, en las fechas en que escribe estos textos todas estas figuras ya no ocupan un lugar central en el pensamiento nietzscheano, ocupando su puesto un grupo de individuos a los que califica de filósofos del futuro, entre los que él sí se incluiría como vanguardia, al igual que los espíritus libres<sup>972</sup>. Sea como fuere, estos nuevos seres por venir precisan

969 Tan sólo aparece en 5 ocasiones (una de ellas en los póstumos), pero tal y como señala Marta Sofia Ferreira (*Nietzsche e a grande saúde. Para uma terapia da terapia*, pág. 1), ocupa un lugar central.

970 *Para comprender este tipo, hay que tener claro en primer lugar su presupuesto fisiológico: es lo que yo denomino la gran salud.*  
EH Zaratustra §2 (OC IV, pág. 835)

971 *Nosotros, nuevos, sin nombre, difíciles de comprender, hijos prematuros de un futuro aún no probado – nosotros necesitamos para un nuevo fin también un nuevo medio, a saber, una nueva salud, más fuerte, más perspicaz, más resistente, más temeraria, más alegre que lo que ha sido cualquier salud hasta ahora.*  
FW §382 (OC III, pág. 893)

972 *Después de todo esto, ¿todavía necesito decir expresamente que también esos filósofos del futuro serán espíritus libres, muy libres, – tan cierto como que no serán simplemente espíritus libres, sino algo más, más elevado, grande y radicalmente distinto, que no quiere ser ni malentendido ni confundido? Sin embargo, al decirlo, siento para con ellos casi tanto como para nosotros mismos, ¡nosotros, espíritus libres, que somos sus heraldos y precursores! – la obligación de hacer desaparecer conjuntamente en nosotros un viejo y estúpido prejuicio y malentendido que, como*

de una salud de un nuevo tipo. La diferencia de este tipo de salud radica más bien en aspectos cuantitativos que cualitativos, es decir, ha de ser de un grado superior. En los términos en que nos venimos manejando, ha de ser capaz de manejar un grado mayor de inseguridad, puesto que como ya hemos comentado al hablar de los espíritus libres, al tener que afrontar nuevos caminos, se verán sometidos a nuevos retos y las amenazas serán también distintas a las que tendrán que afrontar aquellos que transiten por sendas ya trazadas. No obstante, estos peligros y esta incertidumbre son los mismos que han tenido que afrontar desde siempre los que han decidido seguir una vida independiente, por lo que no basta con ello. Hace falta alguna clase de nueva incertidumbre, de situación inédita que exija el surgimiento de este tipo de individuos. Sin duda, el nuevo ámbito que necesita esta gran salud tiene que ver con la muerte de Dios y la situación en que esta nos deja: un total desamparo en el que tendremos que ser capaces de salir a flote y no ahogarnos en el mar de una existencia que ahora no tiene guía ni asidero alguno. Por otro lado, el eterno retorno, la gran enfermedad que ha aparecido como hipótesis, obliga a poseer una alta capacidad de superación para mantenerse a salvo en su presencia. Todo ello conduce a la necesidad de una salud mucho más potente y capaz de mantenernos a flote en medio de una existencia que se presenta más amenazante que en otros tiempos (en el que las defensas funcionaban con mayor eficacia, aunque a la larga hayan terminado sucumbiendo).

Estos nuevos personajes que están por venir, los filósofos del futuro, han de ser conquistadores, experimentadores<sup>973</sup>, han de ir a la zaga de nuevos valores y experiencias, porque los viejos han perdido su gravedad (pero también debe conocerlos en toda su extensión) y por eso necesita de esta gran salud<sup>974</sup>. Han de ser desconfiados y poner en duda y bajo sospecha todo lo alcanzado hasta el momento<sup>975</sup>, han de ser burlones y representar una objeción<sup>976</sup>, ser críticos y hacer sus análisis con precisión quirúrgica<sup>977</sup>. Han de tomar las riendas de la tarea de separar a los fuertes de los débiles<sup>978</sup> y de dotar a la humanidad de nuevas tablas de valores, derribando al mismo

*una niebla, ha vuelto invisible durante demasiado tiempo el concepto de «espíritu libre».*

JGB §44 (OC IV, pág. 326)

973 *[...] estos filósofos del futuro podrían ser llamados con razón, quizá también sin razón, experimentadores.*

JGB §42 (OC IV, pág. 42)

974 *Aquel cuya alma esté sedienta de haber vivido la totalidad de los valores que ha habido hasta ahora y la totalidad de los que se ha considerado deseable y haber circunnavegado todas las costas de este «Mediterráneo» ideal, quien quiera saber desde las aventuras de su experiencia más propia cómo se siente un conquistador y descubridor del ideal e igualmente un artista, un santo, un legislador, un sabio, un docto, un devoto, un adivino, un solitario divino de antigua usanza: para eso tendrá necesidad, ante todo, de una cosa, de la gran salud [...]*

FW §382 (OC III, pág. 893)

975 *[...] el filósofo tiene incluso derecho a un «mal carácter», por cuanto es la criatura que hasta ahora siempre ha sido mejor burlada sobre la tierra, – él ahora tiene el deber de desconfiar, de biquear con la mayor de las maldades desde todos los abismos de la sospecha.*

JGB §34 (OC IV, pág. 321)

976 *La objeción, el desliz, la gaya desconfianza, el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo incondicional pertenece a la patología.*

JGB §154 (OC IV, pág. 350)

977 *No cabe duda alguna: a estos hombres venideros no les pueden faltar aquellas serias cualidades y no exentas de peligro que distinguen al escéptico del crítico, me refiero a la seguridad de los criterios de valoración, al manejo consciente de una unidad de método, al ánimo prevenido, al estar solos y poder responder de sí mismos; es más, admiten la existencia en ellos de un placer en el decir que no y en el diseccionar, y de cierta crueldad reflexiva que sabe cómo guiar el cuchillo con seguridad y delicadeza, incluso cuando sangra el corazón.*

JGB §210 (OC IV, pág. 376)

978 *Un modo de pensar y una doctrina pesimistas, un nihilismo extático puede en determinadas circunstancias ser imprescindible para el filósofo: como una potente presión y martillo, con el que*

tiempo las caducas<sup>979</sup>. En definitiva, estos filósofos son «una terrible materia explosiva ante la cual todo se halla en peligro»<sup>980</sup>. De ello se deduce el dinamismo de que ha de hacer gala la salud que adorne a estos personajes, ya que como hemos recalado no es algo que se logre de una vez por todas. Es muy lábil y fácil de perder, lo que nos obliga a estar en pos de ella de forma continua. Se trata de otra figura del retorno, del eterno vaivén entre contrarios (que no lo son tanto, puesto que están en íntima relación y contacto) que se retroalimentan y se necesitan para sostenerse. De este modo, la gran salud ha de ser actualizada de forma activa y permanente, no vale con haber llegado a ella sin más, sino que hay que perseverar en ella<sup>981</sup>. En primer lugar, por el alto grado de incertidumbre ambiental que nos rodea, y en particular a estos individuos aventureros. Pero además, porque en su desprendimiento, van dejando atrás las seguridades alcanzadas, haciéndose siempre de nuevo a la mar sin recalar demasiado en las costas que van descubriendo, siempre en un continuo ir más allá. Por eso es una salud que se ha de ir adquiriendo siempre nuevamente (aunque cabe preguntarse si al venir por distintos caminos y resolver diferentes incertidumbres, no se trata cada vez de un tipo distinto de salud). No se trata, pues, de ir en pos de la seguridad y la tranquilidad, algo de lo que acusa a cierto tipo de librepensadores de su tiempo, sino de no achantarse ante la incertidumbre y el peligro, puesto que es en ellas donde el ser humano ha dado lo mejor de sí<sup>982</sup>. La «paz del alma» es algo que les ha de resultar ajeno<sup>983</sup>.

Como vemos, esta gran salud es paradójica: por un lado supone un grado máximo de salvación, pero por el otro, se pierde en seguida, con lo que el paraguas que nos brinda es más bien efímero. Ello es así en parte debido al espíritu aventurero de quienes la alcanzan, que la abandonan de forma activa, siendo por tanto algo ajeno a la

---

*despedaza y quitan de en medio razas degeneradas y en vías de extinción, <para> abrir camino a un nuevo orden de vida o para inspirar el anhelo de un final a todo cuanto degenera y quiere perecer.*

FP III 35[82] (mayo-julio de 1885)

979 *¿hacia dónde tenemos que dirigir nosotros nuestras esperanzas? – hacia nuevos filósofos, no hay elección; hacia espíritus lo bastante fuertes y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los «valores eternos»; hacia precursores, hacia hombres del futuro que reajusten en el presente la constricción y el nudo que desde hace milenios coaccionan a la voluntad a seguir nuevas vías.*

JGB §203 (OC IV, pág. 367)

980 EH UB §3 (OC IV, pág. 824)

981 *[...] – ¡una salud que no sólo se tiene sino que también se adquiere y tiene que adquirirse constantemente, porque se vuelve siempre a entregar, a tener que entregar!...*

FW §382 (OC III, pág. 893)

982 *Lo que ellos ansían más fervientemente es la felicidad de la pradera verde y universal del rebaño, además de una seguridad, ausencia de peligro, bienestar y alivio de la vida para todo el mundo; [...] Nosotros, hombres inversos, que nos hemos abierto nuestros ojos y nuestra conciencia para ver dónde y cómo ha crecido la planta «hombre» con mayor vigor hacia las alturas, nosotros opinamos que eso ha ocurrido cada vez en condiciones inversas, que para ello ha sido preciso primero que haya crecido descomunadamente la peligrosidad de su situación, que se haya desarrollado con delicadeza y osadía su capacidad inventiva y de fingimiento [...] después de una larga presión y coacción, y que su voluntad de vida se haya intensificado hasta una incondicional voluntad de poder: –nosotros opinamos que la dureza, la violencia, la esclavitud, los peligros en la calle y en el corazón, el ocultamiento, el estoicismo, el arte de la tentación y de las diabluras de cualquier tipo, que todo lo malo, terrible, tiránico, todo lo que hay de animal de rapiña y de serpiente en el ser humano sirve a la especie «hombre» tanto como su contrario [...].*

JGB §44 (OC IV, págs. 326-327)

983 *Solo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis, solo se sigue siendo joven a condición de que el alma no se rinda, no ansie la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración cristiana[...] Hemos renunciado a la vida grande cuando hemos renunciado a la guerra.*

GD Moral §3 (OC IV, pág. 637)

salud en sí. Sin embargo, si tal y como planteamos que Nietzsche sostiene, la realidad es algo fluido y en devenir<sup>984</sup>, y si a lo que debemos aspirar es a explicitarlo y no escondernos en falsas realidades fijas, eternas y seguras, en correspondencia a este esquema, la salud, el modo de estar a salvo en este contexto es algo muy distinto al enclaustramiento que se deduce de las cosmovisiones de corte metafísico, más preocupadas por la petrificación de la fluidez que por su contemplación, estudio y afrontamiento. Así pues, al tener presente esta realidad le corresponde un tipo de salud también especial, cambiante e imposible de fijar, una salud muy poco firme, una salud enferma en definitiva, que necesita de la enfermedad como vehículo para ser alcanzada<sup>985</sup>, con lo que de nuevo nos hallamos ante la dimensión farmacológica que venimos señalando en el pensamiento nietzscheano.

Cabe preguntarse qué se gana con esta exposición a todo lo infirme, qué recompensa se obtiene por enfrentar el peligro. La respuesta de Nietzsche es bien clara: la inmensidad de todo lo aún no descubierto, la *terra incognita* que al igual que peligros, también esconde un sinnúmero de tesoros y bellos rincones en los que gozar y descansar de la batalla a la que nos vemos obligados<sup>986</sup>. El ámbito en el que Nietzsche hace estas reflexiones y pretende aplicarlas es en el de las ideas, hecho que se evidencia por el repetido uso que del adjetivo ideal hace a lo largo del texto. No obstante, el giro que pretende darle al terreno intelectual ha de influir de alguna manera en la vida, no sólo de los sujetos encargados de desarrollar estas ideas (estos filósofos del futuro), sino también del conjunto de la sociedad en la que viven, en la medida en que sean capaces de influir con sus ideas. Ello podemos deducirlo de aquella homogeneidad entre vida y pensamiento que se subrayó en los primeros compases del pensamiento nietzscheano, cuando al analizar a los filósofos de la época trágica destacó que constituían un ejemplo, no sólo con sus ideas, sino también con sus vidas, las cuales eran acordes a las primeras.

Queda claro, pues, que por detrás han de quedar todos los intentos realizados hasta el momento por la humanidad de poner coto a la incertidumbre, en tanto que la gran mayoría lo que han querido es eliminarla. El cambio es tan radical, que es la propia humanidad lo que ha de quedar rebasado. Lo que se extiende por delante es una época rebosante de peligros y desafíos, que no se podrán escamotear y ante los que habrá que cambiar la actitud: las cosas ya no tendrán el peso que tenían, todo ha de volverse más ligero para que no nos aplaste, y en ello habrá seriedad, la seriedad de la gran salud, que

984 *No hay ningún hecho, todo es fluido, inaprensible, fugaz;*  
FP IV 2[82] (otoño de 1885-otoño de 1886)

985 *Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Sólo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la gran sospecha, que de toda U hace una X, una auténtica y verdadera X, es decir, la penúltima letra antes de la última... Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad.*

FW Vorrede §3 (OC III, pág. 720)

986 *Y ahora, después de que hayamos estado así tanto tiempo en camino, nosotros, argonautas del ideal, más valerosos quizás de lo que hubiera sido sensato, habiendo sufrido con mucha frecuencia naufragios y daños, pero, como se ha dicho, más sanos de lo que se nos quisiera permitir, peligrosamente sanos, siempre de nuevo sanos, – ahora nos parece como si, en recompensa por ello, tuviéramos ante nosotros una tierra aún no descubierta, cuyos límites nadie ha alcanzado todavía a ver, un más allá de todas las tierras y ángulos del ideal existentes hasta ahora, un mundo tan exuberantemente rico en cosas bellas, extrañas, cuestionables, terribles y divinas que nuestra curiosidad así como nuestra sed de posesión se encuentran fuera de sí – ¡ay, que desde ahora ya nada podrá saciarnos!.*

FW §382 (OC III, pág. 893)

nos permitirá seguir adelante en un constante movimiento de ir dejando atrás<sup>987</sup>. Lo que queda por delante es la tragedia, lo trágico, el reconocimiento de la imposibilidad de escapar a las fuerzas de la incertidumbre y la disolución, su asunción y reconocimiento, y a pesar de ello, el esfuerzo por seguir adelante y perseverar en el intento de mantenerse a flote aún a sabiendas de que dicho esfuerzo será infructuoso, pero que precisamente por eso nos brinda la oportunidad de no quedarnos estáticos y alumbrar nuevas formas y vías de proseguir con el camino.

El hecho de que este aforismo 382 de *La gaya ciencia* (que es el penúltimo de toda la obra) concluya aludiendo al comienzo de la tragedia no es una casualidad. Es la misma fórmula que da título al último aforismo del libro cuarto (el 342), en el que se nos presenta a Zaratustra por primera vez (y que coincide con el comienzo de *Así habló Zaratustra*), por lo que se nos da a entender que hay una conexión entre el contenido del discurso del aforismo en el que se nos habla de la gran salud y las doctrinas de Zaratustra. Éstas, como ya hemos visto, versan en torno a la muerte de Dios (y el nihilismo), el superhombre y sobre todo el eterno retorno, que hemos analizado como la gran enfermedad a la que se puede estar expuesto. Sin duda, la gran salud ha de responder a la gran enfermedad<sup>988</sup> y ha de abrirnos a nuevas perspectivas inéditas e insospechadas desde los distintos puntos de vista desarrollados hasta el momento. Por eso, si en ellos se ha hablado de ser humano, para los nuevos tiempos éste ha de quedar empequeñecido y desbordado, abriéndose a una nueva dimensión que trascendería lo humano. La cuestión del superhombre, por lo tanto, además de por la capacidad de superación, de estar por encima de las dificultades (al poseer la gran salud), vendría dada por una mayor apertura a la realidad trágica de la existencia, frente al cierre y la clausura, que serían lo que el ser humano habría estado intentando de distintos modos desde el inicio de los tiempos (como hemos visto, en estos intentos se conforma la cultura y todas sus manifestaciones), y que habrían acabado conduciendo a una situación de quiebra total en la que se hace preciso un salto adelante, mediante la asunción de que todo ha sido en vano y que no queda más remedio que tomar las riendas del propio destino, recuperándolas de las manos de las entidades metafísicas en que las habíamos dejado.

Los agentes de esta transformación, aquellos en quienes recae la responsabilidad de poner en marcha el camino son los filósofos del futuro. ¿Por qué filósofos? Porque

987 *¿Después de tales visiones y con ese hambre feroz en la conciencia y en el saber, cómo podríamos satisfacernos con el hombre actual? Tanto peor: pero es inevitable que miremos sus más dignas metas y esperanzas sólo con una seriedad difícil de mantener, y que quizás ni siquiera las miremos. Otro ideal corre delante nuestro, un ideal singular, tentador, pleno de peligro, del que no queremos convencer a nadie, porque no concedemos fácilmente a nadie el derecho a él: el ideal de un espíritu que ingenuamente, es decir, sin quererlo y desde una rebosante plenitud y poderío, juega con todo lo que hasta ahora ha sido llamado santo, bueno, intangible, divino; para el cual lo más elevado en lo que el pueblo tiene con razón su medida del valor significaría tanto como peligro, decadencia, rebajamiento o, por lo menos, descanso, ceguera, olvido temporario de sí; el ideal de un bienestar y una benevolencia humana-sobrehumana que con mucha frecuencia parecerá inhumana, por ejemplo, cuando se coloque junto a toda la seriedad de la tierra habida hasta ahora, junto a todo tipo de solemnidad de los gestos, la palabra, el sonido, la mirada, la moral y la tarea como su más viva e involuntaria parodia – y a pesar de todo, quizás sólo con él empieza la gran seriedad, sólo entonces se plantea el auténtico interrogante, se gira el destino del alma, avanza la manecilla del reloj, la tragedia comienza...*

FW §382 (OC III, págs. 893-894)

988 Tal y como venimos subrayando, salud y enfermedad son en realidad una misma cosa, dos caras de una misma moneda, y al hablar de una aparece la otra, no exactamente como contrarios. Así lo entiende también Laurent Cheronneix, para quien ambos términos están «inevitabilmente unidos» (*Nietzsche: santé et maladie, l'art*, pág. 66, la traducción es nuestra) y establecen entre ellos una profunda dialéctica (*Ídem*. Pág. 137 y ss.). De este modo, puede llegar a afirmar (*Ídem*., pág. 70), que la gran salud es «la-salud-relativa-a-la-enfermedad»

según comenta en el prólogo de 1886 a *La gaya ciencia*, considera que la filosofía nos brinda el arte de la transfiguración<sup>989</sup> que nos permite albergar y superar distintas opciones en el terreno de las ideas. Eso si lo contemplamos en exclusiva desde la perspectiva de lo ideal. Pero ya hemos visto cómo Nietzsche hace una reivindicación del cuerpo, no sólo para restablecer todo el desprecio que durante siglos se había volcado sobre las funciones corporales y todo lo orgánico en favor de lo celestial e inmaterial, sino como verdadero lugar en el que transcurre nuestra vida, incluida la dimensión espiritual, la cual no sería nada más que una manifestación de lo orgánico. En este sentido, se comprende mejor cuando en esta etapa habla del filósofo como médico y como alguien que ha de haber atravesado por distintos grados de salud y de enfermedad, los cuales no sólo tienen que ver con lo expresado cuando hablamos del filósofo de la época trágica (es decir, alguien que introduce novedades y matices, y con ello puede desestabilizar los equilibrios alcanzados), sino que ahora cuando habla de fenómenos morbosos o de salud del pensamiento se refiere a auténticos síntomas de configuraciones vitales declinantes o de crecimiento y fortaleza y a sus juicios de valor sobre la vida, respectivamente. Por eso anhela la llegada de un filósofo que sea a la vez médico (un médico filosófico), es decir, que sea capaz de reconocer la podredumbre de la cual son síntomas las distintas ideas y códigos morales (también las religiones y las filosofías<sup>990</sup>) y sea capaz de descartar y eventualmente sanar en la medida de lo posible y explorar la sospecha que Nietzsche manifiesta: que en el fondo todo tiene que ver con poder y crecimiento, es decir, con un sobrepasar e ir más allá<sup>991</sup>. De forma recíproca, reclama también de los médicos y fisiólogos el interés acerca de esta clase de problemas, hasta el punto de llegar a plantear la posibilidad de que los filósofos hagan de intermediarios entre estos asuntos y los médicos y fisiólogos<sup>992</sup>.

989 *Un filósofo que ha hecho y vuelve siempre a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también por otras tantas filosofías: pues no puede hacer otra cosa más que convertir en cada caso su estado en la forma y la lejanía más espiritual, – ese arte de transfiguración es precisamente la filosofía.*

FW Vorrede §3 (OC III, pág. 720)

990 *Todas nuestras religiones y filosofías son síntomas de nuestro estado corporal: – que venciera el cristianismo fue consecuencia de un sentimiento universal de disgusto y de la mezcla de razas (es decir, de confusión y confrontación en el organismo).*

FP III 25[207] (primavera de 1884)

991 *El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual va terriblemente lejos, – y con mucha frecuencia me he preguntado si, tomada en general, la filosofía no ha sido hasta ahora sólo una interpretación del cuerpo, un malentendido del cuerpo. Detrás de los juicios de valor supremos por los que ha sido guiada hasta ahora la historia del pensamiento están escondidas malas comprensiones de la constitución corporal, ya sea de individuos, de clases o de razas enteras. Es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas afirmaciones o negaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin. Sigo estando a la espera de que un médico filosófico en el sentido excepcional de la palabra –alguien que tiene que perseguir el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de una raza, de la humanidad– tenga alguna vez el coraje de llevar a su culminación mi sospecha y osar esta frase: en todo filosofar no ha sido hasta ahora de ningún modo cuestión de la «verdad» sino de otra cosa, digamos de salud, futuro, crecimiento, poder, vida...*

FW Vorrede §2 (OC III, pág. 719)

992 *Por otro lado, ciertamente, es también necesario lograr la colaboración de fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del valor de las estimaciones de valor habidas hasta ahora): en este caso particular también se les puede dejar a los filósofos profesionales que hagan de valedores y*



En este sentido, conviene señalar el papel que la enfermedad física ha de desempeñar en el carácter de este tipo de filósofos. Porque Nietzsche desliza la sospecha de que en realidad los grandes filósofos han sido grandes enfermos, y que es la enfermedad la que ha sido el motor de su filosofar, determinando sus impulsos e intereses principales. En realidad, Nietzsche plantea en este prólogo a *La gaya ciencia* que el impulso a la filosofía puede venir por una carencia que se intenta suplir o por un derroche que se canaliza de este modo, aunque se centra en el papel que juega la enfermedad en la filosofía. Aunque en ocasiones resulta difícil discernir cuando habla de enfermedad en sentido estrictamente fisiológico (médico) de la enfermedad como estructura existencial a la que nos venimos refiriendo hasta el momento (la posibilidad de que ambos sentidos estén más relacionados de lo que parece y las fronteras sean más bien tenues no es remota), en este prólogo parece hacerlo directamente de los padecimientos físicos, tomándose a sí mismo como ejemplo (aunque sólo sea como punto inicial para tirar del hilo de la relación entre enfermedad y filosofía)<sup>993</sup>. En el caso del pensador enfermo, su naturaleza le hace reflexionar sobre el fenómeno morboso que ocupa el primer plano de su existencia, lo cual aguza sus sentidos y su mente para detectar este tipo de hechos<sup>994</sup>. Al final, la enfermedad se acaba convirtiendo en algo necesario e importante dentro de sus esquemas, puesto que sin ella no habrían llegado a donde han llegado. En ella se ponen a prueba y llegan a ver un reto, un estímulo que les impulsa a seguir en pos de respuestas. En el caso de Nietzsche, la enfermedad le sirvió para llevar a cabo un «giro psicológico»<sup>995</sup>, trasladando su atención desde la existencia

---

*mediadores, una vez se haya logrado por completo que la relación en principio tan fría, tan desconfiada entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios. De hecho, todas las tablas de bienes, todos los mandamientos de los que la historia o la investigación etnológica tienen noticia requieren de primeras una aclaración y una interpretación fisiológicas, antes, en cualquier caso, que la psicológica; asimismo, todos esperan su crítica por parte de la ciencia médica.*

GM I §17 (OC IV, pág. 482)

- 993 *Pero dejemos al señor Nietzsche: ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté de nuevo sano?... Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía, y en caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su curiosidad científica. En efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y fuerzas. El primero tiene necesidad de la filosofía, ya sea como apoyo, calmante, medicamento, salvación, elevación o enajenamiento de sí; en el segundo sólo es un hermoso lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse finalmente en mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos. Pero en el otro caso, el más común, cuando son los estados de penuria los que filosofan, como en todos los pensadores enfermos –y quizás los pensadores enfermos predominen en la historia de la filosofía –: ¿qué ocurrirá con el pensamiento mismo que está sometido a la presión de la enfermedad?*

FW Vorrede §2 (OC III, pág. 718). Ver también FW §370 (OC III, pág. 884), donde hace esta distinción entre una forma de sufrir por «sobreabundancia de vida» (que quiere «una comprensión trágica de la vida») y otra por «empobrecimiento de vida» (que «buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura»).

- 994 *[...] así nosotros, filósofos, si caemos enfermos nos entregamos temporalmente a la enfermedad en cuerpo y alma –de cierto modo cerramos los ojos ante nosotros mismos. Y así como aquel sabe que algo no duerme, algo cuenta las horas y lo despertará, así también nosotros sabemos que el instante decisivo nos encontrará despiertos, –que entonces algo saltará afuera y sorprenderá al espíritu in fraganti, quiero decir en flagrante debilidad, marcha atrás, entrega, endurecimiento, ofuscación o como quiera que se llamen todos los estados enfermizos del espíritu que en los días de salud tienen en su contra el orgullo del espíritu [...].*

*Ídem.*

- 995 Según expresión de Andrés Rubio en la introducción al volumen III (pág. 12) de la correspondencia de Nietzsche (Trotta, 2009)

dionisiaca a las cuestiones genealógicas, si bien nunca abandonó la perspectiva de un fondo infirme sobre el que había que perseverar de uno u otro modo. La enfermedad y todo lo que nos hace zozobrar ha de convertirse en un acicate para el filósofo del futuro, ese médico que ha de conocer la infirmez de primera mano y brindarnos la salvación desde ella y en ella<sup>996</sup>. En definitiva, se aprende a profundizar en las cosas, en tanto ir siempre más allá, en pos de una salud que no es más que recaída (o caída a secas, puesto que no supone en ningún caso un retorno cien por cien igual a una situación previa) en la enfermedad<sup>997</sup>, que para ellos no supone lo mismo que para sus contemporáneos y antecesores, puesto que viven el riesgo con una alegría y jovialidad desconocida para los que están ajenos a la enfermedad (aunque en sentido estricto no lo están, pero viven parapetados tras los diques que las falsas creencias de siglos han ido construyendo para protegerse)<sup>998</sup>. Esta enfermedad viene de la mano del reconocimiento de una nueva verdad, la cual como veremos es insostenible y nos sacude, y por ello se convierte en la medida de la verdadera salud: de la gran salud<sup>999</sup>.

Así pues, lo que Nietzsche plantea es una apuesta de futuro, la necesidad de hacernos con una salud más fuerte, entendida como una capacidad mayor de afrontar la incertidumbre y la enfermedad<sup>1000</sup>. Ello es debido a una situación que arranca en el

996 *Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad. Tengo dudas de que un dolor así «mejore» –; pero sé que nos profundiza.*

FW Vorrede §3 (OC III, pág. 720)

997 *[...] de esos largos, peligrosos ejercicios de dominio de sí se sale como un hombre diferente, con algunos signos de interrogación más, sobre todo con la voluntad de preguntar de ahí en adelante más, con mayor profundidad, rigor, dureza, maldad, silencio de lo que se había hecho hasta entonces. La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en problema. – ¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible, – sólo que se ama de otra manera. Es el amor por una mujer que nos crea dudas... pero el atractivo de todo lo problemático, la alegría ante la X es en estos hombre más espirituales, más espiritualizados, demasiado grande como para que esa alegría no vuelva siempre a romper como un claro fulgor toda la penuria de lo problemático, todo el peligro de la inseguridad, hasta los celos del amante. Conocemos una felicidad nueva... Ídem.*

998 *Hay un malentendido de la jovialidad que no es posible disipar: [...] Parece que nos sabemos a nosotros mismos demasiado frágiles, quizás ya rotos e irreparables; parece que temiéramos esa mano de la vida que nos tiene que romper y que huyéramos hacia su apariencia, hacia su falsedad, hacia su superficie y su variopinto engaño; parece que somos joviales porque somos enormemente tristes. Somos serios, conocemos el abismo: por eso nos defendemos de todo lo serio.*

*[...] Tenemos que huir incluso de la sombra de la tristeza: nuestro infierno y nuestras tinieblas están siempre demasiado cerca. Tenemos un saber al que tememos, con el que no queremos estar solos; tenemos una creencia cuya presión nos hace temblar, cuyo susurro nos hace palidecer – los no creyentes nos parecen dichosos. [...]*

FP IV 2[33] (otoño de 1885-otoño de 1886)

*Y toda gran seriedad – ¿no es ya ella misma una enfermedad? ¿Y un primer afeamiento?*

FP IV 15[18] (primavera de 1888)

999 *La filosofía, tal y como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es una vida voluntaria en el hielo y las altas montañas – una búsqueda de todo lo extraño y problemático que hay en la existencia, de todo cuanto hasta ahora fue proscrito por la moral. [...] ¿Cuánta verdad soporta, a cuánta verdad se atreve un espíritu? Éste fue convirtiéndose para mí, cada vez más, en el auténtico criterio de valor. [...] Todo logro, todo avance en el conocimiento se sigue del coraje, de la dureza con uno mismo, de la limpieza con uno mismo.*

EH Vorwort §3 (OC IV, pág. 782)

1000 *Salud y enfermedad: ¡hay que andar con cuidado! La medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu – pero por supuesto también la cantidad de*

pasado pero que se agudiza en el presente, marcada por una profunda decadencia que nos aboca a una situación de orfandad y debilidad inéditas ante las que se hace necesario reconsiderar y cuestionar toda la herencia recibida, así como tener la fuerza suficiente para volver a edificar sobre las ruinas en las que ha devenido la cultura europea. De lo que nos está hablando es de un corte tal que divide dos eras, y él se sitúa a sí mismo como gozne, como punto intermedio y crítico a partir del cual se podría dividir el tiempo en un antes y un después. Nietzsche es el que denuncia la calamitosa situación de su época y el camino por el que se ha llegado a ella. Asimismo, plantea una salida y anticipa cómo ha de ser lo que ha de venir después si se logra superar la situación, algo que no se logrará si no es de la mano de la gran salud. Por eso se puede permitir el lujo de decir de sí mismo que es un destino y que su nombre irá asociado a una convulsión sin igual<sup>1001</sup>.

Por lo tanto, el camino que debemos seguir es el de analizar la situación en que se encuentra, su diagnóstico respecto a su tiempo y la historia, para a continuación intentar exponer el planteamiento alternativo para el que se precisa esta gran salud.

---

enfermedad que se pueda asumir y superar – que pueda transformar en salud. Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la gran salud.

FP IV 2[97] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1001 Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, – de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta este momento se ha creído exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita.

EH Schicksal §1 (pág. 135)

### 3.-El nihilismo (I).

Hemos visto cómo la incertidumbre y la indecidibilidad nos rodean y acosan, y cómo a lo largo de los años hemos construido diques para que no nos aneguen y acotar así una zona de seguridad en la que movernos dentro de un ámbito predecible y en el que saber a qué atenemos, construyendo una cultura. Sin embargo, también hemos hecho notar que la seguridad máxima es imposible, puesto que ningún fenómeno que ocurra dentro del mundo es ajeno a la infirmez que caracteriza a la realidad (que ella misma es) y que tarde o temprano los diques se resquebrajan, no sólo por la presión de lo que ha quedado fuera del horizonte de la cultura, sino también por la dinámica interna propia de la cultura, que también contribuye a la erosión. Incluso puede darse el caso, que Nietzsche denuncia, de que el grado de clausura haya sido tal que el impulso que puso en marcha todo haya quedado en el olvido y las ficciones creadas acaben minando dicha clausura y nos sitúen en una situación más precaria de la que se partía (por ese olvido, que nos expone de una forma más cruda)<sup>1002</sup>. Este es el caso del nihilismo.

Del nihilismo ya hemos anticipado algo al hablar de la muerte de Dios, mediante la cual se denunciaba y ponía sobre la mesa la pérdida de aquello que sustentaba una determinada cosmovisión de corte metafísico. En ella, la divinidad era el punto central y garantía sobre la que pivotaba dicha cosmovisión. Pero con su caída, como veremos en gran parte provocada por los presupuestos del mundo que garantizaba, ya nada se sostiene y todo queda desvalorizado, dejando al ser humano náufrago en medio de un mar tumultuoso al que había estado ajeno durante siglos. Este análisis, que en sentido estricto no era nuevo en el pensamiento de Nietzsche (de algún modo ya se anticipa en el relato acerca de la decadencia de la tragedia griega), se convierte en central ahora y su desarrollo ocupa muchas páginas publicadas y fragmentos póstumos. Sin ir más lejos, en la mayoría de esbozos de la proyectada obra en la que pretendía exponer su filosofía hay un apartado dedicado al nihilismo. Es más, en general, este apartado era el primero, algo que nos lleva a pensar que se trata del primer tema a tratar a la hora de desarrollar la pretendida transvaloración de todos los valores, objetivo último de su pensamiento y título que estuvo barajando durante un tiempo para esta obra definitiva<sup>1003</sup>. Por lo tanto, la denuncia y análisis del nihilismo es el primer paso en los planteamientos de esta época final de su pensamiento, mediante los cuales se evidencia la situación en la que se encuentra y desde la que se parte, la que postula el punto de partida para el proyecto de la transvaloración, que pretende ser una salida a ella<sup>1004</sup>.

De todo lo que escribió Nietzsche acerca del nihilismo, nos interesa en primer lugar un fragmento póstumo de otoño de 1887, en el que señala que el significado del nihilismo consiste en la desvalorización de los valores supremos<sup>1005</sup>, es decir, aquello más elevado que sostenía la totalidad de la cultura y sus concepciones en torno al ser y la existencia ha perdido su poder sustentador<sup>1006</sup>. Ya no hay un porqué, falta la

1002 *La razón de ello radica en que los gastos defensivos, incluso los muy pequeños, al convertirse en regla, en hábito, implican un empobrecimiento extraordinario y del todo superfluo.*  
EH klug §8 (OC IV, pág. 805)

1003 Ver FP IV 2[100] (otoño de 1885-otoño de 1886), uno de tantos esquemas para este libro, en el que se muestra su voluntad de dedicar el primer apartado al nihilismo, «el peligro de los peligros» y «la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento».

1004 Una terapia, según las palabras de Sánchez Meca (*Nietzsche, la visión dionisiaca del mundo*, págs. 245 y ss.)

1005 Nihilismo: *falta la meta; falta la respuesta al «¿porqué?» ¿qué significa nihilismo?* – que los valores supremos se desvalorizan.  
FP IV 9[35] (otoño de 1887)

1006 Conviene aquí hacer alusión a las lecciones que Heidegger impartió en el segundo semestre de 1940 bajo el título *Nietzsche: el nihilismo europeo* (HEIDEGGER. *Nietzsche*, págs. 549-722), en las que realizó un pormenorizado análisis acerca de la cuestión y de algunos de los fragmentos sobre

explicación global, el horizonte abarcador en el que nos sentíamos a salvo. Como es evidente, el nihilismo nos sitúa ante una situación de máxima infirmez, ya que sin el sostén de los valores, todo se derrumba y se iguala, el sentido se pierde y ya no hay orientación posible en nuestra relación con el mundo, con los demás seres humanos e incluso con nosotros mismos. La incertidumbre y la confusión se enseñorean del panorama. Pero como toda situación de enfermedad, es algo ambiguo puesto que puede conducir al hundimiento y la desintegración, pero también a la superación. Por lo tanto, puede ser síntoma de debilidad o de fortaleza. A ello se refiere Nietzsche al hablar de distintas clases de nihilismo:

Es AMBIGUO:

A) Nihilismo como signo del *acrecentado poder del espíritu*: como NIHILISMO ACTIVO.

Puede ser un signo de *fuerza*: la fuerza del espíritu puede haber crecido tanto que las metas que se tenía *hasta el momento* («convicciones», artículos de fe) le son inadecuadas.

[...] Por otra parte, un signo de una fortaleza *insuficiente* para *ponerse* nuevamente de un modo productivo una meta, un ¿por qué?, una creencia.

Su MÁXIMO de fuerza relativa lo alcanza como fuerza violenta de DESTRUCCIÓN: *como nihilismo activo*. Su opuesto sería el nihilismo cansado, que ya no *ataca*: su forma más famosa, el budismo: como nihilismo *pasivo*.

El nihilismo representa un *estado intermedio* patológico (es patológica la enorme generalización, la conclusión de que *no hay ningún sentido en absoluto*): ya sea que las fuerzas productivas no son aún suficientemente fuertes: ya sea que la *decadence* aún vacila y no ha inventado todavía sus remedios.

B)) Nihilismo como *descenso y retroceso del poder del espíritu*: el NIHILISMO PASIVO:

como un signo de debilidad: la fuerza del espíritu puede estar cansada, *agotada*, de manera tal que las metas y valores existentes *hasta el momento* son inadecuados y no encuentran ya crédito –

que se disuelve la síntesis de valores y metas (sobre la que descansa toda cultura fuerte), de manera tal que los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición.

Que todo lo que reconforta, cura, anestesia, pasa al primer plano, bajo diferentes *disfraces*, con carácter religioso, o moral o político o estético, etc.<sup>1007</sup>

Como se puede apreciar, la cuestión del nihilismo es ambigua, con lo cual se entra de lleno en el terreno farmacológico y la indecidibilidad. No se puede hacer una definición unívoca, más allá del simple hecho de que suponga una desvalorización de los valores supremos. Sin embargo, esta desvalorización puede ser debida a una acción deliberada o a un simple abandono pasivo. En el primer caso, estaríamos ante una situación similar al gran desasimiento, de la ruptura consciente y voluntaria con unos valores que encorsetan en exceso e impiden el avance hacia nuevos horizontes. Ello es un síntoma de un exceso de fuerza, que no teme abandonar y dejar atrás aquello que puede haber resultado útil pero que ya no lo es más, encaminándose a nuevas metas y buscando nuevas respuestas al «por qué». Esto es lo que denomina el nihilismo activo,

---

los que haremos referencia. En estas lecciones, las consideraciones en torno al concepto de valor son importantes y ocupan un lugar destacado.

1007 FP IV 9[35] (otoño de 1887)

Ver también FP IV 9[60] B (otoño de 1887)

que no sólo puede ser una búsqueda activa de nuevas metas y valores, sino que puede consistir en un abandono sin más, un hundirse voluntario en la nada, lo cual sería señal de una fortaleza que no puede instaurar nuevos valores, pero que sí puede destruir los ya establecidos. Nietzsche pone al budismo como un ejemplo de este tipo de nihilismo activo.

En el otro lado está el nihilismo pasivo, el que deja caer los valores sin más, por una debilidad que ya no puede sostenerlos y que ante la incapacidad de establecer un orden y una jerarquía entre ellos favorece la descomposición. Esta situación de podredumbre no es sostenible, ya que la debilidad hace insoportable la incertidumbre que con ella se genera, por lo que a falta de la fuerza suficiente para superar este estado y crear nuevos valores que vayan más allá de los antiguos pero también para dejarse caer en la nada, se acaba sucumbiendo a simples placebos, a sustitutos ligeros de los valores caídos, en busca de alivio a la ansiedad generada por su ausencia y la incapacidad de cubrir el hueco dejado por la pérdida<sup>1008</sup>. De este modo, nos veríamos abocados a una insatisfacción creciente y generalizada, resuelta de forma temporal por el nuevo anestésico con el que durante un tiempo se calmaría el duelo por la pérdida, pero al que pronto habría que sustituir por una nueva dosis de calmante.

Cada una de estas variantes del nihilismo se pueden entender en términos de salud y enfermedad, puesto que el que responde a un exceso de fuerza corresponde a un espíritu sano que no queda satisfecho por aquello que tiene delante, lo niega y no va a temer las consecuencias de lo que pueda venir detrás. El nihilismo pasivo, en cambio, responde al cansancio y la debilidad, por los cuales uno se abandona a su suerte y se deja llevar. Este enfoque por el que Nietzsche ve una posibilidad ascendente y otra descendente es algo muy característico del pensamiento nietzscheano. De hecho, en uno de los fragmentos póstumos lo anota a modo de programa, haciendo que cualquier fenómeno pueda ser fruto de uno o de otro, colocando la ambigüedad y el *pharmakon* en el núcleo mismo de las cosas<sup>1009</sup>.

Otro ángulo desde el cual se puede contemplar el nihilismo consiste en verlo como un descanso, como una parada en el proceso de conocimiento de los individuos que han de enfrentarse a las verdades más desagradables y que nadie quiere o se atreve a contemplar. Entre estas ideas está la de que nada tenga valor, pero precisamente en ella encuentran un alivio a la carga de tener que enfrentarse a las otras (sin duda, a la de desmontar todo el edificio de lo hasta el momento tomado por seguro y cierto)<sup>1010</sup>.

1008 *La pregunta del nihilismo, «¿para qué» parte del hábito tenido hasta el momento en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera – por alguna autoridad sobrehumana. Después de que se ha desaprendido a creer en ésta, se busca sin embargo, siguiendo el viejo hábito, OTRA autoridad que sepa hablar incondicionadamente, que pueda ordenar metas y tareas. La autoridad de la CONCIENCIA pasa ahora al primer plano [...]; como compensación por la falta de una autoridad personal. O la autoridad de la RAZÓN. O el instinto social (el rebaño). O la historia con un espíritu inmanente, que tiene su meta en sí misma y a la que uno se puede entregar. Se desearía eludir la voluntad, el querer una meta, el riesgo de darse a sí mismo una meta; se desearía abandonar la responsabilidad (–se aceptaría el fatalismo) Finalmente: la felicidad, y, con un poco de hipocresía, la felicidad de la mayoría.*

FP IV 9[43] (otoño de 1887)

1009 *Distinguir en todo movimiento:*

1) *el hecho de ser, en parte, agotamiento de un movimiento anterior (saturación, resentimiento de la debilidad contra él, enfermedad)*

2) *el hecho de ser, en parte, una fuerza nuevamente despertada, dormida durante mucho tiempo y acumulada, dichosa, excesiva, violenta: salud.*

FP III 8[27] (verano de 1883)

1010 *Para un guerrero del conocimiento que siempre está combatiendo contra feas verdades, creer que no hay en absoluto ninguna verdad es tomar un gran baño y relajar los miembros – El nihilismo es nuestra especie de dedicación a la ociosidad...*

FP IV 16[30] (primavera-verano de 1888)

También lo explica Nietzsche como una debilidad de las clases superiores, lo cual permite que la masa dominada acceda con sus valores (enfermos e incapaces de enfrentarse al mundo) al mando<sup>1011</sup>.

Como se ve, un mismo hecho como el nihilismo puede tener diversas causas e implicaciones, por lo que en sentido estricto no podríamos decir que sea el mismo hecho, aunque haya siempre un núcleo común que permita colocarle la misma etiqueta a todos los casos. En cualquier caso, se trata de un momento intermedio, crepuscular, en el que sea por lo que sea (por no tener aún unos nuevos o por no haber encontrado aún un anestésico) los viejos valores pierden su vigor. Nietzsche califica a esta fase de patológica, puesto que nos introduce en el terreno de la incertidumbre. En concreto se refiere a la «enorme generalización» que nos hace llegar a «la conclusión de que no hay ningún sentido en absoluto», haciendo que todo esté al mismo nivel y valga lo mismo, con lo cual al final todo es intercambiable y nada destaca sobre nada, contribuyendo a la confusión y desorientación, haciendo que nada parezca firme y la sensación de seguridad desaparezca.

Así pues, Nietzsche desenmascara y anuncia la llegada del nihilismo<sup>1012</sup>, lo trae al frente y lo señala, haciendo ver que todo aquello que se había tenido por firme e indubitable está levantado sobre unas bases ocultas que no son lo que se ha predicado durante siglos. Al mismo tiempo, indica que su tiempo es el de la muerte de Dios y de la desvalorización de los valores supremos en un grado mayor que cualquier otra época anterior. Además, ello es así debido a la propia dinámica puesta en marcha por una visión del mundo clausuradora y optimista en exceso, que ha acabado socavándose a sí misma, por lo que no hay alternativa posible y se ha alcanzado un punto en el que parece que no hay posibilidad de salida, ya que no se contempla ninguna posibilidad distinta a la de seguir por la senda trazada por unos valores sostenidos durante siglos, valores en los que ya no se sigue creyendo, por lo que ante la vista sólo queda la posibilidad de la nada y la descomposición. Por lo tanto, ateniéndonos a lo que venimos comentando sobre el nihilismo y la gran salud, se entiende que Nietzsche coloque a su tiempo bajo el ámbito del nihilismo pasivo y reivindica el activo (el que sería capaz de destruir los valores caducos y generar nuevos). Ello lo hace enlazando con el análisis que hizo de la decadencia de la tragedia con el socratismo, el cual confluyó con algunos aspectos del judaísmo para conformar el cristianismo y toda la historia que se ha desplegado a su sombra, llegando hasta los días de Nietzsche (y por extensión los nuestros, puesto que él consideraba que con el análisis del nihilismo y lo que con él habría de llegar estaba relatando la historia de los dos siglos posteriores a él<sup>1013</sup>). De

---

1011 Causas del nihilismo:

1) falta la especie superior, es decir, aquella cuya inagotable fertilidad y poder mantiene la fe en el hombre. [...]

2) la especie inferior «rebaño», «masa», «sociedad» desaprende la modestia e infla sus necesidades hasta convertirlas en valores cósmicos y metafísicos. De este modo, toda la existencia se vulgariza: en efecto, en la medida en que la masa domina, tiraniza a las excepciones, de manera que éstas pierden la fe en sí mismas y se vuelven nihilistas.

FP IV 9[44] (otoño de 1887)

1012 Yo describo lo que viene: el ascenso del nihilismo. Puedo describirlo porque aquí se produce algo necesario – de ello hay signos por todas partes, sólo faltan los ojos que los perciban. Yo elogio, no critico aquí, que venga: creo que habrá una de las crisis más grandes, un instante de autorreflexión sumamente profunda del ser humano: si este se repondrá de ello, si el ser humano dominará esta crisis, eso es una cuestión que depende de su fuerza: es posible que lo haga...

FP IV 11[119] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1013 Lo que cuento es la historia de los próximos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: la ascensión del nihilismo. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. Este futuro ya habla en cien signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del futuro ya están aguzados todos los oídos. Toda

forma paradójica, este proceso histórico tiene carácter de necesidad, algo que llama la atención si queremos referirnos a una existencia de la cual la impredecibilidad es un rasgo importante (el que precisamente intenta conjurarse a base de establecer normas de comportamiento y buscando leyes en la naturaleza). Pero esta paradoja queda resuelta si consideramos que esta necesidad es interna al ámbito de seguridad que se pretende establecer con la cultura, con lo cual tenemos que el nihilismo sería el resultado de sus propios procesos. Y de forma coherente con el dominio de la inseguridad e incertidumbre que se pretende escamotear, estos procesos no conducen a otra cosa que a la descomposición y al debilitamiento, favoreciendo así la entrada de lo farmacológico e infirme en el seno de la cultura europea a pesar de todos los esfuerzos que se han hecho por evitarlo. Se hace necesario, pues, desplegar esta historia que conduce al nihilismo, hecho patológico del cual ya no podemos escapar, pero que podemos utilizar para demostrar y poner a prueba nuestro estado de salud.

Como ya vimos cuando analizamos *El nacimiento de la tragedia*, ésta sucumbió al optimismo intelectual socrático, que aspiraba al pleno conocimiento de la realidad con el único concurso de nuestras facultades intelectuales. Si el espíritu trágico y su visión dionisiaca del mundo admitían un resto irreductible de oscuridad en el mundo (en tanto que zona no definida y confusa, en la que no hay límites claros entre unas cosas y otras, indecible en definitiva, de la que todo surge y a la que todo vuelve), en el mundo optimista del conocimiento socrático pensar eso sería fruto de un error y de un mal enfoque de las cosas, a las cuales podemos acceder si nos acercamos a ellas de la forma adecuada. Aunque de este espíritu bebe la filosofía y la ciencia desde entonces (las cuales han aspirado a dar cuenta de la existencia al completo), es en lo moral donde Nietzsche ve el verdadero peligro del socratismo y todo lo que le ha seguido, sobre todo tras su alianza con el cristianismo. Además, se trata de un proceso paulatino, no sobrevenido de golpe, que poco a poco ha ido minando sus propios fundamentos hasta hacerlos inútiles e incapaces de sostener todo el edificio de la cultura, hecho irreversible que Nietzsche pretende atajar sacando a la luz la estructura de la existencia a la que durante siglos se le ha dado la espalda debido a una debilidad que nos ha hecho incapaces de afrontarla y extraer de ella todas sus posibilidades.

Respecto a la concepción del mundo, Nietzsche considera que con su pensamiento hace desaparecer el dualismo mediante el cual el mundo en el que nos movemos se consideraba un reflejo imperfecto del mundo verdadero (perfecto, acabado, clausurado, sin los errores que nos inducen la inseguridad de la que huimos). Ya hemos visto cómo la metafísica había sido uno de los caballos de batalla de su pensamiento, debido a que desdoblaba el mundo y trasladaba el peso a instancias ajenas a la realidad más inmediata, algo que consideraba una huida de ella motivada por la incapacidad de afrontarla. En esta fase final de su trayectoria intelectual continúa con este interés, y sus concepciones son más inmanentes que nunca, hasta el punto de llegar a pensar que con él se cierra un círculo cuyo resultado es la eliminación de cualquier distinción entre mundo real y aparente. Esta idea la desarrolla en *El crepúsculo de los ídolos*, en un apartado titulado *Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula*<sup>1014</sup>. En él, establece 6 pasos en los que se reconocen diversos momentos de la historia del pensamiento, marcados por un progresivo alejamiento de ese mundo verdadero, desde

---

*nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo.*

FP IV 11[411] (noviembre de 1887-marzo de 1888).

Ver también FP IV 11[411] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1014 GD Fabel (OC IV, págs. 634-635 )



un primer momento en que es accesible «al sabio, al piadoso, al virtuoso»<sup>1015</sup> (en una clara referencia a Sócrates y al platonismo) hasta el estadio final, en el que, en plural mayestático, proclama que se ha abolido el mundo verdadero, y con él también el aparente (puesto que queda sólo un mundo, al que ya no se puede poner ningún calificativo, y mucho menos el de aparente, puesto que en este caso haría referencia a otro más verdadero que él, que en ningún caso sería un opuesto<sup>1016</sup>), siendo el momento de la llegada de Zaratustra con su mensaje acerca del eterno retorno de lo mismo y el superhombre, así como el propio nihilismo bajo la forma de la muerte de dios<sup>1017</sup>. La eliminación que él hace efectiva del mundo verdadero (y del aparente) poco a poco se venía anunciando por el progresivo apartamiento e inaccesibilidad de la verdadera realidad (hasta el punto de llegar a ser inalcanzable, hecho que sucede con la cosa en sí kantiana), la cual al final se convierte en algo inútil que hay que extirpar<sup>1018</sup>. Resulta llamativa la imagen del mediodía, tan importante en esta fase de su pensamiento. El mediodía es el momento de la total verticalidad, de la sombra más corta (una velada alusión a Platón y su caverna, quizás), pero también el punto a partir del cual empieza a cambiar la tónica del movimiento solar, que del ascenso pasa al declive. En este caso, no cabe pensar en términos de ascensión y declive, puesto que de lo ya dicho se deduce que éste se ha venido produciendo desde hace siglos, pero aludiendo al mediodía, lo que Nietzsche pretende hacernos ver es que con la eliminación del mundo verdadero (y por consiguiente del aparente) se debería estar ante un punto de inflexión, ante la oportunidad de invertir la decadencia y transformarla en ascenso, previa aceptación y asimilación del peso que se proyecta sobre nosotros en ese momento en que la ficción de un mundo clausurado por completo queda desvelada como tal.

En otro fragmento póstumo relata Nietzsche lo que hay detrás del establecimiento de ese mundo verdadero que ahora ha quedado abolido. Se trata del sufrimiento que nos causan la vida y el mundo, que con su devenir, sus contradicciones y sus apariencias, nos inducen una sensación de inseguridad que hace que proyectemos una situación ideal en la que todo eso que perturba nuestra estabilidad no existe<sup>1019</sup>. Situación ideal que además es apoyada por la lógica, ya que si existe una cosa, su contraria también es posible<sup>1020</sup>. Sea como fuere, lo que opera en esta creación del mundo verdadero es el resentimiento hacia un estado de las cosas que nos desagrada y

1015 *Ídem.* (OC IV, pág. 634)

1016 3) *lo opuesto a este mundo fenoménico no es el «mundo verdadero» sino el mundo informe-informulable del caos de las sensaciones – por lo tanto otro tipo de mundo fenoménico, un tipo «incognoscible» para nosotros*  
FP IV 9[106] (otoño de 1887)

1017 6.- *Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿quizá el aparente?... ¡No, de ningún modo!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!*  
(*Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más duradero; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA*)  
*Ídem.* (OC IV, pág. 635)

1018 5.- *El «mundo verdadero» –una idea que ya no sirve para nada, que ni siquiera ya obliga, – una idea que se ha hecho inútil, superflua, por consiguiente una idea refutada: ¡eliminémosla!*  
(*día claro; desayuno; retorno del bon sens y de la alegre serenidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres*)  
*Ídem.*

1019 Para la psicología de la metafísica  
*Este mundo es aparente – por consiguiente hay un mundo verdadero.*  
*Este mundo es condicionado – por consiguiente hay un mundo incondicionado.*  
*Este mundo es contradictorio – por consiguiente hay un mundo carente de contradicción.*  
*Este mundo está en devenir – por consiguiente hay un mundo del ente.*  
*Todas falsas inferencias (confianza ciega en la razón: si A es, entonces tiene que ser su concepto opuesto B).*  
FP IV 8[2] (verano de 1887)

que no somos capaces de sobrellevar, lo cual provoca que busquemos refugio fuera de él dándole la espalda y no afrontándolo. Este refugio es una creación nuestra, con lo cual en realidad se está en concordancia con ese mundo del que se pretende huir (tal y como veremos más adelante, en la creatividad está una de las claves de la salida del nihilismo), pero es una creatividad al servicio de una vida débil e incapaz de soportar el mundo en el que vive, que se tambalea ante cualquier envite y que por lo tanto carece de la capacidad de afirmarse por sí misma (lo cual correspondería a la gran salud, o al menos a un alto grado de salud), necesitando encontrar la seguridad y la firmeza fuera de sí. De ello es prueba que sea el sufrimiento y su evitación lo que mueve a este tipo de seres humanos metafísicos (no sólo los que se dedican al pensamiento metafísico, sino los que creen en ella y se mueven en su dicotomía)<sup>1021</sup>. En resumidas cuentas, el establecimiento del mundo verdadero (y con él del aparente, ya que ambos van de la mano) con todas sus ideas inmutables es un síntoma, una señal de que el espíritu que los establece es decadente y débil, que no se conforma con la realidad y ha de buscarse una más cómoda no interviniendo sobre ella, sino inventándose la por completo<sup>1022</sup>. Como consecuencia de ello, se deduce que la lucha no es entre un mundo verdadero y uno aparente o más apegado a la falsedad (o alejado de la verdad), sino entre vida decadente y ascendente<sup>1023</sup>.

Esta actitud tiene su traducción en el plano moral, porque el optimismo socrático no es únicamente epistemológico, sino que mediante la identificación del Bien con la Verdad, la cuestión del comportamiento moral se convierte en central, algo que también tiene mucho que ver con la debilidad de la cual es sintomática la metafísica, que hace que la moral sea muy importante para ellos a la hora de eliminar lo desagradable y que nos crea sufrimiento<sup>1024</sup>. Esta supresión del sufrimiento se logra a costa de la reducción

1020 *Estas inferencias no inspiradas por el sufrimiento: en el fondo son deseos de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, más valioso: el resentimiento de los metafísicos contra lo real es aquí creador.*  
Ídem.

1021 *La PREDISPOSICIÓN CONTRA EL SUFRIMIENTO en los metafísicos: es completamente ingenua. La «bienaventuranza eterna»: un absurdo psicológico. Los hombres valerosos y creativos no comprenden nunca el placer y el dolor como cuestiones de valor últimas, –son estados concomitantes, hay que querer ambos si se quiere alcanzar algo.– Algo fatigado y enfermo se expresa en los metafísicos y religiosos en el hecho de que vean en primer plano los problemas del placer y el sufrimiento.*  
Ídem.

1022 *Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de este no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empequeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor».*

*Cuarta proposición. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano taimado), no es más que una sugestión de la decadencia, – un síntoma de vida descendente...  
GD Vernunft §6 (OC IV, pág. 634)*

1023 *El antagonismo entre «mundo verdadero», tal como lo descubre el pesimismo, y un mundo en el que sea posible vivir: – para ello hay que examinar los derechos de la verdad, es necesario medir el sentido de todos esos «impulsos ideales» respecto de la vida para comprender qué es propiamente ese antagonismo: la lucha de la vida enfermiza, que desespera y se aferra a un más allá, con la vida más sana, más tonta, más mentirosa, más rica, menos disgregada. Por lo tanto, no la «verdad» en lucha con la vida, sino un tipo de vida en lucha con otra. – ¡Pero quiere ser el tipo superior! – Aquí debe introducirse la demostración de que es necesaria una jerarquía, – de que el primer problema es el de la jerarquía de los tipos de vida.*

FP IV 7[42] (final de 1886-primavera de 1887)

1024 *También la moral sólo tiene para ellos tanta importancia porque está considerada como una condición esencial para la supresión del sufrimiento.*

FP IV 8[2] (verano de 1887)

de perspectivas y la estrechez de horizontes, de modo que el mundo se interpreta en una única dirección y se evita toda novedad y cualquier clase de veleidad aventurera<sup>1025</sup>. Con ello se elimina uno de los principales motores del crecimiento humano, puesto que el sufrimiento es el estímulo más fuerte que nos ha llevado a las cotas más altas cuando se ha sido lo suficientemente fuerte como para arrostrarlo<sup>1026</sup>. Para los débiles y mediocres, en cambio, sólo existe la vía de la huida y la abolición del sufrimiento, lo cual en sí mismo ya es un síntoma de la debilidad que se padece<sup>1027</sup>, puesto que un carácter fuerte y sano ha de saber y aceptar que con lo positivo viene lo negativo de la mano, no huyendo de ello<sup>1028</sup>. Esta huida les lleva a refugiarse en los trasmundos, y a renegar de la verdadera realidad, en la medida en que son incapaces de soportarla<sup>1029</sup>. En definitiva, lo que está en juego es un mundo que genera incomodidad y sufrimiento, el cual se intenta

1025 *Se puede considerar cualquier moral bajo este aspecto: es la «naturaleza» en ella la que enseña a odiar el laissez aller, la libertad demasiado grande, y la que introduce la necesidad de horizontes limitados, de tareas más inmediatas, – la que enseña el estrechamiento de la perspectiva y, por tanto, en cierto sentido, la estupidez como condición de vida y de crecimiento.*  
JGB §188 (OC IV, pág. 356)

1026 *Vosotros queréis, en lo posible –y no hay «en lo posible» más demencial–, eliminar el sufrimiento; [...] La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento – ¿no sabéis que únicamente esta disciplina ha producido hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión en el alma en la desgracia, que es la que le inculca la fortaleza, su estremecimiento en la visión de la gran destrucción, su inventiva y valentía al soportar, resistir, interpretar y aprovechar la desgracia y todo cuanto le fue concedido al alma en materia de profundidad, secreto, máscara, ingenio, astucia y grandeza: – ¿es que no le fue concedido en el sufrimiento, en la disciplina del gran sufrimiento? En el hombre están unidos la criatura y el creador: en el hombre hay materia, fragmento, sobreabundancia, lodo, excremento, sinsentido, caos; pero en el hombre también hay un creador, un plasmador, una dureza de martillo, una divinidad de espectador y un séptimo día: – ¿entendéis esta oposición?*  
JGB §225 (OC IV, pág. 386)

1027 *¿Quién es el único que tiene motivos para mentirse y así escapar de la realidad? Quien sufre por ella. Pero sufrir por la realidad significa ser una realidad desgraciada... La preponderancia de las sensaciones de displacer sobre las sensaciones de placer es la causa de aquella moral y de aquella religión ficticias: una preponderancia semejante proporciona, no obstante, la fórmula de la decadence...*  
AC §15 (OC IV, pág. 715)

1028 *¿Qué es lo mediocre en el hombre típico? Que no comprende como necesario el reverso de las cosas: que combate los inconvenientes como si se pudiera renunciar a ellos; que quiere una cosa sin la otra – que quisiera borrar y hacer desaparecer el carácter típico de una cosa, de una situación, de una época, de una persona, al aprobar sólo una parte de sus propiedades y querer eliminar las otras. [...] Nuestra visión es la inversa: que con todo crecimiento tiene que crecer también su reverso, que el hombre superior, suponiendo que sea permitido un concepto tal, sería el hombre que representara con mayor fuerza el carácter antitético de la existencia, como su gloria y su única justificación... Los hombres comunes sólo pueden representar un rincón y una esquinita muy pequeña de ese carácter natural: sucumben inmediatamente si crece la multiplicidad de los elementos y la tensión de los opuestos, es decir la condición previa para la grandeza del hombre. Que el hombre tiene que volverse más bueno y más malo, ésta es mi fórmula para esa inevitabilidad...*  
FP IV 10[111] (otoño de 1887)

1029 *El odio por instinto a la realidad: consecuencia de una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, que ya no quiere ser «tocada» en absoluto, porque siente todo contacto de manera demasiado profunda.*

*La exclusión por instinto de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento: consecuencia de una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, que ya siente toda oposición, todo tener que oponerse, como un insoportable displacer (es decir, como nocivo, como desaconsejado por el instinto de autoconservación) y solo conoce la bienaventuranza (el placer) en no oponer ya resistencia, en no oponer resistencia a nadie más, ni a la desgracia, ni al mal [...]*

AC §30 (OC IV, pág. 730)

corregir estableciendo otro mundo más correcto y deseable, confundiendo lo que es con lo que debería ser (o lo que se cree que debería ser según la propia debilidad)<sup>1030</sup>.

En otro fragmento póstumo, Nietzsche elabora una historia del nihilismo, donde relata el mecanismo por el cual, lo que en un momento determinado de la historia fue útil y beneficioso, ha acabado resultando algo perjudicial. Se trata del conocido y extenso fragmento titulado *El nihilismo europeo*, el cual data del 10 de junio de 1887<sup>1031</sup>. En él, plantea que lo que denomina «hipótesis moral cristiana» (todas las morales son consideradas por Nietzsche como una hipótesis para perpetuar un tipo, pero la cristiana nace ya débil y necesita apoyarse en una fe para perpetuarse<sup>1032</sup>), no tiene otro interés que escamotear la infirmeza del devenir y otorgar un sentido a lo que denomina el mal (moralizando el sufrimiento y todo lo desagradable y dándole un sentido dentro de un plan global), es decir, intenta clausurar el mundo, no dejar nada ajeno a sus explicaciones o que quede al azar o en el campo de la incertidumbre<sup>1033</sup>. En definitiva, se trataba de una forma de no caer en el nihilismo, de dotarse de unos valores que nos ayudaran a perseverar en la vida y no abandonarnos al desánimo de creer que todos nuestros esfuerzos son inútiles, lo cual sería una forma de sucumbir a la inseguridad. Es decir, lo que se buscaba era un remedio, una forma de mantenerse a salvo en medio del devenir. En sentido estricto, esto es lo que hacen todos los sistemas culturales al intentar dar una visión global y dotar de un horizonte al ser humano. La cuestión estriba cómo modo lo logran, y si este objetivo es alcanzado de forma satisfactoria, porque cabe pensar que una solución que en principio resulte óptima, a la larga sea nefasta, o que funcione a costa de instalarnos en una ficción por completo antinatural (en realidad, siempre se trata de una ficción, como veremos, lo cual no significa que todas las ficciones sean igualmente válidas). Este es el caso de la hipótesis del cristianismo, que tal y como señala Nietzsche, tiene un marcado carácter moral que le permite dar cuenta de aquello desagradable y desestabilizante.

En esta preponderancia de lo moral se estimula el espíritu de la veracidad, que busca no engañar ni engañarse, lo cual acaba perjudicando esta hipótesis moral cristiana

---

1030 *En resumen: el mundo, tal como debería ser, existe; este mundo en el que vivimos es sólo un error, – este mundo nuestro no debería existir. [...]*

*[...] Un nihilista es el hombre que, respecto del mundo tal como es, juzga que no debería ser, y, respecto del mundo tal como debería ser, juzga que no existe. En consecuencia, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene sentido: el pathos del «en vano» es el pathos del nihilista – al mismo tiempo, en cuanto pathos, una inconsecuencia del nihilista.*

FP IV 9[60] (otoño de 1887)

1031 FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1032 *Considero todas las morales habidas hasta ahora como construidas sobre hipótesis acerca de medios de conservación de un tipo – pero la clase de espíritu habido hasta ahora ha sido demasiado débil y estaba demasiado inseguro de sí mismo para captar una hipótesis como hipótesis y, sin embargo, asumirla como regulativa – necesitaba de la FE.*

FP III 26[263] (verano-otoño de 1884)

1033 1.

*¿Qué ventajas ofrecía la hipótesis moral cristiana?*

- 1) *otorgaba al hombre un valor absoluto, en contraposición a su pequeñez y contingencia en la corriente del devenir y el perecer.*
- 2) *servía a los abogados de Dios, en la medida en que dejaba al mundo, a pesar del sufrimiento y del mal, el carácter de perfección, – incluida aquella «libertad» – el mal aparecía pleno de sentido.*
- 3) *Asigna al hombre un saber acerca de los valores absolutos y le daba así un conocimiento adecuado precisamente para lo más importante.*

*prevenía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un medio de conservación; en suma: la moral era el mayor antídoto contra el nihilismo práctico y teórico.*

FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

acerca del mundo al desenmascararse a sí misma, entregándose finalmente al nihilismo. Así se pone de manifiesto que no resultaba adecuada, puesto que ha acabado trayendo aquello que pretendía conjurar, además desde su propio interior y no por una simple incapacidad de afrontar lo exterior<sup>1034</sup>. En cualquier caso, Nietzsche parece darlo por bueno, al menos como remedio para lo que llama primer nihilismo, es decir, el relacionado con una época de la historia en la que el ser humano vivía con muchas menos comodidades y estaba mucho más expuesto a la intemperie de la existencia (más sometido a los caprichos climáticos, a la enfermedad..., con un dominio mucho menor de la naturaleza, en resumidas cuentas)<sup>1035</sup>, lo que hacía necesario otorgarle un sentido y un mayor peso a todo lo desagradable y sobrevalorar al ser humano en medio de todo ese caos. En ello está el origen de la cultura, como hemos visto<sup>1036</sup>, aunque Nietzsche plantea que la cultura, la verdadera y alta cultura ha de ser capaz en última instancia de vérselas con lo terrible de la existencia y utilizarlo en su provecho, siendo la utilización de velos tan sólo una fase primera<sup>1037</sup>. Sin embargo, el siglo XIX vivía una situación bien distinta, puesto que se había alcanzado un alto grado de confort y los europeos se habían dotado de una segunda naturaleza que en buena medida poseía una inmediatez mayor que la primera, por lo que ya no era necesaria una clausura tan férrea en torno a la vida<sup>1038</sup>, incidiendo con esta afirmación de forma frontal en el ideal burgués decimonónico de seguridad, prudencia o confort<sup>1039</sup>. Así pues, la cuestión no está tanto en que la hipótesis sea acertada en relación a una supuesta verdad fija e inmutable, sino respecto a sus resultados, y en el fondo, también está sometida al devenir y sinsentido del que pretende huir, lo que acaba provocando que aquello que ella permite desemboque en una situación que la haga insostenible.

1034

2.

*Pero entre las fuerzas que crió la moral estaba la veracidad: ésta se vuelve finalmente contra la moral, descubre su teleología, su visión interesada – y ahora, la comprensión de esta larga e inveterada mendacidad, que se desespera de poder abandonar, actúa precisamente como estimulante. Al nihilismo. Constatamos ahora en nosotros necesidades implantadas por la larga interpretación moral que nos parecen ahora necesidades de algo no verdadero: por otra parte, son aquellas de las que parece depender el valor gracias al cual soportamos la vida. Este antagonismo, no estimar lo que conocemos y ya no poder estimar las mentiras que nos quisiéramos contar: – da por resultado un proceso de disolución.*  
Ídem.

1035 *En la economía interior del alma del hombre primitivo predomina el temor al mal. ¿Qué es el mal? Tres cosas: el azar, lo incierto, lo imprevisto.*

FP IV 10[21] (otoño de 1887)

1036 *Ahora bien, toda la historia de la cultura representa una disminución de este temor al azar, a lo incierto, a lo imprevisto. Cultura quiere decir, precisamente, aprender a calcular, aprender a pensar causalmente, aprender a prevenir, aprender a creer en la necesidad.*

Ídem.

1037 *Servirse de todo lo terrible, particularizándolo, a modo de tentativa, de manera gradual – así lo quiere la tarea de la cultura. Pero hasta que esta no es bastante fuerte para hacerlo, lo ha de combatir, moderar, velar, y, en ciertos casos, lo ha de maldecir y aniquilar. Allí donde una cultura pone lo que para ella es maligno, en ese sitio hace que se exprese una relación de temor: está delatando su debilidad. En sí, todo bien es un mal del pasado que se ha vuelto útil.*

FP IV 16[4] (primavera-verano de 1888)

1038

3.

*En realidad, no tenemos ya necesidad de un antidoto contra el primer nihilismo: la vida ya no es hasta tal grado incierta, azarosa, absurda en nuestra Europa. Una potenciación tan enorme del valor del hombre, del valor del mal, etc., ahora ya no es tan necesaria, soportamos una reducción significativa de ese valor, podemos admitir mucho absurdo y azar: el poder alcanzado por el hombre permite ahora una disminución de los métodos de disciplina, de los cuales la interpretación moral era el más fuerte. «Dios» es una hipótesis demasiado extrema.*

FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1039 Así lo cree Robert B. Pippin en *Nietzsche, psychology and first philosophy* (págs. 121-122), quien ve en Nietzsche una hostilidad hacia lo que él denomina «timidez erótica del mundo burgués».

Según lo que afirma Nietzsche, lo adecuado sería relajar la clausura, permitir una apertura mayor al absurdo, ya que vivimos en un mundo más seguro<sup>1040</sup>. Esta situación sería la que él denomina pesimismo de la fortaleza<sup>1041</sup>, distinto a otro tipo de pesimismo que se podría asociar al nihilismo<sup>1042</sup>. Sin embargo, constata que lo que ocurrió fue que de un extremo se fue al contrario: de una explicación total, a la absoluta falta de explicación. Ello es así porque tras siglos sosteniendo una misma hipótesis que poseía un carácter tan absoluto respecto a todo, lo cual ahora que se percibe que no funciona como se esperaba, se desecha por completo y no se es capaz de generar una nueva más acorde con los tiempos: del sentido absoluto y completo al sinsentido total, sin plantearse que pudiera haber otro sentido<sup>1043</sup>. Este nuevo, segundo nihilismo, es mucho más dañino y nos expone más que el primero, puesto que al primero se le pudo oponer la hipótesis moral cristiana, mientras que con este segundo no parece haber salida posible debido a que todavía se está bajo el formidable peso del cristianismo, al que ni siquiera se sospecha que pueda haber una alternativa. Se plantea entonces la existencia como algo sin ninguna meta ni fin, vacía de sentido por completo. Y Nietzsche le añade todavía un plus de sinsentido al sumarle la idea del eterno retorno de lo mismo, convirtiéndola en «la forma más extrema del nihilismo», a la cual nos vemos forzados de modo inexorable por la propia evolución de los acontecimientos<sup>1044</sup>. Se trata de la peor situación de todas, como ya hemos visto, puesto que en este nihilismo estamos sumidos en el sinsentido, a su merced, sin saber a qué atenernos respecto a nada, y además somos incapaces de crearnos un sentido. Por eso la sola mención del eterno retorno supone una caída en la más profunda enfermedad, de la que sólo sabrán salir aquellos que posean la gran salud. Se trata, por tanto, de buscar aquellos individuos capaces de soportar este estado de las cosas y darle la vuelta, los que no han de sucumbir al sinsentido y serán capaces de brindar nuevos sentidos a las cosas y a sus vidas, y también de hacer que otros adopten dichos sentidos.

1040 *Es posible incluso un estado de sentimiento de seguridad, de creencia en la ley y la calculabilidad en el que éste aparece a la conciencia en forma de hastío, – en el que emerge como una excitación el placer del azar, de lo incierto y de lo imprevisto.*

FP IV 10[21] (otoño de 1887)

1041 *Detengámonos un instante en este síntoma de suprema cultura – lo llamo el pesimismo de la fortaleza.*

*Ídem.*

1042 *No se ha entendido lo que salta a los ojos: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma, – que este nombre <tendría que> sustituirse por el de nihilismo, – que la cuestión de si no-ser es mejor que ser ya es incluso una enfermedad, un declive, una idiosincrasia...*

FP IV 17[8] (mayo-junio 1888)

1043

4.

*Pero las posiciones extremas no son substituidas por posiciones moderadas sino por posiciones otra vez extremas, pero inversas. Y así, la creencia en la absoluta inmoralidad de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido, es el afecto psicológicamente necesario cuando ya no se puede sostener la creencia en Dios y en un orden esencialmente moral. El nihilismo aparece ahora no porque el displacer de la existencia sea mayor que antes, sino porque se desconfía de un «sentido» del mal, e incluso de la existencia. Ha sucumbido una interpretación; pero puesto que era considerada como la interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera en vano.*

FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1044

6.

*Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un finale en la nada: «el eterno retorno».*

*Ésta es la forma más extrema de nihilismo: ¡la nada (lo «carente de sentido») eternamente!*

*Forma europea del budismo: la energía del saber y de la fuerza nos obliga a una creencia tal. Es la más científica de todas las hipótesis posibles. Negamos los fines últimos: si la existencia tuviera uno tendría que haberse alcanzado.*

*Ídem.*

En este punto del fragmento acerca del nihilismo europeo aprovecha Nietzsche sus ideas en torno al origen de la moralidad (un origen, como ya hemos visto, y ahora confirmamos, bien poco moral<sup>1045</sup>), y de la moralidad cristiana en concreto (en términos generales, Nietzsche al hablar de moral habla de moral cristiana, la cual entiende en un sentido más bien laxo, ya que va más allá del propio cristianismo, extendiéndose desde Sócrates y Platón) para profundizar en cómo se extiende el nihilismo y para plantear una posible salida. Por ello, antes de proseguir con el análisis del nihilismo, conviene dar algunas pinceladas acerca de la genealogía de la moral.

---

1045 *Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: todos los medios con que hasta ahora se quería hacer moral a la humanidad eran radicalmente inmorales.*—  
GD Verbesserer §5 (OC IV, pág. 648)

#### 4.-La genealogía de la moral.

El estudio de las fuentes de la moral no es algo exclusivo de esta época del pensamiento nietzscheano, de hecho es una constante de toda su producción intelectual a partir de *Humano, demasiado humano*, donde ya vimos cómo dedicaba numerosos aforismos a exponer los impulsos que dieron lugar a los fenómenos morales. Pero ahora que se ve dueño de una filosofía propia, este análisis está impregnado de ella. Además, dada la preponderancia que el enfoque de la salud y la enfermedad toma en sus escritos, se hace necesario un acercamiento a lo que reflexiona en torno a la moral en esta fase final. Aunque algunas de estas reflexiones se puedan aplicar al fenómeno moral en general, lo que Nietzsche tiene en mente es el cristianismo, al cual achaca la situación de su tiempo, que se extiende más allá del campo de lo moral. Porque si algo destaca de la interpretación que Nietzsche hace del cristianismo es el carácter moral de su doctrina, no tanto porque imponga unas normas de conducta y convivencia (unos usos y costumbres, tal y como marcaría la etimología del término)<sup>1046</sup>, sino porque con él se produce una interpretación moral del mundo, evaluándolo todo en términos morales de Bien y Mal. También resulta llamativo que extienda esta interpretación moral más allá del cristianismo histórico, haciéndola aparecer con el optimismo epistemológico de Sócrates, el platonismo y todas sus escuelas, en los que vio una señal de que ya ahí había una debilidad y una incapacidad de afrontar el mundo tal y como es<sup>1047</sup>. En este caso sucede lo mismo que ya vimos con el socratismo, que era un movimiento anterior a Sócrates, pero que con él irrumpe en la historia y se consolida. Lo que sucede aquí es que el cristianismo recoge la interpretación moral de Platón y gracias a ella se extiende por el mundo y llega a ser dominante, determinando la historia del pensamiento de prácticamente dos milenios.

Buena parte de las ideas de esta época en torno a la moral tienen que ver con la cuestión de la salud y la enfermedad, así como con la doctrina de la voluntad de poder (a la que habremos de dedicar más espacio en adelante) y los desarrolla en *De la genealogía de la moral*, el libro de 1887 en el que en tres tratados establece el origen de la moralidad cristiana y sus rasgos fundamentales, los cuales se pueden resumir en su carácter decadente y contrario a las fuerzas de la vida, por lo que se encuentran asociadas a las capas más incapaces de la sociedad y por lo tanto su predominio resulta enfermizo y peligroso, hasta el punto de considerar la moral como el peligro de los peligros<sup>1048</sup>. Además, esta moral a la postre es determinante en la aparición y predominio del nihilismo, algo que resulta paradójico, ya que si tan sólo atendemos al discurso interno de la moral sin cuestionar los valores que promueve ni sus orígenes, no se entiende que lo bueno y el bien sean portadores de algo negativo, tal y como Nietzsche

1046 En la época de *Humano, demasiado humano*, el análisis de la moral que hace Nietzsche tiene esta matiz más utilitarista, algo que no ocurre en la fase que nos ocupa. Sin embargo, al igual que Iain Morrison en su artículo *Nietzsche's genealogy of morality in the Human, all too human series*, no creemos que se trate de una contradicción o de un viraje en su pensamiento, sino que vemos una continuidad.

1047 [...] Está fisiológicamente comprobado que es en las épocas de declive de una raza fuerte cuando madura en ella el tipo del ser humano científico. La crítica de Sócrates constituye la parte principal del libro: Sócrates como enemigo de la tragedia, como disolvente de esos instintos demoníaco-profilácticos del arte; el socratismo como el gran malentendido sobre la vida y el arte [...] Las razas fuertes, mientras todavía son ricas y superabundantes en fuerza, tienen el coraje de ver las cosas tal como son: trágicas...  
FP IV 14[22] (primavera de 1888)

1048 [...] ¿De tal manera que la moral tuviera la culpa de que jamás se alcanzara el máximo poderío y esplendor, en principio posible, del tipo hombre? ¿De tal manera que justamente la moral fuera el peligro de los peligros?...  
GM Vorrede §6 (OC IV, pág. 458)



proclama. Sin duda, estamos ante una nueva figura farmacológica e indecible, ya que aún algunas características en principio positivas (el hecho de suponer un modo de afrontar el primer nihilismo, como hemos visto) con otras negativas (la de traernos el segundo nihilismo, tan o más letal que el primero). Lo que le interesa a Nietzsche no es tanto el valor de la moral en sí, sino la medida en que esta es un síntoma de vida ascendente o descendente, o que pueda tener algún valor medicinal con respecto a la inseguridad primordial que nos atenaza<sup>1049</sup>. Sea como fuere, lo que Nietzsche emprende es un estudio no moral de la moral, un acercamiento fisiológico, en busca del significado que la adopción de unos valores u otros tiene<sup>1050</sup>.

El primer tratado de *De la genealogía de la moral* hace referencia al significado primero de los términos bueno y malo, que tiene bien poco de moral. Nietzsche sitúa el origen de estos términos en el *pathos* de la distancia de los que en un primer momento dominaban respecto a sus súbditos. Para ellos, que en su dominio eran los que organizaban la sociedad y establecían los valores, ellos eran los buenos, mientras que aquellos que les estaban sometidos eran los malos (que no era lo mismo que malvados, todavía) por una simple cuestión de superioridad e inferioridad<sup>1051</sup>. Estas clases aristocráticas, guerreras, «tienen como condición un físico poderoso, una salud floreciente, sobrada, rebosante, junto con lo que condiciona su conservación, la guerra, la aventura, la caza, la danza, las peleas y en general todo lo que la actividad fuerte, libre y gozosa trae consigo»<sup>1052</sup>. Vemos como en ellas el riesgo y la dureza son una parte fundamental, pero no es un impedimento para que se lleven a cabo sus empresas, precisamente por la salud desbordante, que no teme a ningún peligro y que es precisamente en el superar obstáculos y asumir dichos riesgos, en aspirar a las alturas, donde encuentra su alimento y motor principal<sup>1053</sup>. De hecho, la libertad tendría mucho que ver con esta capacidad para afrontar el peligro y superarlo, puesto que en definitiva, si uno se echa atrás se está a merced de aquello no superado y se es víctima suya<sup>1054</sup>.

1049 [...]para al final tomar voz una reivindicación nueva. Anunciémosla, esa reivindicación nueva: hace falta una crítica de los valores morales, ha de ponerse en cuestión el propio valor de dichos valores –y para ello hace falta conocer las condiciones y las circunstancias de que surgieron y en que se han desarrollado y desplazado (la moral en cuanto consecuencia, síntoma, máscara, tartufería, enfermedad y malentendido; mas también la moral en cuanto causa, remedio, estímulo, inhibición y veneno), pues hasta ahora dicho conocimiento ni se ha dado ni se ha deseado.

Ídem. (OC IV, pág. 457)

1050 Cierta formación histórica y filológica, a más de un sentido innato difícil de contentar en lo que toca a cuestiones psicológicas, hicieron que el problema se transformara en poco tiempo en el siguiente: ¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son «bueno» y «malo»? ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Impidieron o fomentaron el desarrollo humano? ¿Son un signo de emergencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? O, por el contrario, lo que en ellos se revela ¿es la plenitud, la fuerza, la voluntad de vida, su ímpetu, su confianza, su futuro?

GM Vorrede §3 (OC IV, pág. 455)

1051 El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como decía, esa sensación general y básica, duradera y dominante, de ser una especie superior que manda a otra especie inferior, a algo «bajo» –ese es el origen de la contraposición de «bueno» y «malo». [...] A este origen se debe el que la palabra «bueno» ya de antemano no tenga porqué estar vinculada a acciones «no egoístas»: tal cual falsamente creen los genealogistas de la moral.

GM I §2 (OC IV, pág. 462)

1052 GM I §7 (OC IV, págs. 466-467)

1053 La vida en su ascenso hacia la altura se hace cada vez más dura, – el frío aumenta, la responsabilidad aumenta.

AC §57 (OC IV, pág. 762)

1054 Mi concepto de libertad.– El valor de una cosa a veces no está en lo que con ella se logra, sino en lo que por ella se paga, – en lo que nos cuesta. [...] Pues, ¡qué es la libertad! Tener la voluntad de responsabilidad de nosotros mismos. Consolidar la distancia que nos separa. Hacernos más indiferentes a la fatiga, a la dureza, a la privación, incluso a la vida. [...] ¿En qué se mide la

Sin embargo, en las clases bajas, dominadas por la aristocracia y sometidas a su desprecio (débiles e incapaces para ser ellas las aristocráticas) se genera un resentimiento hacia ellas<sup>1055</sup>, algo que se acaba volviendo contra ellos y reforzando su infirmez y debilidad<sup>1056</sup>. Si la clase dominante ha llegado a serlo, es por su fuerza y salud superiores, lo que les ha permitido imponer sus formas de vida y sus valores, enseñoreándose y distanciándose de aquellos individuos y grupos que no poseen la misma capacidad impositiva. Por lo tanto, en estos, fruto de su impotencia, se genera el resentimiento hacia aquellos que sí han alcanzado el poder, y es así como aparecen el bien y el mal moral, que tiende a la nivelación y el aplanamiento frente a la distancia. Desde su perspectiva, ellos son los buenos, pero como no han sido capaces de alcanzar el poder y se ven sometidos a los que sí lo han hecho, se trata de una bondad diferente a la de la fuerza y la capacidad de dominio. Los poderosos, en cambio, son malvados, y todo lo que venga del poder será visto como algo malo, por contraste con los bondadosos sometidos. Esta inversión y moralización de los términos de la bondad y la maldad se produjeron en opinión de Nietzsche gracias a la influencia de un determinado tipo de aristocracia, más enferma y menos volcada en la acción y el establecimiento de distancias (debido a su impotencia<sup>1057</sup>): la aristocracia sacerdotal, la cual alimentó el resentimiento, introdujo la mala conciencia y alentó así la rebelión de las clases bajas contra los dominadores. De esta aristocracia sacerdotal, Nietzsche se encarga de dejar muy claro su componente patológico<sup>1058</sup>. Para empezar, plantea que deberían de haber librado a la humanidad de una enfermedad, pero no sólo no han hecho eso (o lo han hecho de un modo insuficiente), sino que además han traído una enfermedad peor y más peligrosa. Esta enfermedad primera de la que nos debían librar, al igual que la aristocracia guerrera, sería el caos social, el cual una vez aliviado nos permitiría establecer un marco de estabilidad, un horizonte, en el cual sentirnos más a salvo de la intemperie. En sentido estricto, tal y como lo plantea Nietzsche, la casta de los sacerdotes ya surge dentro del orden que los aristócratas imponen en la sociedad, y por lo tanto ocuparían un lugar secundario respecto a ellos. Sin embargo, han sabido

---

*libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? En la resistencia que hay que superar, en el esfuerzo que cuesta permanecer en lo alto.*

GD §38 (OC IV, págs. 675-676)

1055 De hecho, el hecho de ser más débiles e infirmes, de ser incapaces de sostenerse ante la acometida de otros más fuertes, supone ya un cierto resentimiento, puesto que «estar enfermo es en sí mismo una especie de resentimiento» (EH weise §6 (OC IV, pág. 791))

1056 *El despecho, la susceptibilidad enfermiza, la impotencia para vengarse, el deseo, la sed de venganza, la mezcla de venenos en cualquier sentido – para los agotados, esta constituye indudablemente la manera de reaccionar más perniciosa: suscita un rápido desgaste de la fuerza nerviosa, un recrudecimiento enfermizo de las secreciones dañinas, de bilis en el estómago, por ejemplo. El resentimiento es lo prohibido en sí para el enfermo – su mal: pero, por desgracia, también su inclinación más natural.*

EH weise §6 (OC IV, pág. 792)

1057 *Sin embargo, los sacerdotes son, como es sabido, los peores enemigos, los más malvados –¿por qué? Porque son los más impotentes. De su impotencia crece en ellos un odio que se hace formidable e inquietante, de lo más espiritual y venenoso.*

GM I §7 (OC IV, pág. 467)

1058 *Hay ya algo insano desde un principio en esas aristocracias sacerdotales y en los hábitos que en ellas rigen, apartados de la acción, en parte meditativos, en parte explosivos en sus sentimientos, consecuencia de los cuales parece ser esa patología intestinal y esa neurastenia que inevitablemente afecta a los sacerdotes de todas las épocas; lo que, no obstante, ellos mismos han descubierto como remedio para dicha patología – ¿no habría que decir que ha demostrado ser cien veces más peligroso en sus efectos secundarios que la propia enfermedad de la que pretendía librar? ¡La propia humanidad adolece todavía de los efectos que las ingenuidades de la cura sacerdotal han traído!*

GM I §6 (OC IV, pág. 466)

adquirir la suficiente importancia para llegar a imponerse a sus señores, introduciendo así nuevas incertidumbres y peligros en el conjunto de la cultura. De ellos, Nietzsche señala algunos hábitos de vida que van en detrimento de la fortaleza corporal, así como la metafísica y su huida hacia la Nada<sup>1059</sup>. En general, todo lo que tocan lo enferman, y por lo tanto también han enfermado al ser humano dotándole de la maldad, con lo cual lo han hecho más interesante y profundo, pero a costa de introducirle el peligro en su interior<sup>1060</sup>. De este modo, introduciendo más enfermedad, los sacerdotes nos brindan la oportunidad de demostrar la capacidad de salvación, una prueba más para la salud en definitiva.

Por esta época, Nietzsche se ve muy influenciado por la lectura del Código de Manú, al cual cita en numerosos fragmentos póstumos. Este viejo código de la India establece la división de la sociedad en castas (aunque en realidad, es «la naturaleza, no Manú»<sup>1061</sup> quien establece la división), de las cuales una de ellas es la sacerdotal. Sin embargo, al hablar de los sacerdotes, Nietzsche tiene en mente a los sacerdotes de Israel, donde llegaron a dominar incluso a la aristocracia guerrera, hasta el punto de que son ellos los que llevan a cabo la rebelión de los esclavos y la inversión de los valores aristocráticos<sup>1062</sup>. De ellos brotó Jesucristo, a partir de cuyo mensaje de bienaventuranza

1059 *Pensemos, por ejemplo, en ciertas formas de dieta (la abstinencia de carne), en el ayuno, la continencia sexual, la huida «al desierto» [...]: añádase toda la metafísica de los sacerdotes, enemiga de los sentidos, provocadora de pereza y astucia, la autohipnosis a la manera del faquir y del brahmán [...] y por fin el hartazgo general más que comprensible, con su cura radical, la nada (o Dios: el anhelo de la unio mystica con Dios es el anhelo del budista por la nada, el nirvana –¡y nada más!).*

GM I §6 (OC IV, pág. 466)

1060 *Pues entre los sacerdotes todo resulta más peligroso, no solo los remedios y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la perspicacia, el desenfreno, el amor, el afán de dominio, la virtud, la enfermedad; –no obstante, para ser justos habría que añadir que fue sobre el suelo de ese modo de existencia humana en esencia peligrosa, la del sacerdote, donde el hombre pasó a ser un animal interesante, que fue allí donde el alma humana, dicho sea en un sentido superior, alcanzó profundidad y se hizo mala [malvada] – ¡y éstas son las dos formas básicas de superioridad que hasta ahora ha disfrutado el hombre sobre los demás animales!...*

Ídem.

1061 AC §57 (OC IV, pág. 761)

*el orden de castas es sólo la sanción de una distancia natural entre varios tipos fisiológicos (caracteres, temperamentos, etc.)*

FP IV 14[221] (primavera de 1888)

1062 *Nada de lo que haya podido hacer en la Tierra contra «los nobles», «los violentos», «los señores», «los poderosos» es digno de comparación con lo que los judíos han hecho contra sí mismos: los judíos, ese pueblo de sacerdotes que, después de todo, solo ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y vencedores transvalorando radicalmente los valores de éstos, esto es, por medio de un acto de venganza de lo más espiritual. Solo eso resultaba adecuado a un pueblo de sacerdotes, al pueblo cuyo afán de venganza sacerdotal estaba más reprimido. Han sido los judíos quienes con una lógica aterradora se han atrevido a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de los dioses) y a sostener dicha inversión con los dientes del más abismal de los odios (el odio de la impotencia), a saber, «¡solo los miserables son los buenos, solo los pobres, los impotentes, los inferiores son los buenos, únicamente los que sufren, los desposeídos, los enfermos, los deformes son los piadosos, los benditos de Dios, solo para ellos es la bienaventuranza, – mientras que vosotros, los nobles y violentos, vosotros seréis por toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y también por toda la eternidad los desventurados, los malditos y los condenados!... Es sabido quién ha recibido la herencia de esa transvaloración judía... Respecto de esa iniciativa monstruosa, funesta más allá de toda medida, que los judíos han tomado con esa, la más fundamental de todas las declaraciones de guerra, quiero recordar la expresión a la que llegué en otra ocasión (Más allá del bien y del mal §195) – a saber, que con los judíos se inicia la rebelión de los esclavos en la moral: esa rebelión que tiene tras de sí una historia de dos mil años y que sin nosotros hemos perdido hoy en día de vista es solo porque ha resultado vencedora...*

de todos los malogrados se expandió su rebelión por todo el orbe y ha acabado triunfando. De este modo, el pueblo judío ha demostrado una inteligencia superior, al utilizar la debilidad para que sus valores sacerdotales se expandieran por todas partes, adoptando la máscara del cristianismo y realizando una auténtica transvaloración de los valores aristocráticos<sup>1063</sup>.

Cabe preguntarse cómo se ha logrado este triunfo, ya que en buena lógica, los débiles deberían haber sido sometidos por los fuertes y sanos sin demasiada dificultad. Sin embargo, los esclavos, aunque inferiores, también poseen la capacidad de generar valores, pero dada su situación esta capacidad es reactiva, y por lo tanto sólo puede surgir a costa de crear todo un mundo imaginario en el que ellos son superiores y que niega todo lo que no sea ellos<sup>1064</sup>. Por eso, estos seres que albergan el resentimiento se convierten en arteros, gustan de obrar en la sombra, refugiados, y acaban desarrollando una inteligencia que les hace acabar imponiéndose de un modo distinto a la espontaneidad e inmediatez de la aristocracia guerrera<sup>1065</sup>. Gracias a su inteligencia, desarrollan los medios para debilitar la salud de los nobles, de hacerlos menos seguros de sí mismos, igualándolos a ellos, pudiendo así introducir en ellos su moral y así logrando que acabe imponiéndose. Sin duda, resulta sorprendente, pero frente a la inmediatez del impulso activo que se impone de una vez, la estrategia del resentimiento

---

GM I §7 (OC IV, pág. 467). Ver también JGB §195 (OC IV, pág. 361)

1063 *Los judíos son el pueblo más notable de la historia universal, ya que, situados ante la cuestión de ser o no ser, han preferido, con una consciencia completamente siniestra, el ser a cualquier precio: ese precio fue la falsificación radical de toda naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad, tanto de todo el mundo interior como de todo el mundo exterior. [...] Los judíos son, precisamente por ello, el pueblo más funesto de la historia universal: en su repercusión han falseado la humanidad hasta tal punto que todavía hoy el cristiano puede sentir de manera antijudía, sin comprenderse a sí mismo como la última consecuencia judía.*

*[...] el pueblo judío es un pueblo de la fuerza vital más tenaz, que, situado en condiciones imposibles, toma, de manera voluntaria, desde la más honda astucia de la auto-conservación, el partido de todos los instintos de décadence –no como dominado por ellos, sino porque adivinó en ellos un poder con el cual uno puede imponerse contra «el mundo». [...] La décadence es, para la especie de ser humano que ansía alcanzar el poder en el judaísmo y en el cristianismo, una especie sacerdotal, solamente un medio: esta especie de ser humano tiene un interés de vida en hacer enfermar a la humanidad y en invertir los conceptos de «bueno» y «malvado», de «verdadero» y «falso», en un sentido peligroso para la vida y calumniador del mundo. –*

AC §24 (OC IV, págs. 723-724)

1064 *La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creativo y engendra valores: el resentimiento de seres a quienes la reacción verdadera, que es la de la acción, les está vedada, que solo gracias a una venganza imaginaria se ve resarcido. Mientras que toda moral noble surge de un triunfante decirse-sí a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano «no» a un «exterior», a un «otro», a un «no-yo»: y este «no» es un acto creativo.*

GM I §10 (OC IV, págs. 469-470)

1065 *Mientras el hombre noble vive con confianza y franqueza ante sí mismo [...], el hombre del resentimiento no es ni franco ni ingenuo, ni sincero ni directo consigo mismo. Su alma bizquea; su espíritu ama los escondrijos, los caminos tortuosos y las puertas traseras, todo lo oculto le da la impresión de ser su mundo, su seguridad, su solaz; sabe de callar, de no olvidar, de esperar, de empequeñecerse y humillarse por el momento. Una raza de tales hombres del resentimiento acabará por fuerza siendo más inteligente que cualquier raza noble, y ensalzará la inteligencia en una medida por completo distinta: a saber, en cuanto condición de existencia de primer orden, mientras que para los hombres nobles la inteligencia posee solo un ligero regusto de lujo y refinamiento: – en su caso no es ni mucho menos tan esencial como la perfecta seguridad funcional de los instintos inconscientes que los regulan o incluso cierta imprudencia, por ejemplo, el lanzarse con valor y sin titubeo, sea contra el peligro, sea contra el enemigo, o lo repentino y exaltante de uno de esos ataques de cólera, amor, veneración, agradecimiento o venganza en los que en todas las épocas se han reconocido las almas nobles.*

GM I §10 (OC IV, pág. 471)

es más soterrada y perdura en el tiempo (uno de los caracteres de lo sano es la capacidad de olvido, frente al resentimiento enfermizo, que es capaz de no olvidar y perseverar en su empeño, aunque también es preciso señalar que no todo olvido es positivo, como hemos visto más arriba<sup>1066</sup>), al igual que la acción constante del viento y la lluvia, que acaba haciendo desaparecer las rocas más duras. Además, cuenta con la fuerza del número, ya que los dominados son la gran mayoría, frente a una minoría de dominadores<sup>1067</sup>.

Para encontrar una explicación a la forma en que el resentimiento debilita la salud de los nobles y las clases superiores y al mismo tiempo alimenta a los inferiores, hemos de acudir a los otros dos tratados de *De la genealogía de la moral*, que versan sobre la mala conciencia y el ideal ascético.

El segundo tratado se inicia acudiendo al origen de la justicia y la responsabilidad, la cual tiene que ver con la necesidad de asegurar el comportamiento de los miembros de la sociedad y hacerlo así predecible<sup>1068</sup>. De este modo se logra que no haya sorpresas y que por lo tanto, al ser previsible su comportamiento, la incertidumbre se vea atenuada en las relaciones sociales, aumentando la seguridad y el grado de salvación respecto a la inestabilidad. Por ello, la relación que se establece entre la sociedad y el individuo es la misma que se establece entre acreedor y deudor, es decir, el sujeto está en deuda con la sociedad, que le brinda la seguridad de unas relaciones que de otro modo serían muy distintas<sup>1069</sup>. El individuo en deuda debe adecuar sus comportamientos al de la sociedad que le da cobijo, para lo cual ha de impedir el desarrollo de determinados impulsos que de liberarse podrían provocar el castigo por parte del grupo (en distintos grados de sofisticación según la evolución histórica, desde la turba linchadora hasta los tribunales de justicia)<sup>1070</sup>. Si tenemos en cuenta lo ya

1066 *¡Arroja a lo profundo lo que te pesa!*

*¡Olvida, ser humano! ¡Olvidalo!*

*¡Divino es el arte del olvido!*

*Si quieres volar,*

*si quieres tener tu morada en las alturas:*

*¡arroja al mar lo que más te pesa!*

*Aquí está el mar, ¡arrójate al mar!*

*¡Divino es el arte del olvido!*

FP IV 20[46] (verano de 1888)

1067 [...] *los más fuertes y los más felices son débiles cuando tienen en su contra los instintos de rebaño organizados, la pusilanimidad de los débiles, la superioridad numérica. [...]*

*Por extraño que suene: se ha de armar siempre a los fuertes contra los débiles; a los felices contra los desgraciados; a los sanos contra los depravados y los lastrados con taras hereditarias. [...]*

FP IV 14[123] (primavera de 1888)

1068 *Y ésta es la larga historia de la procedencia de la responsabilidad. Esa labor de criar un animal que pueda permitirse prometer encierra en sí, en cuanto condición y preparación, como ya hemos visto, la labor primera de hacer antes al hombre hasta cierto punto necesario, uniforme, igual entre iguales, regular y, de ese modo, calculable.*

GM II §2 (OC IV, pág. 485)

1069 *Midiendo siempre con el rasero de la prehistoria (prehistoria, por cierto, que en todo momento está ahí o puede volver a estar): también la comunidad tiene con sus miembros esa misma relación fundamental, la del acreedor con el deudor. Uno vive en una comunidad, disfruta de las ventajas de vivir en una comunidad (¡y qué ventajas!, a veces hoy en día las infravaloramos), vive protegido, cuidado, en paz y en confianza, sin preocuparse por ciertos daños y hostilidades a que está expuesto el hombre de fuera, el «proscrito» [...]*

GM II §9 (OC IV, págs. 494-495)

1070 *El infractor es un deudor que no solo no devuelve las ventajas y los anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra el acreedor: por eso a partir de ahora no solo pierde, como es debido, todos aquellos bienes y ventajas, –sino que se le recuerda la importancia que dichos bienes poseen. La furia del acreedor perjudicado, de la comunidad le devuelven a una situación de*

comentado acerca del origen de la moral, en un primer momento esta justicia era la de los más fuertes, que imponían sus condiciones y valores. Con el tiempo y el aumento de la complejidad de las sociedades y las jerarquías, la cuestión se va atenuando y haciendo más abstracta, hasta llegar a un punto en que esta relación de deudor y acreedor no se percibe con tanta claridad como en los estadios primeros de la sociedad. Nietzsche establece toda una serie de funciones que cumple la pena dentro de la sociedad, todas las cuales pueden englobarse bajo el fin general de evitar el peligro para el grupo y eliminar cualquier posibilidad de desestabilización de un orden establecido<sup>1071</sup>.

¿Qué ocurre según Nietzsche, con todos esos impulsos que se tienen que dominar en aras de la paz social? Que se vuelven hacia el interior, haciéndonos más profundos y generando la mala conciencia que se produce por el conflicto de aquello que albergamos y la imposibilidad de darle rienda suelta<sup>1072</sup>. La mala conciencia es, pues, una enfermedad, dado que nos hace más inseguros y nos mina, además de ser un atentado contra lo más natural, que sería expresar esos impulsos que ahora se quedan en nosotros royéndonos y debilitándonos, alimentando ideas y sentimientos que de otro modo no tendríamos<sup>1073</sup>. Sin embargo, y a pesar de todo, como a toda realidad farmacológica le corresponde, el surgimiento de la mala conciencia supone una gran posibilidad además de ser la enfermedad más peligrosa, precisamente por serlo<sup>1074</sup>. Esto se explica si acudimos al esquema en el que nos movemos, según el cual todo lo que nos puede hacer sucumbir, al mismo tiempo es una prueba y un reto que nos puede llevar a demostrar que somos portadores de una capacidad de superación y de mantenernos a salvo en la incertidumbre mayores de lo que creíamos (el hecho de caer ya es una señal

---

*clandestino, de fuera de la ley, de la que hasta ahora estaba resguardado: lo arroja fuera de sí, – y ahora puede permitirse descargar sobre él toda clase de hostilidad.*

*Ídem.* (pág. 495)

1071 GM II §13

1072 *Yo entiendo que la mala conciencia es la grave enfermedad a que tenía que darse el hombre bajo la presión de aquella transformación, la más radical de todas las por él experimentadas, –la transformación de verse encerrado de manera definitiva en la esfera de poder de la sociedad y de la paz. [...] Todos los instintos que se descargan hacia fuera se vuelven hacia dentro – es lo que yo llamo la interiorización del hombre: comienza así a crecer en él lo que más adelante se llamará «alma». Todo el mundo interior, originariamente exiguo, como tendido entre dos pieles, al verse inhibida la descarga del hombre hacia fuera, fue separándose y subiendo, y adquiriendo hondura, anchura y altura. Aquellos baluartes tremendos con que la organización estatal se protegía de los viejos instintos de la libertad – de esos baluartes forman parte, sobre todo, los castigos – hicieron que todos esos instintos del hombre salvaje, errante, libre diesen marcha atrás, se volvieron contra el propio hombre. La enemistad, la crueldad, el goce en la persecución, el asalto, el cambio, la destrucción –todo eso se vuelve contra el poseedor de tales instintos: tal es el origen de la «mala conciencia».*

GM II §16 (págs. 503-504)

1073 *Con ella, sin embargo, se introdujo la mayor y más inquietante de las enfermedades, de la que la humanidad aún no se ha curado, el que el hombre sufra del hombre, de sí: el fruto de habersele arrancado por la fuerza de su pasado de animal, el fruto de un salto y una caída como quien dice en una nueva situación y en unas condiciones de existencia nuevas, el fruto de una declaración de guerra a los viejos instintos, en los que hasta entonces descansaban su fuerza, sus ganas y su terribilidad.*

GM II §16 (Pág. 504)

1074 *Añadamos de inmediato que, por otro lado, con la existencia de un alma animal vuelta contra sí, que contra sí tomaba partido había aparecido sobre la faz de la Tierra algo tan nuevo, hondo, inaudito, misterioso, contradictorio y tan lleno de futuro que con ello el aspecto de la Tierra se modificó de manera especial. [...] Desde entonces el hombre cuenta entre las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el «gran niño» de Heráclito, llámese Zeus o Azar, – despierta un interés, una tensión, una esperanza, casi una certeza, como si con él se anunciase algo, algo se preparase, como si el hombre no fuera la meta, sino solo un camino, un episodio, un puente, una gran promesa...*

GM II §16 (págs. 504-505)

de que se está enfermo y débil, poniéndose de manifiesto la salud al permanecer en pie<sup>1075</sup>). Se trata, pues, de una enfermedad, pero «del estilo en que el embarazo es una enfermedad»<sup>1076</sup>, es decir, una situación incómoda y peligrosa, pero que puede dar a luz nuevas formas de vida.

El ser humano se encuentra gracias a la mala conciencia en una situación en la que se debilita a sí mismo por la culpa, se corroe, y por lo tanto se ha llegado al extremo de creer en un dios que se hace humano para expiar sus culpas (tal es el cristianismo), en lo que supone una vuelta de tuerca a la patología de la mala conciencia. Con ello, si ya estaba vuelta contra el deudor, que se sentía culpable por serlo, ahora el acreedor también se ha visto afectado por ella, y viene a redimir esa culpa, poniéndonos en deuda con la divinidad misma, haciendo mucho más difícil la expiación y alimentando aún más la culpabilidad y la autotortura, agudizando la enfermedad<sup>1077</sup>. Lo que ha ocurrido es que con el transcurrir de los siglos las creencias metafísicas han ido impregnando toda la vida del ser humano, llegando a saturar también esta relación de deudor y acreedor sobre la que se establece la mala conciencia, llevando a esta a un grado tal que lo ocupa todo, en la medida en que nuestra relación con el mundo entero está mediatizada por la divinidad de la que ahora nos sentimos deudores. Nietzsche se apresura a señalar que la divinidad en sí no tiene que establecer esta relación con el ser humano, y pone como ejemplo a los dioses olímpicos (que incluso servían para explicar el mal, y no sólo para condenarlo y hacernos sentir culpables por él), pero ellos eran los dioses de una sociedad más sana que la cristiana, en la que a ojos suyos domina toda clase de impulsos patológicos, que lejos de ser superados se ven reforzados en una espiral de infirmez creciente que necesita de puntos de apoyo a su medida (es decir, no puede aspirar a superarla sino que se recrea en ella)<sup>1078</sup>.

Nietzsche propone acabar con esta mala conciencia, hacer que el ser humano encauce sus impulsos hacia el exterior, que todo lo tenido por negativo hasta el momento sea acogido, a pesar de los riesgos que ello pueda conllevar, lo cual hace necesario que sean sujetos especiales los que lo lleven a cabo, los cuales habrán de cumplir el requisito de poseer la gran salud<sup>1079</sup>. Algunos de los rasgos que se reclaman a

---

1075 *Yo digo: que se pusiera enfermo y que no resistiera a la enfermedad, eso era ya la consecuencia de una vida empobrecida, de un agotamiento hereditario.*

GD Irrthümer §2 (OC IV, pág. 640)

1076 GM II §19 (pág. 506)

1077 *Una deuda con Dios: esta idea se convierte para él en instrumento de tortura. [...] Esta enajenación de la voluntad en crueldad psíquica es de un género que, decididamente, no tiene igual: la voluntad del hombre de encontrarse a sí mismo tan culpable y reprobable que resulte imposible la expiación, la voluntad de pensarse castigado sin que el castigo pueda llegar a ser jamás equivalente a la culpa, la voluntad de infectar y envenenar con el asunto de castigo y la culpa hasta el fondo más íntimo de las cosas, a fin de impedir de una vez por todas cualquier salida fuera de ese laberinto de «ideas fijas», la voluntad de instaurar un ideal – el del «Dios santo» – para, a la vista de él, tener la certeza palpable de su absoluta indignidad. [...] Aquí hay enfermedad, no cabe duda, la enfermedad más terrible que hasta ahora ha asolado al hombre: – y quien aún sea capaz de oír (¡aunque hoy ya no se tiene oídos para eso! –) cómo en esta noche de tormento y absurdo ha sonado el grito de amor, el grito del entusiasmo más ardiente, de la redención en el amor, ése aparta la mirada, preso de un horror invencible. ¡Hay tanto, en el hombre, que produce espanto!... ¡Demasiado tiempo ha sido ya la Tierra una casa de locos!...*

GM II §22 (pág. 510)

1078 GM II §23

1079 *Durante demasiado tiempo ha contemplado el hombre con «malos ojos» sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la «mala conciencia». En sí sería posible hacer un intento en sentido contrario – pero ¿quién es lo bastante fuerte para ello? – a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones no naturales, todo ese aspirar al más allá, y a todo lo que es contrario a los sentidos, los instintos, la naturaleza, lo animal, en una palabra, los ideales habidos hasta ahora, todos ellos hostiles a la vida,*

estos sujetos (el peligro, la aventura, la seguridad en sí mismo...) ya los hemos recogido al hablar de otras figuras como el espíritu libre, el superhombre o el filósofo del futuro, que si bien no son exactamente lo mismo, sí que comparten su orientación hacia el ideal que nos propone. Este ideal está lejano y no se lo ve venir por ninguna parte, metidos como estamos en el momento del nihilismo. Sin embargo, parece ser una necesidad que en algún momento llegue cual mesías prometido con su buena nueva, algo que queda en un eterno futuro indefinido<sup>1080</sup>.

En la aparición de la rebelión de los esclavos y el surgimiento de la mala conciencia, los sacerdotes con sus ideales ascéticos desempeñan un papel muy importante, ya que es gracias a ellos y su influencia en los poderosos que se pudo llevar a cabo la labor de desgaste de las clases superiores, hasta el punto en que el dominio de los valores del resentimiento y el nihilismo ha llegado a ser absoluto. Del ideal ascético trata el tercer tratado de *De la genealogía de la moral*, y en él encontraremos algunos apuntes importantes acerca de la situación enferma del ser humano, así como un uso intensivo de los conceptos de salud y enfermedad, lo cual nos obliga a dedicarle un apartado propio.

---

*denigratorios del mundo.[...] Para lograr aquel fin harían falta espíritus distintos de los que en esta época son verosímiles: espíritus fortalecidos en la guerra y la victoria, para quienes la conquista, la aventura, el peligro y el dolor se hayan convertido en una auténtica necesidad; haría falta para ello haberse habituado al aire cortante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todos los sentidos; haría falta para ello una suerte de maldad sublime, una última malicia, segurísima de sí, del conocimiento, que es inherente a la gran salud; ¡haría falta, dicho pronto y mal, justo esa gran salud!*

GM II §24 (OC IV, pág. 511-512)

1080 *Mas hoy día ¿es acaso posible esa gran salud?... alguna vez, no obstante, en una época más fuerte que este presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador [...]. Ese hombre del futuro, que nos redimirá del ideal habido hasta ahora, así como de lo que hubo de surgir de él, la gran náusea, la voluntad de la nada, el nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que hará que la voluntad sea de nuevo libre, que devolverá a la Tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, vencedor de Dios y de la nada – alguna vez tendrá que llegar...*

GM II §24 (pág. 512)



## 5.-El animal enfermo.

El tercer tratado de *De la genealogía de la moral*<sup>1081</sup> acerca del significado de los ideales ascéticos desarrollados principalmente por los sacerdotes (pero también por los filósofos, emparentados en buena medida con ellos) se inicia constatando el hecho de que para el ser humano es preferible querer la nada antes que no querer<sup>1082</sup>. Esto se explica acudiendo a la voluntad de poder a la que dedicaremos más espacio en adelante, pero por el momento basta decir que se trata de un impulso que nos lleva (no sólo a los humanos, sino a todo lo existente) a desempeñarnos en desarrollar un *maximum* de poder, entendido este no tanto como dominio de la fuerza bruta sobre otras instancias como por la capacidad de superar obstáculos que se le oponen<sup>1083</sup>.

El ideal ascético en un primer momento, y para los filósofos, era un camino hacia la independencia, era la forma de desasirse de todos los lazos que le unían a lo convencional, de ruptura de los horizontes establecidos, con lo cual la perspectiva quedaba muy ampliada e iba más allá de los límites tenidos por seguros e inamovibles, algo que como hemos visto caracterizó a los primeros filósofos y que los filósofos del futuro deberían también conseguir<sup>1084</sup>. Sin embargo, esta vida más recogida e inactiva (en el sentido de que no participaba de la acción guerrera y se apartaba), en los tiempos en que el ideal en el poder era el de la aristocracia guerrera resultaba sospechoso y se veía sometido al desdén de esas clases dominantes que no miraban con buenos ojos que alguien pudiera dedicar su vida a la contemplación<sup>1085</sup>. Por este motivo, el filósofo tuvo que buscarse un disfraz más temible, una máscara tras la que ocultarse y hacerse respetar, y la encontró en la figura del sacerdote<sup>1086</sup>, hasta el punto que llegó a adoptar

1081 Muchas de las ideas expresadas en él, así como en los otros tratados, se encuentran también con algunos matices y aplicados al caso concreto del cristianismo en los apartados de *Crepúsculo de los ídolos* titulados *La moral como contranaturaleza* y *Los «mejoradores» de la humanidad*.

1082 *Ahora bien, en el propio hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas diferentes para el hombre se manifiesta la realidad fundamental de la voluntad humana, su horror vacui: esa voluntad necesita una meta, – y prefiere querer la nada a no querer.*  
GM III §1 (OC IV, pág. 513)

1083 *Todo animal y, por lo tanto, también la bête philosophe, tiende instintivamente a lograr un optimum de condiciones favorables en las que pueda descargar por completo su fuerza y logre un maximum de sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva y con un olfato de una finura que «es más elevada que la razón», aborrece todo tipo de perturbadores y de obstáculos que se le pongan o se le puedan poner en el camino a ese optimum (– no es del camino a la «felicidad» de lo que estoy hablando, sino de su camino al poder, a la acción, al hacer más poderoso, y, en la mayoría de los casos, el camino de hecho a la infelicidad).*  
GM III §7 (OC IV, págs. 520-521)

1084 *En el ideal ascético se anuncian tantos puentes hacia la independencia que un filósofo es incapaz de oír sin celebrarlo con júbilo y aplaudir en su interior la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron «no» a toda sujeción y se fueron a un desierto cualquiera [...] ¿qué significa, entonces, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta es – hace tiempo que se la habrá adivinado: al contemplar un optimum de condiciones de la espiritualidad más elevada y atrevida el filósofo ríe, – con ello no niega «la existencia», antes bien, afirma su existencia y solo su existencia, y eso quizá hasta el punto de que no le quede lejos el criminal deseo de: pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...*  
GM III §7 (OC IV, pág. 521)

1085 *Lo que de inactivo, meditativo, poco guerrero había en los instintos de los hombres contemplativos hizo que creciera en torno a ellos una profunda desconfianza: frente a ella no hubo otro remedio que inspirar decididamente el miedo.*  
GM III §10 (OC IV, pág. 526)

1086 *Los filósofos más antiguos supieron dar a su existencia y a su aparición un sentido, una base y un trasfondo gracias a los cuales se aprendió a temerlos: para ser más precisos, lo hicieron por una necesidad aún más fundamental, a saber, para lograr ellos miedo y respeto ante sí mismos. [...] En cuanto hombres de tiempos terribles, lo hicieron con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la inventiva en punto a la mortificación [...] Condensemos todo esto en fórmulas breves:*

sus premisas como propias, abandonando aquella temeridad y osadía primeras que le convirtieron en filósofo. Pero Nietzsche se pregunta si las cosas no han cambiado tanto que ya no sería necesario el disfraz de sacerdote para el filósofo, que podría retomar aquellas características primeras sin ninguna clase de temor, si es que es aún posible que se dé esta figura<sup>1087</sup>. Sin duda, podemos pensar que Nietzsche creía que tras la muerte de dios y el advenimiento del nihilismo, el disfraz del sacerdote ya no resultaba respetable ni creíble, siendo posible que, en los tiempos peligrosos que él mismo anuncia pudiera aparecer el filósofo tal y como el lo concibe, como figura de peligro pero al mismo tiempo pionera y salutífera.

Respecto al ideal ascético, Nietzsche constata que es algo que está extendido por todo el orbe, que podría ser considerado por alguien externo como un astro ascético, en el que dominan los ideales relativos al autocontrol y la extirpación de cualquier clase de impulso, un ideal castrador en definitiva, una rebelión contra nosotros mismos que nos mina de forma constante y nos vuelve inseguros<sup>1088</sup>. Hay en ello contradicción, puesto que se trata de la vida vuelta contra la vida, pero la contradicción es parte esencial de la vida, por lo que es necesario que sea así y la propia vida pueda tener esta posibilidad de volverse contra sí misma<sup>1089</sup>. Sin duda, se trata de una nueva aparición de la incertidumbre, que es una parte fundamental de la existencia, y en concreto de la existencia humana, motor como vimos al principio de la incomodidad y la necesidad de suturarla, algo que llegados a este punto podemos afirmar que va a resultar difícil de

---

*en sus comienzos el espíritu filosófico ha tenido siempre que disfrazarse y que transformarse en los tipos ya establecidos de hombre contemplativo, de sacerdote, mago, adivino, en general de hombre religioso, aunque sólo fuera para tener alguna posibilidad de ser: durante largo tiempo el ideal ascético le ha servido al filósofo como forma de aparición, condición de su existencia, – tuvo que representar ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que creer en él para poder representarlo.*

GM III §10 (OC IV, págs. 526-527)

1087 *Dicho de manera palpable y patente: el sacerdote ascético ha ofrecido hasta los tiempos más recientes la repugnante y tétrica forma larvaria única en que la filosofía ha podido vivir, caminando de puntillas... ¿Es eso algo que haya cambiado? Ese animal alado, colorido y peligroso, ese «espíritu» que la larva alberga en sí ¿ha logrado al fin, gracias a que el mundo es más soleado, más cálido y luminoso, despojarse del hábito y salir a la luz? ¿Hay hoy orgullo, osadía, valentía, confianza en uno mismo, voluntad de espíritu, voluntad de ser responsable, libertad de la voluntad suficientes para que realmente a partir de ahora sea posible en este mundo «el filósofo»?*

GM III §10 (OC IV, pág. 527)

1088 *Vista desde una estrella lejana, quizá la escritura mayúscula de nuestra existencia terrena indujera a concluir que la Tierra es el astro verdaderamente ascético, un rincón poblado de criaturas insatisfechas, altaneras y repugnantes, incapaces de liberarse de un profundo disgusto de sí mismas, de la Tierra, de toda la vida, y que se hacen todo el daño que pueden, por el placer de hacer daño: – probablemente su único placer.*

GM III §11 (OC IV, pág. 528)

1089 *Tiene que ser una necesidad de primer orden la que una y otra vez hace que crezca y florezca esta especie hostil a la vida, – debe de ser en interés de la propia vida el que tal tipo de contradicción consigo misma no desaparezca. Pues una vida ascética es una contradicción consigo misma: aquí domina un resentimiento sin igual, el de un instinto y una voluntad de poder no satisfechos, al que le gustaría enseñorearse no de algo de la vida, sino de la vida misma, de sus condiciones más básicas, profundas, fuertes; aquí se hace el intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de dicha fuerza; aquí la mirada, rabiosa y pérfida, se dirige contra el propio florecer fisiológico, en especial contra su expresión, la belleza, la alegría; mientras que el bienestar se siente y se busca en el fracaso, el desmedro, el dolor, la desventura, lo feo, la pérdida casual, la negación de sí, la flagelación y el sacrificio de sí. Todo esto es paradójico en grado sumo: nos encontramos aquí ante una escisión que quiere estar escindida, que goza de sí misma sufriendo y que se va sintiendo cada vez más segura y triunfante a medida que disminuye su presupuesto, la capacidad fisiológica de vivir.*

GM III §11 (OC IV, págs. 528-529)

hacer, puesto que la existencia es ambigua e indecible, y cualquier intento de cerrar la herida y cortar la hemorragia redundará en la aparición de nuevos cortes.

En el caso del asceta, la contradicción está más agudizada y por ello es más destructiva, si bien su aparición tiene que ver con el impulso hacia la salvación que nos impele a adoptar las medidas necesarias para perseverar en la existencia a pesar de toda su infirmez. Lo que ocurre en el caso del asceta es que sus fuerzas son limitadas, su rasgo principal es la degeneración, y entonces es cuando la vida se impone y promueve sus métodos de conservación, en este caso el ideal ascético<sup>1090</sup>. Pero Nietzsche se pregunta cómo ha logrado imponerse este ideal y alcanzar la extensión y poder que ha logrado en la historia. La respuesta hay que buscarla en la condición enfermiza del ser humano y su indeterminación esencial, lo que motiva el calificativo de animal enfermo<sup>1091</sup>.

En efecto, el ser humano es un animal en el que los instintos tienen un peso mucho menor que en otras especies, que ha adoptado un sinnúmero de estrategias adaptativas que le han llevado a sobrevivir en lugares en los que parecía imposible. Así ha conseguido colonizar el planeta entero, e incluso ir más allá. El ser humano «se ha atrevido a más, ha innovado, ha porfiado, ha desafiado al destino más que todos los demás animales juntos: él, que ha hecho consigo mismo grandes experimentos; él, el descontento, el que nunca tiene bastante, que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses»<sup>1092</sup>. En ello reside su fortaleza, pero también su debilidad<sup>1093</sup>, ya que este afán puede acabar conduciendo al agotamiento y al nihilismo de ver que tanto movimiento acaba resultando infructuoso a la hora de buscar una seguridad y la calma de un impulso insaciable que siempre mira adelante<sup>1094</sup>.

El hombre es el animal enfermo<sup>1095</sup>, aquel «que está aún sin fijar»<sup>1096</sup>, que por su indeterminación busca y explora formas de colmarse, dando lugar a una gran riqueza de

---

1090 *Contrapondré en pocas palabras cómo son de hecho las cosas: el ideal ascético nace del instinto de protección y de curación de una vida que está degenerando, la cual procura por todos los medios conservarse, y lucha por su existencia; apunta a una suspensión parcial y un agotamiento fisiológicos, contra los cuales luchan sin tregua, con recursos e ideas nuevos, los instintos más básicos de la vida que se mantienen intactos. El ideal ascético es uno de esos recursos: las cosas son, por lo tanto, justo al revés de como creen los que veneran dicho ideal, – en él, por medio de él la vida lidia con la muerte, le planta cara a la muerte, el ideal ascético es una maniobra de conservación de la vida.*

GM III §13 (OC IV, pág. 530)

1091 *Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más voluble, más indeterminado que cualquier otro animal, de eso no hay duda, – es el animal enfermo.*

GM III §13 (OC IV, pág. 531)

1092 *Ídem.*

1093 *Principio: aquello que en la lucha con los animales dio al hombre su victoria ha traído consigo a la vez el desarrollo difícil y peligroso, enfermizo del hombre. Él es el animal todavía no fijado.* (primavera de 1884)

FP III 25[428]

1094 *[...] él, el siempre invicto, el eternamente futuro, el que ya no encuentra reposo ante el apremio de su propia fuerza, de tal manera que el futuro en todo momento le corroe sin compasión como un agujón en la carne: un animal tan valiente y tan dotado ¿cómo no iba a ser también el más expuesto al peligro, el que entre todos los animales enfermos más tiempo y más a fondo está enfermo?*

*Ídem.*

1095 Idéntico calificativo utilizó Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* (pág. 37): «Es más, el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad». Aunque es sabida la influencia de Nietzsche en Unamuno (de hecho, el pensador vasco fue de los primeros en prestarle atención), desconocemos hasta qué punto tomó este epígrafe directamente de él (aunque diga exactamente lo mismo).

1096 JGB §62 (OC IV, pág. 338)

comportamientos, haciéndose más interesante<sup>1097</sup>. Al mismo tiempo puede caer en el desánimo y abandonarse al pesimismo y el cansancio, en el cual, como corresponde a la naturaleza ambigua y farmacológica de lo patológico, se esconden también numerosas posibilidades y riquezas<sup>1098</sup>. Sin embargo, esto no es algo que haya que desear, resultando mucho más productivo promover y admirar los casos favorables en que el ser humano no se deja caer (por raros y por lo tanto más valiosos), ya que es en los verdaderamente enfermos en los que reside el peligro<sup>1099</sup>. No tanto por su constitución decadente y degenerada, sino porque pueden inducir dos fenómenos en los que Nietzsche ve el gran riesgo de la historia: la compasión y la náusea por el hombre. De la mano de ellos viene el nihilismo, la voluntad de «acostarse sobre una nada segura antes que sobre una realidad incierta»<sup>1100</sup>, que la prefiere a estos desafortunados seres y no ve en ellos más que un estímulo para dejarse llevar aún más, en una espiral descendente sin fin<sup>1101</sup>. Las condiciones para ello están presentes por todas partes, y Nietzsche expresa que si se aguzan los sentidos (tal y como él hace), se puede percibir la atmósfera de hospital y de enfermedad que se respira por doquier<sup>1102</sup>, lo cual hace necesario utilizar el escalpelo con precisión para eliminar la compasión (que es un elemento importante del cristianismo, pero también del pensamiento de Schopenhauer, por ejemplo) y sus

---

1097 *Y, al afirmar esto, todavía afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa – ¡desde luego, es, con todo ello, también el más interesante!*

AC §14 (OC IV, pág. 714)

1098 *Bastante a menudo el hombre se harta, hay lo que se dice epidemias de ese estar-harto [...] pero hasta esa náusea, ese cansancio, ese disgusto de uno mismo – todo resulta en él tan formidable que en seguida se convierte también en una nueva cadena. El no que dice a la vida saca a la luz como por encanto toda una plétora de sies más delicados; es más, cuando este maestro de la destrucción, de la autodestrucción se hiere a sí mismo, – de inmediato es la herida la que le obliga a vivir.*

GM III §13 (OC IV, pág. 531)

1099 *Cuanto más normal sea en el hombre su condición enfermiza – y dicha normalidad es algo que no podemos discutir – tanto más se deberían respetar los raros casos de poderío anímico-corporal, los casos afortunados de hombre, con tanto mayor rigor debería protegerse a los bien constituido del aire viciadísimo, del aire de los enfermos. ¿Se hace eso? Los enfermos son el mayor peligro que hay para los sanos; el daño para los fuertes no viene de los más fuertes, sino de los más débiles.*

GM III §14 (OC IV, pág. 531)

1100 JGB §10 (OC IV, pág. 302)

1101 *Lo que es de temer, lo que resulta más fatal que cualquier otra fatalidad, no es un gran temor, sino la gran náusea ante el hombre; así como la gran compasión por el hombre. Suponiendo que un día estas dos se aparearan, inevitablemente vendría enseguida al mundo algo que es de lo más inquietante y lúgubre, la «última voluntad» del hombre, su voluntad de nada, el nihilismo.*

GM III §14 (OC IV, pág. 531)

1102 *Y, de hecho, para que eso suceda, mucho está ya dispuesto. Quien para olfatear tenga no solo la nariz, sino también los ojos y los oídos, percibirá en casi todos los sitios a los que entre cierto aire de manicomio, de hospital, – estoy hablando, naturalmente, de los ámbitos de cultura del hombre, de toda especie de «Europa» que realmente hay sobre la Tierra.*

Ídem. (págs. 531-532)

efectos<sup>1103</sup>, que podrían llegar a profundizar en la condición enfermiza del ser humano y minar su capacidad de afrontamiento, es decir, su salud<sup>1104</sup>.

Que el ser humano sea el animal enfermo no impide que en su seno surjan individuos más sanos, que sean capaces de no dejarse arrastrar a la negación y el pesimismo en el que caen la mayoría de sus congéneres. Poseen una capacidad de superación mayor, y por eso deberían ser mimados, puesto que con su fuerza podrían otorgar una dirección al conjunto de sus sociedades. En ellos, lo mismo que enferma a la gran mayoría representa un estímulo para seguir avanzando, lo cual implica que no son los fenómenos en sí lo determinante, sino el cómo se posiciona cada uno ante ellos lo que hace decantar el peso de la salud y la enfermedad<sup>1105</sup>. Pero está la masa de enfermos, de aquellos que incapaces de soportar el peso de la existencia, la niegan y miran a otro lado en busca de realidades menos acuciantes y más acordes con su cansancio vital. En ellos, como hemos visto, surge el resentimiento hacia los sanos, lo que los convierte en un peligro extremo, ya que en su retorcimiento son capaces de imponerse y vencer a los sanos<sup>1106</sup>. Lo han logrado como hemos visto invistiéndose de la bondad moral, con la que se creen superiores<sup>1107</sup>, haciendo sentir culpables y debilitando a los fuertes y sanos, que a fuerza de insistir, pueden acabar interiorizando el discurso

1103 [...] por medio de la compasión uno niega la vida, la hace más digna de negación, – la compasión es la praxis del nihilismo. Lo decimos una vez más: este instinto depresivo y contagioso se opone a aquellos instintos que favorecen la conservación y la elevación del valor de la vida: dicho instinto, como multiplicador de la miseria y también como conservador de todo lo miserable, es un instrumento capital para el aumento de la decadencia – ¡La compasión persuade para la nada! [...] A partir del instinto de vida se tendría que buscar de hecho un medio de darle un pinchazo a semejante acumulación morbosa y peligrosa de compasión, tal como la presenta el caso de Schopenhauer [...]: para que estalle... Nada más insano, en medio de nuestra modernidad, que la compasión cristiana. Ser médico aquí, ser implacable aquí, manejar el cuchillo aquí – ¡eso es nuestro cometido, esa es nuestra especie de amor a los seres humanos, así somos nosotros filósofos, nosotros, los hiperbóreos! – – –

AC §7 (OC IV, págs. 708-709). Ver también FP IV 15[31] (primavera de 1888)

1104 El peligro del hombre se encuentra allí donde está su fuerza: es increíblemente hábil para conservarse, incluso en las situaciones más desafortunadas. (De esto forman parte incluso las religiones de los pobres, los desgraciados, etc.) Así lo malogrado se conserva mucho más tiempo y empeora la raza: por eso el hombre, por comparación con los animales, es el animal más enfermo. Mas en el gran curso de la historia tiene que manifestarse la ley fundamental y vencer el mejor: presuponiendo que el hombre intente con toda su voluntad imponer el dominio de lo mejor. FP III 25[382] (primavera de 1884)

1105 Lo que sirve de alimento o tónico para la especie superior habrá de ser casi un veneno para otra muy distinta e inferior. Las virtudes del hombre vulgar podrían representar vicios y debilidades en un filósofo; [...]. Existen libros que poseen un valor inverso para el alma y la salud, dependiendo de si los utilizan el alma inferior, la fuerza vital inferior, o bien el alma más elevada y poderosa: en el primer caso son libros peligrosos, desintegradores, disolventes, en el otro, llamadas de heraldo donde los más valientes desafían su valentía. JGB §30 (OC IV, pág. 318)

1106 Los ya fracasados, derrotados, hundidos – son esos, los más débiles, los que más socavan la vida entre los hombres, los que de modo más peligroso envenenan nuestra confianza en la vida, en el hombre, y la ponen en entredicho. [...] aquí pululan los gusanos del sentimiento de venganza y de rencor; el aire apesta a secretos inconfesables; aquí se teje sin cesar la red de la conjura más maligna, – la conjura de los que sufren contra los bien constituidos y los vencedores, aquí se odia el aspecto del vencedor. GM III §14 (OC IV, pág. 532)

1107 La virtud la han arrendado ahora en exclusiva, estos débiles y enfermos incurables, de eso no hay duda: «solos nosotros somos los buenos, los justos, dicen, solo nosotros somos los homines bonae voluntatis». Andan dando vueltas entre nosotros cual reproches vivientes, como advertencias a nosotros dirigidas, – como si la salud, el estar bien constituido, la fuerza, el orgullo, el sentimiento de poder fueran ya en sí cosas viciosas que uno algún día tendrá que expiar [...] Ídem.

moral enfermo, de ahí su peligro<sup>1108</sup>. En definitiva, lo que se ha hecho ha sido criar al animal enfermo, hacerlo más enfermo de lo que ya es, convirtiendo a las excepciones en más excepcionales aún e incluso temidas, cuando deberían ser promovidas<sup>1109</sup>. El medio para ello no ha sido otro que la educación<sup>1110</sup>.

Por eso reivindica Nietzsche el *pathos* de la distancia (aquel sentimiento que como hemos visto dio origen a las primeras escalas de valores, todavía no morales) para que los sanos no se mezclen con los enfermos y llevados por la compasión busquen sanarlos o redimirlos, puesto que su tarea es la de dirigir a la humanidad<sup>1111</sup>, y gracias al cual la excepción pueda ser promovida y no combatida<sup>1112</sup>. Porque lo que representan los individuos excepcionales en el ambiente cultural occidental es una amenaza<sup>1113</sup>: seres que con su ejemplo hacen peligrar aquello en lo que se creía firmemente, por lo cual hay que neutralizarlos<sup>1114</sup>. Lo que se sigue de esto es que los médicos y enfermeros que han de estar con los enfermos han de estar ellos mismos enfermos, y ahí es donde el ideal

---

1108 [...] ¿cuándo obtendrían realmente el triunfo definitivo, el más sutil y sublime, de su venganza? Sin duda alguna, cuando lograsen instalar su propia miseria, toda ella al completo, en la conciencia de los dichosos: de tal modo que éstos comenzasen a avergonzarse de su dicha y tal vez unos a otros se dijese: «¡es una vergüenza ser dichoso habiendo tanta miseria!»... Pero no podría haber malentendido mayor y más funesto que si los dichosos, los bien constituidos, los poderosos de cuerpo y alma empezaran por eso a dudar de su derecho a la dicha. ¡Fuera ese «mundo del revés»! ¡Fuera ese vergonzoso reblandecimiento del sentir!

Ídem. (pág. 533)

1109 Este tipo de valor más elevado ya ha existido con bastante frecuencia: pero como un caso afortunado, como una excepción, nunca como un tipo querido. Al contrario, él ha sido precisamente lo más temido, él ha sido, hasta ahora, casi lo temible; – y, surgido a partir del temor, se ha querido, se ha criado, se ha logrado el tipo inverso: el ser humano animal doméstico, el ser humano animal gregario, el ser humano animal enfermo, – el cristiano...

AC §3 (OC IV, pág. 706-707)

1110 Educación: esencialmente el medio de arruinar la excepción, de desviarla, seducirla, enfermarla, en favor de la regla.

FP IV 9[139] (otoño de 1887)

1111 Que los enfermos no pongan enfermos a los sanos [...]: mas para eso hace falta sobre todas las cosas que los sanos se mantengan apartados de los enfermos, protegidos incluso de la visión de estos, para que no se confundan con ellos. ¿O es que debería ser tarea suya el hacer de enfermeros o médicos?... Peor, sin embargo, no podrían ignorar y negar la que es su tarea [...]. Su derecho a existir, el privilegio de la campana que suena plena ante la que está rota, destemplada es, ¡claro está!, mil veces mayor: solo ellos son garantes del futuro, solo ellos están comprometidos con el futuro del hombre. Lo que ellos pueden hacer, lo que ellos van a hacer, eso es algo que los enfermos jamás podrán ni harán: mas para que puedan hacer lo que solo ellos van a hacer, ¿de dónde van a sacar tiempo para hacer de médicos y llevar consuelo y la «salvación» a los enfermos?

Ídem.

1112 Una cultura de la excepción, del ensayo, del peligro, del matiz como consecuencia de una gran riqueza de fuerzas: toda cultura aristocrática tiende a ello.

FP IV 9[139] (otoño de 1887)

1113 Pero por serlo, precisamente de ellos viene la salud, por poner a prueba y permitir la superación. Sánchez Meca destaca la relación entre la excepción y la salud en varios lugares, hasta el punto de llegar a afirmar que la salud es algo excepcional, algo que podemos confirmar a través de las reflexiones realizadas hasta ahora, puesto que tanto a nivel social, cultural e histórico los individuos, sociedades o épocas sanas son una excepción, y más en general, en el plano existencial, el estado de salud y equilibrio es algo fugaz y puntual en medio de la vorágine.

1114 En la lucha contra los seres humanos grandes hay mucha razón. Éstos son peligrosos, son accidentes, excepciones, tormentas, bastante fuertes para poner en cuestión lo que ha sido fundamentado y construido lentamente, seres humanos-signos de interrogación en lo que respecta a lo firmemente creído. Desactivar tales explosivos no sólo sin causar daños, sino incluso, en la medida de lo posible, prevenir su surgimiento y su acumulación: eso aconseja el instinto de toda sociedad civilizada.

FP IV 16[9] (primavera-verano de 1888)

ascético desempeña su labor: proporcionando sujetos enfermos que sean capaces de ocuparse de los débiles y enfermos y mantenerlos alejados de los sanos<sup>1115</sup>, así como de reconocerlos y promover mejor esta división<sup>1116</sup>. Los sacerdotes ascéticos son, pues, la barrera protectora de los sanos, y para ello han de atenuar y desviar el impulso del resentimiento para que no se vuelque contra los primeros y les haga tambalearse en su misión<sup>1117</sup>. La forma de hacerlo es a través de la ya comentada mala conciencia, que hace que ellos mismos se hagan culpables de su malestar con la existencia y busquen expiar esa culpa en ellos mismos, en lugar de convertir en culpables a los que les son superiores por el simple hecho de serlo, motivados por ese resentimiento al que ahora se le da otro cauce<sup>1118</sup>. Así se resuelve la contradicción que hemos comentado que supone la aparición del ideal ascético (a saber: la de constituir una manifestación de la vida que se vuelve contra la vida), haciendo que la vida revuelta contra sí misma, pastoreada por otros individuos también enfermos, quede aislada y no afecte a los individuos óptimos de la sociedad, para que así puedan desarrollar su tarea de proseguir en su camino de superación, conquista y creación de valores y formas para la existencia humana<sup>1119</sup>. De este modo, se ve como la enfermedad ayuda a la salud, no de la forma más directa que hemos venido considerando hasta ahora (en tanto que prueba a superar, mediante la cual

1115 *Si se ha comprendido en toda su hondura [...] hasta qué punto la tarea de los sanos no puede ser de ninguna manera cuidar enfermos, sanar enfermos, se habrá comprendido también que es necesaria otra cosa, – que haya médicos y enfermeros que estén, ellos mismos, enfermos: a partir de ahora tenemos y retenemos en nuestras manos el sentido que tiene el sacerdote ascético.*  
GM III §15 (OC IV, pág. 534)

1116 *Crear una nueva responsabilidad, la del médico, para todos los casos en que el interés supremo de la vida, de la vida ascendente, exige que sin la menor contemplación se aplaste y se elimine la vida degenerante [...].*  
GD Streifzüge §36 (OC IV, pág. 672)

1117 *Trae consigo ungüentos y bálsamos, no cabe duda; mas para hacer de médico, antes tiene que herir; y mientras calma el dolor provocado, envenena al mismo tiempo la herida – es experto sobre todo en eso, ese encantador, ese domador de animales de rapiña, a cuyo alrededor todo lo sano se vuelve de necesidad enfermo y todo lo enfermo, domesticado. De hecho, defiende bastante bien a su rebaño enfermo, ese pastor tan singular, [...]; lucha de modo sagaz, firme y disimulado contra la anarquía y los principios de disolución que en todo momento afectan a un rebaño, en el cual constantemente se va amontonando ese material explosivo, el más peligroso de todos, que es el resentimiento. Quitar su carga a este material sin que haga volar por los aires al rebaño y al pastor, ése es su verdadero mérito, así como su utilidad suprema; si se quisiera resumir en la fórmula más breve el valor de la existencia del sacerdote, habría que decir sin más: el sacerdote es el que altera la dirección del resentimiento.*  
Ídem. (pág. 535)

1118 *«Yo sufro: alguien tiene que ser culpable» – así piensa toda oveja enfermiza. Mas su pastor, el sacerdote ascético, le responde: «Está bien, ¡oveja mía!, alguien tiene que ser culpable: pero tú misma eres ese alguien, tú misma eres la única culpable, – ¡tú misma eres la única culpable de ti!...» Lo que es bastante atrevido y bastante falso: pero con ello se ha logrado al menos una cosa, con ello, como decía, se ha alterado la dirección del resentimiento.*  
Ídem. (pág. 536)

1119 *Se entenderá ahora qué es lo que, según yo lo veo, el instinto curativo de la vida al menos ha intentado por medio del sacerdote ascético y para qué le ha tenido que servir la tiranía temporal de conceptos paradójicos y paralógicos tales como «culpa», «pecado», «pecaminosidad», «corrupción», «condenación»: para hacer hasta cierto punto inofensivos a los enfermos, para lograr que los incurables se destruyan a ellos mismos, para llevar con rigor a los enfermos leves hacia sí mismos, para dar una reorientación a su resentimiento [...] y para de esta forma aprovechar los peores instintos de todos los que sufren a fin de lograr que se disciplinen, se vigilen y se superen a sí mismos. [...] Por un lado, una suerte de aglomeración y organización de los enfermos (– el término «iglesia» es su nombre más popular), por otro, una suerte de preservación provisional de los que han salido más sanos, de los plenamente moldeados respecto de los demás, abriendo de este modo un abismo entre lo sano y lo enfermo – ¡durante mucho tiempo eso fue todo! ¡Y era mucho, muchísimo!*  
GM III §16 (OC IV, pág. 536)

demostrar el grado de salud que se posee), sino más indirectamente, enquistándose y evitando su propagación a capas más sanas de la sociedad. Porque no se puede considerar que los sacerdotes sean médicos, ya que no curan la patología. Su labor es la de mitigar los efectos de la enfermedad, no eliminarla<sup>1120</sup>, y en ello ya hay un gran mérito, porque de algún modo proporciona un consuelo al dolor y la desesperanza de los enfermos, aunque sea al precio de alimentar una esperanza vana y de otorgar un sentido al displacer que sienten a partir de la mala conciencia<sup>1121</sup>. Nietzsche lamenta, no sin cierta admiración, que en esto el cristianismo ha sido de una eficacia máxima<sup>1122</sup>. Sin duda, con la mala conciencia que el sacerdote y su ascetismo han alimentado queda atenuado el sentimiento de vacío que amenaza a las masas débiles y enfermas incapaces de otorgar un sentido a sus existencias, puesto que ahora ya tienen un sentido y algo por lo que afanarse en su día a día: la expiación de la culpa, que es la que explica su pobre situación<sup>1123</sup>. Si además, como hemos comentado, se les vincula a una divinidad compasiva que se sacrifica por los pecados de los hombres, una divinidad que será la de los enfermos<sup>1124</sup>, la dependencia respecto del sacerdote queda asegurada, así como la distancia y el abismo que les ha de separar de las clases superiores y verdaderamente creativas. De este modo, la vida se perpetúa en su mecanismo (que veremos en seguida al hablar de la voluntad de poder, la cual tendría que ver con la idea de la distancia y la apertura de espacios<sup>1125</sup>), en primer lugar porque los más sanos están apartados y no se exponen al contagio de los males de los enfermos, y en segundo lugar porque los

1120 *Pero ¿es realmente un médico, el sacerdote ascético? – Ya hemos visto lo difícil que es admitir que se le pueda llamar médico, por mucho que a él le guste sentirse un «salvador» y haga que se le honre como tal. Lo que él combate es solo el sufrimiento, el displacer del que sufre, no su causa, no realmente el estar enfermo, – ésta será la principal de nuestras objeciones a la medicación del sacerdote.*

GM III §17 (OC IV, pág. 537)

1121 *La principal argucia que el sacerdote ascético se permitía para hacer que en el alma humana resonara música desgarradora y extática de todo tipo consistía – lo sabe todo el mundo – en explotar el sentimiento de culpa. [...] El hombre, sufriendo, como sea, de sí mismo, en cualquier caso fisiológicamente, más o menos como un animal encerrado en una jaula, sin saber por qué, para qué, ansioso de encontrar razones – las razones alivian –, ansioso también de remedios y narcóticos, acaba consultando a una que conoce incluso lo oculto – ¡y mira por dónde!, recibe un aviso, de su mago, el sacerdote ascético, recibe el primer aviso de cuál sea la «causa» de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte de su pasado, debe entender su propio sufrimiento como un castigo...*

GM III §20 (OC IV, pág. 545)

1122 *El cristianismo en particular se podría decir que es como una gran cámara del tesoro llena de recursos de lo más ingeniosos para consolar, visto todo lo que se acumula en él con que reconfortar, aliviar o narcotizar, y todo lo que se ha atrevido a hacer con este fin de lo más peligroso y arriesgado, habiendo descubierto con tanta sutileza y tanto refinamiento, un refinamiento meridional, con qué afectos estimulantes se puede vencer al menos por algún tiempo la depresión profunda, el agotamiento plúmbeo, la negra tristeza de los fisiológicamente impedidos.*

GM III §17 (OC IV, pág. 537)

1123 *De hecho, con este conjunto de procedimientos quedaron por completo superadas la vieja depresión, la pesadez y el cansancio, la vida volvió a ser hartamente interesante: viva, siempre viva, en vela, ardiente, reducida a cenizas, consumida mas no cansada [...] ese viejo gran mago de la lucha contra la desgana, el sacerdote ascético – obviamente había triunfado, su reino había venido: ya nadie se quejaba del dolor, se suspiraba por él; [...]*

GM III §20 (OC IV, pág. 546)

1124 *Cuando del concepto de Dios quedan eliminados los presupuestos de una vida fuerte y floreciente, cuando Dios va convirtiéndose paso a paso en el símbolo del auxilio de todos los fatigados, los agotados, los que meramente todavía vegetan, cuando se convierte en Dios-de-los-pecadores, en Dios-de-los-enfermos, en el salvador, en el redentor par excellence: todo esto, ¿de qué da testimonio?*

FP IV 17[4] (mayo-junio de 1888)



enfermos no se abandonan al desánimo, si bien tampoco se puede decir que hayan dejado de ser enfermos, en la medida en que su debilidad permanece y si logran seguir adelante es por la introducción de un nuevo elemento desestabilizador introducido por los sacerdotes (la conciencia del pecado) que los hace más indignos y en realidad les hace perpetuarse en su situación enferma<sup>1126</sup>, sin que se otee en el horizonte ninguna posibilidad de una superación de la debilidad<sup>1127</sup>.

Pero si el sacerdote ascético cumple esta función separadora y mantiene a raya a la masa enfermiza de los sanos superiores, ¿cómo es que han acabado influyéndoles e imponiéndose a ellos<sup>1128</sup>? La respuesta está en la voluntad de poder, en la curiosidad que las ocultas fuerzas que los sacerdotes parecen dominar (o por lo menos, con las que muestran alguna clase de confianza y trato) genera en estas clases ávidas de superarse. Para ellos, el poder del sacerdote ascético es algo extraño, puesto que en realidad no es poder sino simple enfermedad. Pero se ha logrado disfrazar de tal forma, que ha resultado atractivo hasta para los más sanos, que en su ansia de poder, no han podido evitar acercarse a ellos<sup>1129</sup>. Además, se da entre los malparados una tendencia a apoyarse los unos en los otros, lo cual les protege, frente a la temeridad y el arrojío de los superiores que les lleva al sacrificio<sup>1130</sup>. El resultado: que los poderosos se ven influidos

1125 Así lo cree Pavel Kouba (*El mundo según Nietzsche*, pág. 358) al afirmar que «la voluntad de poder, consecuentemente, puede definirse como la voluntad de mantener y profundizar las diferencias, de acrecentar la distensión y la distancia que fundamentan la apertura del espacio común»

1126 *El ser humano, encerrado en una férrea jaula de errores, convertido en una caricatura del ser humano, enfermo, miserable, malévolo contra sí mismo, lleno de odio contra los impulsos vitales, lleno de desconfianza hacia todo lo que hay de hermoso y de feliz en la vida, una miseria ambulante: este engendro artificial, arbitrario, retrasado, que los sacerdotes han sacado de su territorio, el «pecador»: ¿cómo conseguiremos, a pesar de todo, justificar este fenómeno?*  
FP IV 15[73] (primavera de 1888)

1127 *En lo que se refiere a la medicación sacerdotal de dicha clase, la «culpable», está de más cualquier palabra de crítica. Que tal exceso del sentir, tal como el sacerdote ascético solía prescribirlo en este caso a los enfermos [...], le haya servido para algo a algún enfermo, ¿quién estaría dispuesto a sostener algo así? Por de pronto, habría que ponerse de acuerdo en qué significa la expresión «servir». Si con ella se quiere decir que tal método de tratamiento ha mejorado al hombre, en ese caso no tengo nada que objetar: únicamente, añadir lo que «mejorado» significa para mí – lo mismo que «domesticado», «debilitado», «desanimado», «refinado», «reblandecido», «castrado» (es decir, casi lo mismo que perjudicado...). Mas cuando se trata fundamentalmente de enfermos, malhumorados, deprimidos, tal método, aun cuando los haga «mejores», los pone sin falta más enfermos; [...]*  
GM III §21 (OC IV, pág. 546)

1128 Intoxicándolos, según la terminología que utiliza Sánchez Meca en *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*.

1129 *Hasta ahora, los hombres más poderosos no han dejado de inclinarse con veneración ante el santo, como misterio del triunfo sobre sí mismo y de la intencionada última renuncia: ¿por qué se inclinaban? Ellos percibían en él [...] la fuerza superior que quería ponerse a prueba con ese triunfo, la fuerza de la voluntad en la que volvían a reconocer y venerar su propia fuerza y placer de dominio: cuando veneraban a los santos, ellos veneraban algo de sí mismos. A esto se le añadía que la visión de un santo les inspiraba suspicacia: semejante inmensidad de negación, de contra natura, no habrá sido deseada en vano, se decían y se preguntaban. ¿Hay tal vez alguna razón, algún peligro muy grande sobre el que el asceta está mejor informado, gracias a sus interlocutores e invitados secretos? En definitiva, los poderosos del mundo aprendieron frente a él un nuevo temor, ellos intuyeron un nuevo poder, un enemigo desconocido todavía invicto: –era la «voluntad de poder» la que les obligaba a detenerse frente al santo.*  
JGB §51 (OC IV, pág. 332)

1130 *todos los grandes movimientos, las guerras, etc. llevan a los seres humanos a que se sacrifiquen: son los fuertes los que de este modo disminuyen constantemente su número... por el contrario, los débiles tienen un instinto horrible de protegerse, de conservarse, de sostenerse recíprocamente...*  
FP IV 14[5] (primavera de 1888)

y debilitados por los débiles, quienes extienden su poder a fuerza de extender su debilidad.

La influencia del sacerdote ascético y su tendencia a enfermar lo ya enfermo ha sido devastadora para la Europa de los dos últimos milenios, el lugar y la época donde más poder han logrado alcanzar estos personajes tan siniestros según la descripción nietzscheana. Fruto de esta influencia se habrían producido auténticas epidemias de fenómenos nerviosos a lo largo de los siglos, «como las de los bailes de San Vito o San Juan en la Edad Media»<sup>1131</sup>, alternados con otras fases más eufóricas y desenfrenadas, las cuales se van intercalando incluso en el presente de Nietzsche, el cual podemos extender hasta nuestros días. La influencia de estos sacerdotes ha sido lo peor que le ha podido ocurrir a los europeos (y al mundo entero, dado el dominio cultural de lo europeo), que ahora fruto del nihilismo que ellos mismos han sembrado se ven enfrentados a un vacío inesperado y de difícil resolución dado el anquilosamiento al que han sometido a las almas con sus consuelos y remedios ineficaces y debilitantes si de lo que se trataba era de devolver la salud y no de enfermar aún más<sup>1132</sup>.

Nietzsche lamenta que a este ideal y sus metas no se le haya opuesto ningún otro contraideal que pudiera luchar contra él y evitar su expansión. Podría pensarse que la situación moderna de la muerte de la divinidad y de caída en descrédito de los valores es un síntoma de su pérdida de fuerza, pero en realidad el ideal ascético está tan implantado que está camuflado incluso en aquello que aparenta ser su rival. Tal es el caso de la ciencia moderna, que tantas veces se ha presentado como lo contrario y lo que ponía en jaque a la religión (sobre todo en el positivista siglo XIX). Sin embargo, Nietzsche señala que en la ciencia opera el mismo mecanismo, el de la búsqueda de una verdad última que lo explique todo y la consecución de un fin en el que el pecado de la ignorancia quede suprimido. La esperanza última es la de la eliminación del dolor y la infirmez de la existencia, bien sea por la vía del conocimiento y dominio absoluto de la realidad<sup>1133</sup>, bien por la intervención divina y la consecución de sus planes para la humanidad<sup>1134</sup>. En el plano epistemológico y moral, la ciencia y el ideal ascético aspiran a la Verdad, lo cual les acabará llevando al más puro desfondamiento, ya que movidos por ese impulso acabarán descubriendo la verdadera realidad de la existencia, en la que como veremos no se da la posibilidad de una Verdad tal y como se entiende desde ambas instancias (es decir, como algo inmutable, imperecedero y alcanzable)<sup>1135</sup>. Incluso en la política se produce el mismo fenómeno, puesto que los movimientos del siglo XIX

1131 *Ídem.* (pág. 547)

1132 *En resumen, el ideal ascético y su culto moral-sublime, la sistematización más ingeniosa, carente de escrúpulos y peligrosa de todos los recursos de exceso del sentir bajo la protección de intenciones sagradas se ha inscrito de una manera terrible e inolvidable en la historia entera de la humanidad; y, por desgracia, no solo en su historia... Difícilmente sabría aducir alguna otra cosa que haya afectado de manera tan destructiva a la salud y el vigor de la raza, principalmente de los europeos, como dicho ideal; sin ninguna exageración, se puede decir que ha sido la verdadera fatalidad de la historia de la salud del hombre europeo.*

GM III §21(OC IV, pág. 546)

1133 *Ciencia – transformación de la naturaleza en conceptos con el fin de dominar la naturaleza [...] FP III 26[170] (verano-otoño de 1884)*

1134 *Ambos, ciencia e ideal ascético, están plantados, desde luego, en el mismo suelo [...]: a saber, la misma sobrevaloración de la verdad (más exactamente: la misma fe en que la verdad no es ni valorable ni criticable), razón por la cual son necesariamente cómplices, – de tal modo que, en el supuesto que se los combata, no se les puede combatir y poner en cuestión si no es siempre de manera conjunta. [...] También desde un punto de vista fisiológico descansa la ciencia sobre el mismo suelo que el ideal ascético: aquí como allí el presupuesto es cierto empobrecimiento de la vida [...] ¡No!, esta «ciencia moderna» – para verlo ¡basta que abráis los ojos! – es por el momento la mejor aliada del ideal ascético, ¡y lo es por ser la más inconsciente, involuntaria, secreta y soterránea!*

GM III §25 (OC IV, pág. 554)

(el socialismo, el nacionalismo, las reivindicaciones de mayor democracia e igualdad, en los distintos frentes en que se hacían: racial, social o de género) son interpretados por Nietzsche en la clave del nivelamiento y la rebelión de los esclavos<sup>1136</sup>. Así pues, sea por la vía que sea (la religiosa y moral del sacerdote ascético, la de la ciencia o la política), nos encaminamos a este punto de «autosuperación», que Nietzsche considera muy próximo, el cual tendría que ver con el nihilismo que está a las puertas<sup>1137</sup>, con la constatación de que no hay una Verdad posible y el desamparo que ello habrá de generar tras tantos siglos de fe inquebrantable en ella<sup>1138</sup>. Aunque hablemos de autosuperación, resulta obvio que no se trata de ello, ya que es más bien una autodestrucción, porque es cierto que se da este movimiento por el cual toda instancia tiende (necesariamente) a eliminarse a sí misma para pasar a ser otra cosa. Sin embargo, lo que ocurre en este caso es que el cristianismo y su moral se destruyen sin que nada ocupe su lugar, desembocando en una nada que se antoja perpetua, y por eso se permite calificarlos de enfermedad<sup>1139</sup>.

En definitiva, la función que el ideal ascético cumple es la de otorgar un sentido al sufrimiento que el ser humano, el animal enfermo, siente. No se trataría, pues, de eliminar o superar dicho sufrimiento (no al menos en el presente, aunque la promesa final es la de su ausencia), puesto que se es débil para ello<sup>1140</sup>, sino de darle un porqué que lo haga más llevadero y seguro, puesto que la enfermedad radica en la falta de sentido, que supone una mayor zozobra e indecibilidad<sup>1141</sup>. El porqué del ideal ascético abre a nuevos sufrimientos y a un ahondamiento de la enfermedad, así como un camino hacia la nada del nihilismo. Sin embargo, y así concluye Nietzsche el tratado tercero de *De la genealogía de la moral*, «el hombre prefiere querer la nada a no querer»<sup>1142</sup>. La

1135 *La ciencia ha despertado la duda en la veracidad del Dios cristiano: por esa duda muere el cristianismo [...].*

FP IV 2[123] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1136 *La lucha en pro de la igualdad de derechos ya es todo un síntoma de enfermedad: cualquier médico lo sabe.*

EH Bücher §5 (OC IV, pág. 815)

1137 *El nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?*

FP IV 2[127] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1138 *Todas las cosas grandes perecen por sí mismas, superándose a sí mismas: así lo quiere la ley de la vida, la ley de la «autosuperación» necesaria propia de la esencia de la vida [...]. Así es como pereció el cristianismo en cuanto dogma, por su propia moral; así también es como tiene que perecer el cristianismo ahora en cuanto moral, – nosotros estamos en el umbral de este acontecimiento. La veracidad cristiana, tras haber ido sacando una tras otra sus conclusiones, acaba por sacar la conclusión más drástica, la que va contra sí misma; pero esto sucede al plantearse la cuestión: «¿qué significa toda voluntad de verdad?»... Y aquí vuelvo otra vez a mi problema, a nuestro problema [...]: ¿qué sentido tendría todo nuestro ser, a no ser el de que esa voluntad de verdad que hay en nosotros haya tomado conciencia de ser un problema?... Y esto de que la voluntad de verdad tome conciencia de sí es lo que va a hacer – de eso no cabe ninguna duda – que la moral perezca: un gran espectáculo en cien actos, que está reservado a los dos próximos siglos de Europa, el más terrible e incierto y acaso también el más esperanzador de todos los espectáculos...*

GM III §27 (OC IV, pág. 559)

1139 *La cristiandad como enfermedad*

FP 14[13] (primavera de 1888)

1140 *Todo este TRABAJO en el rechazo al dolor nace de la sensación de no tener aún la fuerza suficiente [...]*

FP III 16[79] (otoño de 1883)

1141 Así lo cree Paul Valadier (*Maladie du sens et gai savoir*, pág. 426)

1142 *Eso es lo que significa el ideal ascético: que faltaba algo, que un vacío enorme rodeaba al hombre, – y él no sabía justificarse, aclararse, afirmarse, sufría el problema de su sentido. Sufría también por otras cosas, era por principio un animal enfermizo: mas el problema no era el propio sufrir, sino el que le faltara una respuesta al grito con que preguntaba «¿para qué sufrir?» El*

alternativa consistiría en transformar ese sufrimiento que en sí no tiene sentido ya que es algo intrínseco a la existencia misma y su motor (cabe preguntarse qué es lo que hace al ser humano más vulnerable a esta inseguridad primordial, qué le hace estar más expuesto), extraer algo de él, utilizarlo como trampolín para situarnos por encima de él y no, como hace el ideal ascético, anestesiarlo y atenuarlo mediante un sentido (el cual, además, por lo general se apoya en supuestos metafísicos).

De este modo se completa la revisión que hace Nietzsche al origen de algunos fenómenos morales y su función dentro del esquema de la existencia. Aunque se ha centrado en los aspectos negativos y que potencian la dimensión patológica, es preciso señalar que la moral no es sinónimo de enfermedad, puesto que Nietzsche la toma como un síntoma de una vida decadente y sin fuerzas para promover su propia salud, que es la que a la postre ha acabado triunfando y en la que él se mueve. Cabe pensar por tanto en una moral, como hemos visto en el caso de la moral de señores, más sana y acorde a la naturaleza de las cosas y su infirmez intrínseca<sup>1143</sup>. En tanto que moral de esclavos y síntoma de sus debilidades, la moral que Nietzsche examina tiene mucho que ver con el nihilismo, lo cual nos permite que volvamos a acudir al fragmento póstumo sobre el nihilismo europeo, que tiene mucho que ver con alguno de los postulados aquí expuestos y que nos brindarán una mejor comprensión de su desarrollo y del alcance del nihilismo.

---

*hombre, el animal más valiente, más habituado a sufrir, no niega el sufrir en sí: lo quiere, lo busca incluso, dando por supuesto que se le muestre que tiene un sentido, que el sufrir tiene un para qué. No el sufrir, sino el sinsentido del sufrir es la maldición que se ha extendido hasta ahora sobre la humanidad, – ¡y el ideal ascético le ofreció un sentido! Hasta ahora ha sido el único sentido; un sentido cualquiera es mejor que la falta de sentido; el ideal ascético era desde cualquier punto de vista el «faut de mieux» par excellence que había hasta ahora. En él el sufrimiento recibía una interpretación; el vacío inmenso parecía quedar colmado; se cerraba la puerta a todo nihilismo suicida. La interpretación – no hay duda – traía consigo nuevo sufrimiento, más hondo, más íntimo y venenoso, más corrosivo para la vida; ponía todo sufrimiento en la perspectiva de la culpa... Mas, a pesar de todo, – de ese modo el hombre se salvaba, tenía un sentido, en adelante ya no era como hoja al viento, un juguete del absurdo, del «sin-sentido», ahora podía ya querer algo – en principio daba lo mismo qué, para qué o cómo lo quisiera: era la voluntad la que estaba salvada. De ninguna manera se puede ocultar lo que de verdad expresa todo ese querer que ha recibido del ideal ascético su orientación: ese odio a lo humano, más aún a lo animal, más aún a lo material, esa repugnancia a los sentidos, a la propia razón, ese miedo a la felicidad y a la belleza, ese ansia de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, y del ansia misma – ¡todo eso, intentemos comprenderlo, supone una voluntad de nada, una voluntad contraria a la vida, un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida, pero no deja de ser una voluntad!... Y para acabar con lo que ya dije al principio: el hombre prefiere querer la nada a no querer.*

GM III §28 (OC IV, pág. 560)

1143 *Todo naturalismo en la moral, esto es, toda moral sana, está dominado por un instinto de la vida, – cualquier mandamiento de la vida se cumple con un determinado canon de lo que «se debe» y lo que «no se debe» hacer, cualquier obstáculo y cualquier enemistad en el camino de la vida quedan con ello eliminados. La moral contranatural, es decir, casi toda la moral que hasta ahora se ha enseñado, venerado y predicado, se dirige, por el contrario, precisamente contra los instintos de la vida, es una condena, a veces disimulada, a veces pública y desvergonzada, de esos instintos.*

GD Moral §4 (OC IV, pág. 638)

## 6.-El nihilismo (II)

Como acabamos de ver, en el final del tratado tercero de *De la genealogía de la moral* se expone con otras palabras lo que ya había sido dicho en el fragmento póstumo acerca del nihilismo europeo: que el objetivo último de la moral (la cual formaría parte del ideal ascético) es evitar la caída en el sinsentido por parte de la masa enferma, la cual no podría soportar la existencia y su sufrimiento intrínseco si no tuvieran un sentido. En realidad, y a pesar de la caja de Pandora que con ello se abre, se trata de una autoprotección, ya que la exposición al puro vacío sería suicida para quien no pudiera soportarlo. Así, mediante la hipótesis moral cristiana, se le brinda un cierto parapeto que evita este suicidio, puesto que aunque sean débiles en ellos también hay un querer, el cual preferiría querer la nada (la aniquilación) antes que no querer. Este mismo movimiento es el que nos narra Nietzsche en su historia del nihilismo europeo, relacionando con claridad la moralidad del cristianismo con su advenimiento, colocando al resentimiento de los inferiores hacia los superiores en su senda<sup>1144</sup>. También lo relaciona con la pérdida de aquello que daba sustento a dicha moral, es decir, la divinidad y todo el complejo de creencias de corte metafísico que le acompañaban y de las que era el máximo garante. Así pues, Nietzsche se plantea que, en el caso de que se dejara de creer en dios, es decir, de creer «que tiene un derecho a despreciar la voluntad de poder» (que es el rasgo principal de los superiores, pero también, como veremos, de la existencia en general, por lo que ir contra ella es ir contra la existencia al completo), se sucumbiría a la desesperación ya que perderían el amparo y el cobijo que habían encontrado en la moral<sup>1145</sup>. Este sucumbir vendría provocado por ellos mismos, puesto que en su carencia y su inferioridad a la hora de establecer nuevos valores (que sólo de forma reactiva respecto a los señores se había desarrollado, apoyándose en lo que ahora ya no tienen) ahora se dedicarían a escoger aquello que es contrario a la existencia en general y a la suya en particular, con lo cual se autodestruirían<sup>1146</sup> en un proceso que de

1144

9.

*Ahora bien, la moral ha protegido a la vida de la desesperación y del salto a la nada en aquellos hombres y estamentos que han sido violentados y oprimidos por otros hombres: porque es la impotencia frente a los hombres, no la impotencia frente a la naturaleza, la que genera la amargura más desesperada frente a la existencia. La moral ha tratado a quienes tenían el poder, a quienes ejercían el poder, a los «señores» en general, como los enemigos frente a los cuales el hombre común tiene que ser protegido, es decir, en primer lugar alentado, fortalecido. La moral, por consiguiente, ha enseñado a odiar y despreciar de la manera más profunda lo que constituye el rasgo fundamental de los dominadores: su voluntad de poder. Eliminar, negar, disolver esa moral: eso sería dotar al impulso odiado de una sensación y una valoración inversas. Si el sufriente, el oprimido, perdiera la creencia de que tiene un derecho a despreciar la voluntad de poder, entraría en el estadio de la desesperación sin salida. Esto ocurriría si ese rasgo fuera esencial a la vida, si resultara que incluso aquella «voluntad de moral» estuviera simplemente encubierta esta «voluntad de poder». El oprimido comprendería que está en el mismo plano que el opresor y que no tiene respecto de él ningún privilegio, ningún rango superior.*  
FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1145

10.

*[...] La moral protegía a los malparados atribuyendo a cada uno un valor infinito, un valor metafísico, e integrándolo en un orden que no concuerda con el del poder y la jerarquía mundanos: predicaba la sumisión, la humildad, etc. Suponiendo que sucumba la creencia en esta moral, los malparados no tendrán ya su consuelo – y sucumbirán.*  
Ídem.

1146

11.

*El sucumbir se presenta como un – hundirse a sí mismo, como una selección instintiva de lo que tiene que destruir.*  
Ídem.

no mediar la moral se produciría de forma natural<sup>1147</sup>. Los síntomas de esta autodestrucción consistirían en «la autovivisección, el envenenamiento, la embriaguez, el romanticismo, sobre todo la necesidad de acciones con las que se convierte a los poderosos en *enemigos mortales*»<sup>1148</sup>. Todos estos fenómenos se daban en la época de Nietzsche, y él ya los había señalado y denunciado a lo largo de sus obras previas, con lo cual nos está diciendo que su tiempo es el del decaimiento de las creencias y los valores, el instante en que se despliega la voluntad hacia la nada, es decir, el nihilismo.

Este nihilismo, a su vez, también es síntoma de la situación de falta de fuerza de los que en este póstumo denomina malparados, que ahora sin el amparo de la moral son incapaces de resignarse y se lanzan a la autodestrucción, pero no activamente, sino forzando que sean los poderosos los que los aniquilen, abandonándose a ellos, sin oponerles la resistencia que al menos les estaban oponiendo a través del resentimiento<sup>1149</sup>. Según lo que venimos exponiendo, podría pensarse que los malparados lo son de forma circunstancial, al haberse visto sus fuerzas superadas por otras más poderosas que se han acabado imponiendo. Aunque en definitiva es así, no es por casualidad, y no cabe pensar en la posibilidad de que, bajo otras circunstancias o en otro momento el resultado pudiera haber sido otro. La debilidad de los malparados es más profunda, tiene que ver con la voluntad de poder y la relación que establecen con ella. Es una cuestión fisiológica, tal y como el mismo Nietzsche nos aclara<sup>1150</sup>. Se trata de una incapacidad a la hora de soportar y superar todo aquello que les opone resistencia, es decir, lo que amenaza su seguridad y les impide avanzar. Por eso se ven sobrepasados, porque no saben imponerse ellos y se refugian en mundos eternos e inmutables que nada tienen que ver con la existencia en la que se mueven, pero que les brindan un cobijo y una promesa, un sentido a todas las incertidumbres del día a día. Es lo único que les ha permitido seguir adelante sin caer en el desánimo. Sin embargo, la creencia que les sostenía se ha debilitado y se abre la perspectiva de esa desesperación que les llevaría a abrazar la nada. Porque de lo que se trata en el nihilismo es de la caída de la creencia en un trasmundo, después del cual se es incapaz de creer en nada más, de la pérdida de un centro de gravedad. Esto no sucedería si no se hubiera sostenido dicha creencia de forma tan férrea y como si tras ella hubiera una realidad efectiva, tendencia agudizada por dos mil años de cristianismo<sup>1151</sup>. Lo que Nietzsche plantea es que una

1147 *No es inmoral la naturaleza al carecer de compasión con los degenerados: el crecimiento de los males fisiológicos y morales en el género humano es, a la inversa, la consecuencia de una moral enfermiza e innatural.*

FP IV 15[41] (primavera de 1888)

*La vida misma no reconoce ninguna solidaridad, ningún «derecho igual» entre partes sanas y partes degeneradas de un organismo: hay que amputar estas últimas o el todo perece. Compasión con los décadents – eso sería la más profunda inmoralidad, la contra-natura misma como moral.*

–  
FP IV 23[9] (octubre de 1888)

1148 FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1149 12.

*El nihilismo como síntoma de que los malparados no tienen más consuelo: que destruyen para ser destruidos, que, desligados de la moral, ya no tienen ninguna razón para «resignarse» – que se colocan en el terreno del principio opuesto y también quieren por su parte poder, obligando a los poderosos a ser sus verdugos. Ésta es la forma europea del budismo, el hacer-no después de que toda existencia ha perdido su «sentido».*

Ídem.

1150 14.

*¿Qué quiere decir «malparado»? Ante todo, fisiológicamente: ya no políticamente.*

Ídem.

1151 *Viene el tiempo en que será necesario pagar por haber sido cristianos durante dos milenios: perderemos el centro de gravedad que nos permitía vivir, – no sabremos por un tiempo ni por*

creencia es un tener-por-verdadero y que hay un nihilismo (extremo) que no aceptaría ninguna creencia por no poder acceder a la verdad (puesto que siempre nos movemos en el terreno de la creencia), si bien en este juego del tener por verdadero habría también una medida de la fuerza de quienes pudieran sostenerlo<sup>1152</sup>.

La situación que denuncia Nietzsche es la del dominio casi absoluto de esta dinámica fisiológicamente negativa en el panorama europeo, la cual se ha visto abocada al nihilismo merced a la muerte de dios y la consiguiente caída de los valores tenidos por supremos hasta el momento. Desprovistos del horizonte salvífico de las creencias metafísicas, es el momento de la pérdida y la indigencia, del vagar por el desierto y la búsqueda de soluciones apresurada que no ha de llegar a ningún resultado óptimo. Es el momento de la máxima sensibilidad al sufrimiento, por lo que se intenta evitar a toda costa, hasta grados grotescos, aunque en el fondo de lo que se trata es de recrearse en él, puesto que en esta evitación se lo tiene siempre presente<sup>1153</sup>. Por eso, y ante la tendencia a la autodestrucción que se manifiesta en estos malparados, Nietzsche plantea una forma de precipitarlos de forma definitiva en la desesperación y la nada, aniquilando así su influencia y poder, además de favorecer que se destaquen los caracteres fuertes que puedan devolver a la situación originaria de señores que ordenan (no tanto en el sentido de dar órdenes, sino en el de establecer un orden) y siervos que se someten a ese orden. De este modo, se postula como catalizador que debería acelerar todo el proceso para evitar que en su derrumbe arrastre a la humanidad al completo brindando la posibilidad de la transvaloración de todos los valores, es decir, invirtiendo la situación moral en la que se ha cultivado el desprecio a todo lo sano en beneficio de lo enfermo, abocándonos en definitiva al nihilismo. Este elemento que Nietzsche aporta, el cual servirá para acelerar el proceso y cribar a los fuertes de los débiles, los que están más a salvo frente a las sacudidas de aquellos menos firmes y que sucumben con mayor facilidad no es otro que el eterno retorno.

El eterno retorno habrá de provocar una crisis en la que el impulso destructivo del nihilismo se verá potenciado, puesto que el sinsentido ante el que nos coloca será insoportable y se buscará la aniquilación absoluta de todo lo que lo comparta (que no es otra cosa que la totalidad de lo ente), incluyendo a los mismos sujetos que ven en ello una maldición y algo de lo que renegar. Fruto de ello se producirá una purificación por la que se clarificarían los roles de señor y siervo<sup>1154</sup>. Así, se pasaría de un nihilismo de

---

*dónde salir ni hacia dónde ir. Nos precipitaremos rápidamente sobre los valores opuestos con la misma energía con la que hemos sido cristianos –*

FP IV 11[148] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1152 *¿Qué es una creencia? ¿Cómo surge? Toda creencia es un tener-por-verdadero.*

*La forma extrema del nihilismo sería: que toda creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: porque no hay en absoluto un MUNDO VERDADERO. Por tanto: una apariencia perspectivista, cuyo origen está en nosotros mismos (en cuanto tenemos necesidad permanentemente de un mundo más estrecho, abreviado, simplificado*

*– que la medida de la fuerza es el grado en que podamos admitir la apariencialidad, la necesidad de la mentira, sin sucumbir.*

*En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino: – – –*

FP IV 9[41] (otoño de 1887)

1153 *Casi en todas partes de Europa existe hoy una sensibilidad enfermiza, una susceptibilidad para el dolor, también una repugnante incontinencia en el lamento en el languidecimiento que quisiera maquillarse hacia algo más elevado con ayuda de la religión y las minucias filosóficas, – existe un culto oficial del sufrimiento.*

JGB §293 (OC IV, pág. 432)

1154 *El tipo menos saludable de hombre en Europa (en todas las clases) es el terreno de este nihilismo: sentirá la creencia en el eterno retorno como una maldición, tocado por la cual no se retrocede ya ante ninguna acción: no extinguirse pasivamente, sino hacer que se extinga todo lo que carece en ese grado de sentido y de meta: aunque sea sólo una convulsión, una furia ciega al saber que todo*

corte más pasivo, que se dejaría llevar por su propia dinámica hasta el fin, a uno más activo por el cual se provocaría la destrucción a voluntad debido a la gran desesperación de ver no sólo que el viejo sentido absoluto en el que tantos siglos se había creído y le daba un significado al sufrimiento era una ficción, sino que el vacío es eterno y se repite *ad infinitum*.

La pregunta que surge en seguida es acerca de lo que queda tras la criba, quiénes son los más fuertes, los que se mantendrán a salvo de la doble sacudida de la caída en desgracia de los valores y el surgimiento del eterno retorno. Nietzsche los relaciona con la salud, siendo los más ricos en ella, algo que se explica a la luz de todo lo que hemos venido desarrollando hasta el momento, que tiene que ver con la capacidad de soportar la enfermedad. Y dado que la enfermedad ante la que han de medirse supone el grado sumo de indecibilidad y de falta de asidero y firmeza, es obvio que quien mejor sortee la situación y sepa convivir con ella es quien más salud posee. Pero como también hemos mencionado y ahora nos interesa recalcar, no se trata de que haya que ir en pos de la incertidumbre y buscar el riesgo por el riesgo con el afán de demostrar nuestro grado de salud. La incertidumbre y la infirmeza son algo que nos rodea, conforman la estructura de la realidad y es en medio de ella que nos hemos de mantener firmes. No es necesaria una actitud temeraria, una búsqueda activa, puesto que es el peligro el que acude a nosotros. Por lo tanto, la actitud adecuada es la mesura y la templanza que nos permitan mantenernos a flote en medio de la vorágine y la tormenta<sup>1155</sup>. Aquellos que sobrevivan al naufragio atesorarán una fortaleza superior a la que otros pueblos y épocas han mostrado, convirtiéndose en la luz para una nueva era, para ese futuro que anticipan los filósofos del futuro, que han de ser preparados por los espíritus libres, los cuales, cual reja de arado (no olvidemos que Nietzsche, en su época del espíritu libre, manejó mucho esta metáfora) prepararán el terreno para la siembra de este nuevo tipo de personajes.

El nihilismo aparece como una enfermedad (como el peligro de los peligros<sup>1156</sup>, expresión que también había dedicado a la moral, poniendo de manifiesto su relación con el nihilismo), como una respuesta de todo lo que se creía sano y salvo al empezarse a resquebrajar dicha creencia, lo cual aumenta la incertidumbre y se cuele la posibilidad de que al final no haya ningún sentido ni para la existencia ni para todo el sufrimiento que alberga, que es lo que en buena medida se pretendía al desarrollar todo el complejo de creencias que durante siglos habían sostenido a la civilización europea. Pero este

*existía desde la eternidad – incluso ese momento de nihilismo y placer de destrucción. – El VALOR de una crisis así está en que purifica, en que concentra los elementos emparentados y hace que se corrompan unos a otros, en que asigna tareas comunes a hombres de modos de pensar opuestos – sacando también a la luz a los más débiles de entre ellos, a los más inseguros, con lo que da impulso a una jerarquía de fuerzas desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos los órdenes sociales existentes.*

FP IV 5[71] (verano de 1886-otoño de 1887)

1155

15.

*¿Quiénes se mostrarán entonces como los más fuertes? Los más mesurados, aquellos que no tienen necesidad de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias – hombres que están seguros de su poder, y que representan con orgullo consciente la fuerza alcanzada por el hombre.*

*Ídem.*

1156 *Libro primero: el peligro de los peligros (exposición del nihilismo) (como la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento)*

*[...] El peligro de los peligros: todo carece de sentido.*

FP IV 2[100] (otoño de 1885-otoño de 1886)



edificio estaba construido sobre la nada, que ahora aflora y lo llena todo hasta el punto de convertirse en la principal protagonista. En un principio, la situación debería ser transitoria<sup>1157</sup> y en su ambigüedad significar un paso previo para el crecimiento<sup>1158</sup>, pero parece que Nietzsche teme que se pueda convertir en crónica y no se logre salir de ella en un largo período de tiempo, poniendo en peligro a la humanidad. Por eso se propone acortar los plazos aportando la prueba que habrá de hacer desesperar definitivamente a los enfermos y hacer que los más sanos den la cara y puedan tomar las riendas de la perdida humanidad. Este es un proceso que se da en el interior de la cultura (la europea, en concreto), pero que precisa de un marco más amplio en el que se ha de insertar. Un marco en el que se dé la incertidumbre de un modo más global y acuciante, una incertidumbre más profunda, que explique el surgimiento de la cultura y también de estas dinámicas infirmas que en su seno se producen. De este marco general, en el que se inserta y cobra sentido buena parte de lo comentado hasta ahora, se han dado algunas pinceladas, que es el momento de ampliar con el fin de clarificar el carácter móvil, fluido y por lo tanto indecible de la realidad.

---

1157 [...] Ahora que la mezquina procedencia de estos valores va quedando clara, nos parece que por ello mismo el todo se ha desvalorado, se ha convertido en «carente de sentido»... pero esto no es sino un estado intermedio.

FP IV 11[100] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1158 De hecho todo gran crecimiento lleva consigo también un desmoronamiento y una disminución enormes:

*el sufrimiento, los síntomas de declinación forman parte de las épocas de enorme avance todo movimiento fértil y poderoso de la humanidad ha creado también, al mismo tiempo, un movimiento nihilista que viniera al mundo la forma más extrema de pesimismo, el auténtico nihilismo, sería en ciertas circunstancias un signo de un crecimiento decisivo y sumamente esencial, un signo del paso a nuevas condiciones de existencia.*

Esto he comprendido.

FP IV 10[22] (otoño de 1887)

## 7.-La voluntad de poder.

### I

Al comentar las reflexiones nietzscheanas en torno a la moral y su relación con el nihilismo, hemos aludido a la voluntad de poder, que podemos resumir como el carácter global de la existencia. Bajo el nombre de voluntad de poder se englobaría la totalidad de la existencia, en tanto que supone el mínimo común denominador a todo lo que es y además explica sus movimientos. De este modo, Nietzsche plantea una nueva visión del mundo, distinta a la que propuso en sus principios como pensador (a la que hemos denominado dionisiaca, utilizando la expresión nietzscheana), pero con la que también mantiene algunos rasgos en común. De hecho, en esta nueva fase se recupera la figura de Dioniso, la cual había desaparecido durante los años precedentes, pero ahora con un protagonismo mayor, hasta el punto de desplazar a Apolo (que no reaparece) y simbolizar su filosofía al completo frente al cristianismo (el cual ya hemos visto que es portador de los valores nihilistas que pretende combatir con su pensamiento)<sup>1159</sup>.

El principal rasgo que distingue esta cosmovisión final de la inicial, el cual se explica mediante los pasos intermedios, es su carácter inmanente. Después de la crítica a la metafísica desarrollada en la época del espíritu libre, Nietzsche emprende un pensamiento en el que no cabe ningún matiz metafísico. No obstante, mantiene la voluntad, que era la principal instancia metafísica que habitaba en la visión dionisiaca del mundo. Pero ya no se trata de una voluntad abstracta y su insatisfacción esencial los que generan el mundo, sino que el mundo mismo es voluntad, y una voluntad muy concreta: la voluntad de poder, impulso interno de todo, el cual explica las distintas configuraciones del mundo. También se dan la incertidumbre y la movilidad extremas, que ponen sobre la mesa los fenómenos de la enfermedad y la salud según se sea más o menos vulnerable a la inseguridad que en ellas se genera. De este modo, podemos considerar que hay una línea que une todo el pensamiento de Nietzsche, el cual fue cambiando con el paso de los años, fluyendo al igual que la realidad de la que pretende dar cuenta, pero que mantiene unos rasgos e intereses fijos fundamentales, los cuales subyacen a las distintas máscaras que fue adoptando con el transcurrir de los años y le brindan un horizonte en el que se engloban.

De la voluntad de poder nos interesa la dimensión en que debido a su dinámica se produce una situación de incertidumbre que supone una amenaza y cómo en ella misma se encuentra el mecanismo para la superación de dicha incertidumbre. Salud y enfermedad se hallan, pues, en el corazón mismo de la voluntad de poder, se explican por ella, y por eso debemos acercarnos a lo que Nietzsche tiene que decirnos sobre ella.

Tras *Así habló Zaratustra*, obra en la que aparece por primera vez de forma vaga, Nietzsche desarrolló su idea de la voluntad de poder hasta el punto de llegar a proyectar un libro cuyo título iba a ser precisamente *La voluntad de poder*, en el que iba a desarrollar su filosofía madura (él habla de «reelaborar», lo cual nos lleva a pensar que en realidad no hay una ruptura con lo anterior, sino tan solo una profundización y reestructuración de elementos y temas que ya estaban presentes), de la cual *Así habló Zaratustra* era tan sólo un pórtico e introducción<sup>1160</sup>. Los esquemas para esta magna

1159 De hecho, el final de la última obra que escribió, *Ecce Homo*, su autobiografía intelectual, termina con la siguiente afirmación, que puede considerarse como un epitafio de su pensamiento:

¿Se me ha comprendido? – Dioniso contra el crucificado...

EH Schicksal §9 (OC IV, pág. 859)

1160 *Ahora tengo que adentrarme poco a poco en una serie de disciplinas, porque he decidido emplear los próximos cinco años en la reelaboración de mi «filosofía», para lo cual, con mi Zaratustra, he construido el vestíbulo.*

Carta a Franz Overbeck del 7 de abril de 1884 (CO IV, 504)

obra se suceden a partir de ahora, pero no llega a publicarse nunca como tal<sup>1161</sup>, quedando un reguero de obras que recogen el espíritu que debía tener, así como algunos de sus temas (*Más allá del bien y del mal*, *Crepúsculo de los ídolos* y sobre todo, *El Anticristo*). De hecho, acabó considerando que *El Anticristo*, centrado en la crítica al cristianismo, era ese libro en el que tenía que exponer su pensamiento más propio, el cual tenía que llevar a cabo la transvaloración de todos los valores (expresión esta que iba a ser el subtítulo original para *La voluntad de poder*). En cualquier caso, en la mayoría de los esquemas que fue trazando, para tratar de la voluntad de poder tenía también que hablar del nihilismo y de la transvaloración, dejando claro que eran fenómenos relacionados que no se podían comprender por separado. Desde luego, si el nihilismo tiene que ver con la pérdida de valor de los valores supremos, con el reconocimiento (y la asunción) de la voluntad de poder se ha de producir la instauración de nuevos valores, los cuales en buena medida surgen desde el nihilismo mismo, dado que es desde su irrupción que se abre la posibilidad de que se llegue a ellos.

Ya hemos comentado cómo la voluntad de poder se comporta en el plano moral al permitir que se diferencie entre una clase sana, instauradora de valores morales, y otra que obedece, situación que provoca un resentimiento que a la postre acaba invirtiendo la moralidad inicial y, digamos, más natural. Por eso Nietzsche proclama la necesidad de una nueva transvaloración (la instauración de los valores morales cristianos también lo fue) para volver a la espontaneidad anterior por la que eran los fuertes, aquellos que mejor sabían afrontar la existencia, los que imponían unos valores a su medida a todos los inferiores, quienes por su debilidad eran incapaces de generar ningún valor que respondiera a las exigencias de la realidad (que como veremos, precisa de un sentido y un orden, el cual se le debe imponer) más allá de lo que les dictara el resentimiento hacia los que de verdad creaban valor y sentido en el mundo. Esto es lo que ocurre en el plano moral. Pero en el plano relativo a la realidad y nuestra forma de relacionarnos con ella también se pone de manifiesto la voluntad de poder, puesto que en ella consiste la estructura de la realidad misma, la «esencia de la vida»<sup>1162</sup> y en tanto que parte suya, nosotros mismos somos voluntad de poder y por lo tanto todo lo humano tiene que ver con ella de un modo u otro.

Si queremos encontrar en la obra nietzscheana una definición de la voluntad de poder, no la vamos a encontrar como tal. Su pensamiento es multiforme, fluido, farmacológico, lo contrario a lo que una definición ofrece, es decir, un sentido unívoco que deja expuesto el ser de la cosa que se define. Pero estamos en el terreno de lo indecible, de aquello que cambia y rehuye la petrificación. Por eso hemos de acudir a los distintos momentos en que se nos habla de ella y sus rasgos, aunque no siempre lo haga de forma directa. Lo que sí que nos dice es que todo lo existente puede ser reducido a voluntad de poder, convirtiéndola en el elemento último del cual emana la totalidad de las cosas<sup>1163</sup>. A este respecto, resulta interesante reproducir un fragmento

1161 Obviamos aquí la dudosa publicación bajo el mismo título auspiciada por la hermana de Nietzsche a base de recopilar fragmentos póstumos (y de manipular lo que creyó conveniente) tomando como base los distintos esquemas que él fue proyectando a lo largo de los últimos años de su producción filosófica.

1162 GM II §12 (OC IV, pág. 500)

1163 *Por último, suponiendo que se consiguiera explicar toda nuestra vida pulsional como la configuración y ramificación de una única forma fundamental de la voluntad – a saber, de la voluntad de poder, tal como reza mi tesis –; suponiendo que se pudieran reconducir todas las funciones orgánicas a esta voluntad de poder y en ella se encontrase también la solución al problema de la generación y la nutrición –es un único problema–, entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocamente cualquier fuerza actuante como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su «carácter inteligible» – sería justamente «voluntad de poder», y nada más. –*

JGB §36 (OC IV, pág. 322-323)

póstumo en el que se condensa la concepción de la voluntad de poder y la cosmovisión que de ella emana. Se trata de un fragmento del verano de 1885, y en él podemos reconocer algunas imágenes y temas que ya han sido comentados:

¿Y sabéis qué es para mí «el mundo»? ¿Tengo que mostrároslo en mi espejo? Este mundo: una enormidad de fuerza, sin principio, sin fin, una grandiosidad sólida y férrea de fuerza, que no aumenta ni disminuye, que no se gasta, sino que sólo se transforma, en cuanto todo inmutablemente grande, una economía sin gastos ni pérdidas, pero asimismo sin crecimiento, sin ingresos, envuelto por la «nada» como por un límite, nada que se desvanezca, que se disipe, nada infinitamente extenso, sino en cuanto fuerza determinada, colocada en un espacio determinado y no en un espacio que estuviera «vacío» en alguna parte, antes bien en cuanto fuerza por todas partes, en cuanto juego de fuerzas y ondas de fuerza, a la vez uno y «múltiple», creciendo aquí y a la vez disminuyendo allá, un mar de fuerzas que se precipitan sobre sí mismas y se agitan, cambiando eternamente, refluyendo eternamente, con enormes años de retorno, con un flujo y reflujo de sus configuraciones, pasando desde las más sencillas a las más variadas, desde lo más tranquilo, rígido, frío a lo más ardiente, salvaje, contradictorio consigo mismo, y luego de nuevo volviendo desde la plenitud a lo simple, desde el juego de las contradicciones hasta el placer de la armonía, afirmándose a sí mismo como aquello que tiene que retornar eternamente, como un devenir que no conoce saciedad, disgusto, cansancio alguno –: éste es mi mundo *dionisiaco* del eterno crearse-a-sí-mismo, del eterno destruirse-a-sí-mismo, el mundo del misterio de la doble voluptuosidad, mi más allá del bien y del mal, sin meta, a no ser que la meta consista en la felicidad del círculo, sin voluntad, a no ser que un anillo tenga buena voluntad consigo mismo, – ¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos sus enigmas?, ¿una *luz* también para vosotros, los más escondidos, fuertes, intrépidos, sombríos? – *Este mundo es la voluntad de poder* – ¡y *nada más!* Y también vosotros mismos sois esta voluntad de poder – y nada más!<sup>1164</sup>

En lo que a nuestro objetivo respecta, la voluntad de poder es acrecentamiento y dominio, expansión e incorporación<sup>1165</sup>. En numerosos pasajes voluntad de poder y vida son asimilados, descritos en los mismos términos o utilizando una para definir la otra (la vida es voluntad de poder)<sup>1166</sup>. Nos interesa la caracterización que Heidegger hace de ella como voluntad de voluntad, es decir, voluntad de sí<sup>1167</sup>, puesto que de este modo queda a las claras el mecanismo de autosuperación. Porque en este querer a sí mismo siempre se quiere más, se busca profundizarse, con lo cual no hay una meta o destino en el que se haya alcanzado un *maximum* más allá del cual no se pueda ir. Desde este punto

1164 FP III 38[12] (junio-julio de 1885)

1165 [...] *la vida misma es esencialmente apropiación, injuria, aplastamiento de lo extraño y más débil, subyugación, dureza, imposición de formas propias, incorporación y, cuando menos, en su sentido más clemente, explotación[...]. También dentro de aquel cuerpo que, como antes hemos asumido, los individuos se tratan como iguales –ocurre en cualquier aristocracia sana–, tendrá que hacer, si es un cuerpo vivo y no uno moribundo, todo aquello que los otros individuos dentro de él se abstienen de realizar: él tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer hacia sí, predominar, – no en virtud de una moralidad o inmoralidad, sino porque vive, y porque la vida es precisamente voluntad de poder.*  
JGB §259 (OC IV, pág. 415)

1166 *La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder, hay decadencia.*  
AC §6 (OC IV, pág. 708)

1167 *¿Qué entiende el propio Nietzsche con la expresión «voluntad de poder»? ¿Qué quiere decir voluntad? ¿Qué quiere decir voluntad de poder? Estas dos preguntas son para Nietzsche sólo una; porque para él la voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: querer a sí mismo.*

HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 44)

de vista, el camino de ir más allá nos pone en la senda del peligro, ya que lo seguro y estable es tan sólo un trampolín sobre el que lanzarse en pos del propio más allá, al terreno desconocido que cae por detrás de los horizontes asegurados<sup>1168</sup>.

Aunque todo sea reducible a voluntad de poder, la realidad no es una masa homogénea de voluntad de poder. Al contrario, fruto de ella se establece toda una lucha entre distintos elementos y niveles conformándose así la realidad<sup>1169</sup>. Una realidad que por ello es móvil y fluctuante, líquida, viva, infirme, en la que nada puede sostenerse de forma indefinida y rígida sin saber adaptarse a dicha movilidad. En esta movilidad permanente hemos de afirmarnos, y ello no puede hacerse de otro modo que siendo maleables y flexibles, interiorizando el cambio y el devenir, y no buscando atarnos a realidades pétreas, fijas e inmutables. Volviendo al símil del naufrago en la tormenta, debemos aferrarnos a algo ligero que flote y no nos hunda. En cambio, todo lo pesado nos sumerge en las profundidades abismáticas conduciéndonos a la muerte segura, aunque por un momento nos haga creer que estamos a salvo del oleaje de la superficie (y si además le añadimos la promesa de una isla paradisíaca a la que las corrientes nos han de llevar, la desesperación está asegurada cuando nos percatemos de que todo lo que hay es un océano enfurecido).

Una de las realidades que más han contribuido a la fijación del mundo es el lenguaje. Ya hemos visto cómo pensaba Nietzsche que opera el lenguaje a la hora de crear sus conceptos, empobreciendo la riqueza de los fenómenos hasta destilar de ellos una esencia fija e inmutable que la palabra puede portar, la cual con el tiempo se ha acabado convirtiendo en la realidad misma, modelo para los fenómenos. En esta época final de su pensamiento, Nietzsche abunda en estas ideas, casi sin modificarlas, llegando a proponer que ha sido el mismo lenguaje y sus conceptos el que ha establecido realidades metafísicas como los sujetos o el Yo, las causas y los efectos, la unidad, la substancia y por extensión, la divinidad<sup>1170</sup>. Por lo tanto, hemos de buscar en el lenguaje

---

1168 [...] el querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza es la única realidad, – no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte.

FP IV 14[81] (primavera de 1888)

1169 De acuerdo con mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (– su voluntad de poder:) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose («uniéndose») con aquellos que le son bastante afines: – así conspiran entonces juntos para lograr el poder. Y el proceso así continúa...

FP IV 14[186] (primavera 1888)

1170 Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando nos concienciamos de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree en la voluntad como la causa en general; cree en el «yo», cree en el yo como ser, en el yo como substancia, y proyecta sobre todas las cosas la creencia en la substancia-yo – de este modo crea ante todo el concepto «cosa»... En todas partes el ser es puesto por el pensamiento de modo suplementario, es introducido subrepticamente como causa; de la concepción del «yo» se sigue en primer lugar, como derivado, el concepto «ser»... Al comienzo se encuentra un error que es la fatalidad, a saber, el error de que la voluntad es algo que produce efectos, – de que la voluntad es una facultad [...] Mucho más tarde, en un mundo mil veces más ilustrado, llegó de sorpresa a la consciencia de los filósofos la seguridad, la certeza subjetiva en el manejo de las categorías de la razón: ellos sacaron la conclusión de que estas mismas categorías no podían proceder de la empiria, – la empiria entera, decían, está, en efecto, en contradicción con ellas. ¿De dónde proceden, pues? – Y tanto en la India como en Grecia se cometió el mismo desacierto: «nosotros tenemos que haber vivido ya alguna vez en un mundo más alto» [...], nosotros tenemos que haber sido divinos, ¡pues tenemos la razón! [...] La «razón» en el lenguaje: ¡oh, qué vieja mujerzuela engañadora! Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...

GD Vernunft §5 (OC IV, pág. 633)

y sus mecanismos el origen de nuestra tendencia a creer en entidades fijas (o más bien el lenguaje ha servido a la necesidad de bloquear y fijar el devenir<sup>1171</sup>), aunque con el paso del tiempo y la influencia de los pensadores se hayan convertido en realidades pétreas que han acabado siendo un lastre que amenaza con hundirnos. Esta petrificación y surgimiento de los conceptos y del ser tiene que ver en el fondo con una aversión hacia un devenir que provoca sufrimiento, es decir, que es un signo de debilidad<sup>1172</sup>. Así, lo que se busca con la forja de las categorías es la seguridad de un mundo reducido en sus posibilidades, forja que sería llevada a cabo por los más fuertes de la sociedad, aquellos que han logrado imponer sus puntos de vista e interpretaciones a los demás<sup>1173</sup> (que serían fuertes por esta forja y su imposición, aunque en el fondo se vean sometidos a la necesidad de fijar de algún modo el devenir). En este sentido, conviene remarcar el hecho de que esta pulsión hacia la fijación funciona como un *a priori* inevitable, lo cual no impide que este hecho pueda y deba ser puesto sobre la mesa, ya que tiende a enmascararse y a hacernos creer en la absoluta realidad y existencia de aquello que postula como mero apoyo y sostén en medio de la vorágine del fluir<sup>1174</sup>.

Uno de los elementos fundamentales de la voluntad de poder, que incide de forma directa en nuestro tema de reflexión es el de la superación de obstáculos y la capacidad de imponerse a las resistencias que se le oponen en su desarrollo<sup>1175</sup>. Con la heideggeriana interpretación de la voluntad de poder como voluntad de sí, o voluntad de voluntad, la cuestión queda relegada a un autocrecimiento, a un impulso que surge de la misma instancia y que a sí misma se dirige. Esto resulta importante, puesto que tal y como señala Heidegger<sup>1176</sup>, la voluntad de poder va más allá de la mera conservación a pesar de que la presupone (en efecto, es necesario alcanzar y mantener algún punto firme a partir del cual avanzar), lo cual es una interpretación errónea de la cuestión de la salud (que no es un estado de salvación estático, sino que está siempre generándose a partir de aquello que se puede superar)<sup>1177</sup>. Sin embargo, este acrecentamiento en el

1171 *Nuestros lenguajes como resonancias de las más antiguas tomas de posesión de las cosas, por parte de los dominadores y los pensadores a la vez – – : a toda palabra acuñada le acompañaba la orden «¡así debe llamarse la cosa de ahora en adelante»*

FP IV 2[156] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1172 El «ser» como invención de quienes padecen con el devenir.

FP IV 2[110] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1173 *La fuerza inventiva que ha forjado las categorías trabajaba al servicio de la necesidad: necesidad de seguridad, de rápida comprensibilidad en base a signos y sonidos, a medios de abreviación: – con «substancia», «sujeto», «objeto», «ser», «devenir» no se trata de verdades metafísicas. – Los poderosos son los que han convertido en ley los nombres de las cosas: y entre los poderosos son los mayores artistas de la abstracción quienes han creado las categorías.*

FP IV [11] (verano de 1886-primavera de 1887)

1174 Al respecto resulta muy interesante y esclarecedor el artículo de Marco Parmeggiani titulado *La ambivalencia de sentido en el lenguaje y el pensamiento de Nietzsche*, aparecido en el recopilatorio *Nietzsche bifronte* (págs. 193-222), donde expone esta idea.

1175 *Una especie surge, un tipo se estabiliza y se hace fuerte en una larga lucha bajo condiciones desfavorables sustancialmente idénticas.*

JGB §262 (OC IV, pág. 419)

*La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste [...]*

FP IV 9[151] (otoño de 1887)

1176 *En lo real se trata, con igual necesidad, de conservación y de acrecentamiento; en efecto, para que la voluntad de poder, en cuanto sobrepotenciación, pueda superar un nivel, este nivel no sólo tiene que ser alcanzado sino también mantenido, más aún, fijado ejerciendo el poder, ya que, de lo contrario, la sobrepotenciación no sería sobrepotenciación.*

HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (pág. 605)

1177 *Antes que nada, algo vivo quiere descargar su fuerza – la vida misma es voluntad de poder – : la autoconservación es solo una de las consecuencias indirectas y más habituales de esto. – En definitiva, aquí, como en todas partes, ¡cuidémonos de principios teleológicos superfluos! – tal*

poder, que ciertamente hace referencia a sí mismo (es decir, es él mismo el que busca ir más allá de sí) y tiene que ver con la salud<sup>1178</sup>, se realiza a costa del exterior, de aquello que queda fuera de ella y sobre lo que ha de ganar poder. Si consideramos a cada núcleo de voluntad de poder como un centro de gravedad firme desde el cual se despliega<sup>1179</sup>, todo lo ajeno a él le es extraño y ha de aparecerle como una amenaza a la estabilidad de forma necesaria. Por eso se da el impulso hacia ello, como modo de neutralizar y dominar lo que queda fuera, como herramienta para el fortalecimiento<sup>1180</sup>, lo cual sólo puede ser realizado si de alguna manera se lo integra en el interior. Se produce, pues, un ir hacia fuera, una salida hacia lo desconocido, y en ello se pone en peligro lo ya alcanzado. En este salir hay enfermedad (dado el potencial desestabilizante y aniquilador en definitiva), pero en la capacidad de afrontar el choque está la salud, que será tanto mayor cuanto más incertidumbre se pueda soportar (y por lo tanto, no habrá de temerla ni darle la espalda)<sup>1181</sup>. Pero en este ir afuera, al encuentro de otros cuantos de poder, se produce una correlación de fuerzas, en la que cada núcleo de poder se ve determinado por otros y a su vez determina a los demás, quedando de manifiesto la fuerza de cada uno por la capacidad de verse afectado por los demás, tal y como señala Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*<sup>1182</sup>.

Un aspecto importante que no queremos pasar por alto es la interiorización (incorporación) que se produce. En la superación no se trata de un simple dejar de lado o atrás, sino que lo que se produce es una asimilación de aquello que se supera. Aunque acabamos de referirnos al mecanismo de la voluntad de poder como una dialéctica entre una interioridad y una exterioridad, esto no nos ha de hacer pensar en la asimilación en términos de *Aufhebung* hegeliana, es decir, como el alcance de un tercer estadio en el que se supera la dialéctica y nos pone en disposición de seguir ascendiendo. Nietzsche se refiere a la asimilación como un proceso de digestión y utiliza la imagen de los

---

*como lo es una pulsión de autoconservación así [...].*

JGB §13 (OC IV, pág. 305)

1178 *Toda fortaleza, salud, vitalidad, manifiesta la acrecentada tensión hacia el instinto del sí mismo que da órdenes*

*todo relajarse es décadence*

FP IV 22[18] (septiembre-octubre de 1888)

1179 *Un poder debe permanecer firme y tener su centro de gravedad.*

FP III 7[180]

1180 *Lo que no nos mata – lo matamos nosotros, nos hace más fuertes.*

FP IV 15[118] (primavera de 1888)

1181 *Estimo el poder de una voluntad según el grado de resistencia, dolor, tortura que soporta y sabe transformar en su provecho; según esta medida tiene que estar lejos de mi recriminarle a la existencia su carácter maligno y doloroso, sino que abrigo la esperanza de que un día será más maligna y dolorosa que hasta ahora...*

FP IV 10[118] (otoño de 1887)

1182 *La relación de las fuerzas se determina en cada caso, siempre que una fuerza sea afectada por otras, inferiores o superiores. De donde se desprende que la voluntad de poder se manifiesta como un poder de ser afectado. Este poder no es una posibilidad abstracta: se cumple y se efectúa necesariamente en cada instante por las restantes fuerzas con las que la primera está relacionada. No debe sorprendernos el doble aspecto de la voluntad de poder: determina la relación de las fuerzas entre sí, desde el punto de vista de su génesis o de su producción; pero a su vez es determinada por las fuerzas en relación, desde el punto de vista de su propia manifestación. Por eso, la voluntad de poder es a un tiempo determinada y determinante, cualificada y cualificante. En primer lugar, pues, la voluntad de poder se manifiesta como el poder de ser afectado, como el poder determinado de la fuerza de ser afectada en sí misma. Es difícil, en este punto, negar en Nietzsche la inspiración de Spinoza. Spinoza, en una teoría extremadamente profunda, pretendía que a cualquier cantidad de fuerza correspondiese un poder de ser afectada. Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras; este poder era el que medía la fuerza de un cuerpo o el que expresaba su poder.*

DELEUZE, GILLES. *Nietzsche y la filosofía* (pág. 91)

protoplasmas fagocitando partículas del exterior e integrándolas en su propio organismo<sup>1183</sup>. Nótese lo que significa la digestión: descomposición de algo exterior para utilizarlo en provecho propio, es decir, convertir aquello que era ajeno en propio, aprovechando lo útil y expulsando todo lo que no nos sirve<sup>1184</sup>. De esta forma, al interiorizarlo y convertirlo en sustancia propia, se neutraliza el potencial desestabilizante de lo externo, quedando así demostrada la salud y la fortaleza de aquello que es capaz de asimilar a otro en sí<sup>1185</sup>. Si consideramos, tal y como hemos insinuado a lo largo de la presente tesis, esta dualidad exterior/interior en términos de orden y caos, resulta que la actividad de la voluntad de poder no es otra cosa que un imponer orden al caos<sup>1186</sup>, ordenar, simplificar lo complejo (lo cual implica necesariamente el olvido y el desprecio de matices<sup>1187</sup>), de dominar y hacer propio<sup>1188</sup>. Por eso, cuando la voluntad de poder es débil, no se puede ordenar y se está sometido a la variabilidad y la infirmeza, se está más enfermo. Con este dominio se logra una cierta tranquilidad al menos momentánea<sup>1189</sup>, con lo cual se genera sensación de triunfo y de

1183 *La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste, – ésta la tendencia del protoplasma cuando extiende pseudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado.*  
FP IV 9[151]

1184 En palabras de Heidegger (*Nietzsche*, pág. 269): «Lo incorporado es lo que hace que el cuerpo –el vivir corporalmente– esté más firme, erguido y seguro, es al mismo tiempo aquello con lo que hemos acabado y que nos determina en el futuro, la savia de la que extraemos las fuerzas.»

1185 *Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus experiencias vitales (acciones y crímenes incluidos) del mismo modo que digiere sus comidas, aún cuando tenga que tragar bocados difíciles. Si «no consigue arreglárselas» con una experiencia, la indigestión consiguiente es tan fisiológica como aquella otra[...].*  
GM III §16 (OC IV, pág. 537)

1186 *[...] Dominar el caos que uno es; obligar al caos propio a que se convierta en forma; a que la necesidad se convierta en forma: que se convierta en algo lógico, simple, inequívoco, en matemáticas; que se convierta en ley – [...]*  
FP IV 14[61] (primavera de 1888)

*La voluntad de poder como conocimiento*

*no «conocer», sino esquematizar, imponer al caos regularidad y formas suficientes de manera que satisfaga nuestra necesidad prácticamente*

*En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad, no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular...*

FP IV 14[152] (primavera de 1888)

1187 *Al servicio de esta misma voluntad se halla una pulsión del espíritu aparentemente contraria, una brusca resolución a la ignorancia, a cerrar sus ventanas, una íntima oposición a esta o aquella cosa, un no permitir que nada se acerque, una especie de estado defensivo contra todo lo que puede ser conocido, una satisfacción con la oscuridad, con el horizonte cerrado, un decir que sí y un dar por buena la ignorancia: todo lo cual es necesario según el grado de su fuerza asimiladora, de su «fuerza digestiva», por decirlo con un símil – y en realidad a lo que más se asemeja «el espíritu» es a un estómago.*  
JGB §230 (OC IV, págs. 390-391)

1188 *La fuerza del espíritu consistente en apropiarse de lo extraño se manifiesta en una fuerte tendencia a equiparar lo nuevo con lo viejo, a simplificar lo múltiple, a obviar o rechazar lo que es del todo contradictorio: del mismo modo que subraya, realza y falsifica deliberadamente con mayor intensidad determinados rasgos y líneas de lo extraño, en cada trozo de «mundo exterior». Su intención apunta así a la incorporación de nuevas «experiencias», a la inclusión de cosas nuevas bajo viejos patrones, –es decir, al crecimiento; o más exactos todavía, al sentimiento de crecimiento, al sentimiento de la fuerza incrementada.*  
JGB §230 (OC IV, pág. 390)

1189 *Reducir una cosa desconocida a una cosa conocida alivia, tranquiliza, satisface, proporciona además un sentimiento de poder. Con lo desconocido se dan el peligro, la intranquilidad, la*



felicidad<sup>1190</sup>, que no es más que una consecuencia de haber superado una resistencia (la cual es vivida como dolorosa e inestabilizante, puesto que en el desequilibrio que la resistencia nos ofrece se encuentra el origen del dolor<sup>1191</sup>). Es en este juego de vencer resistencias donde se pone de manifiesto la voluntad de poder, que por lo tanto necesita de la perturbación que le supone una resistencia para poder adquirir ese *plus* mediante el cual ir más allá y demostrarse y manifestarse<sup>1192</sup>. Así, todo lo que suponga la evitación de la dificultad y el sufrimiento (es decir, que se ablande ante las resistencias), es un signo de debilidad y por lo tanto terreno abonado para el asentamiento de cotas superiores de incertidumbre y zozobra<sup>1193</sup>. Por lo tanto, se trata de no negar la realidad (lo cual entra de pleno en el *Amor fati*) y de dominar el caos otorgándole un cierto horizonte que le dé unidad. Estos dos hechos son los que Sánchez Meca<sup>1194</sup> considera las condiciones que implica el concepto de salud que según él se desprende del pensamiento nietzscheano.

Si todo es voluntad de poder, y en su ejercicio poco a poco se va interiorizando elementos exteriores al núcleo<sup>1195</sup> (Nietzsche habla de *quantums* de poder<sup>1196</sup>), los cuales también son partículas de voluntad de poder, y todos a su vez están compuestos por innumerables *quanta* de poder. Entonces la cuestión no es tan simple como un orden/interior frente a un caos/exterior, sino que el caos y la inestabilidad están por

*preocupación – el primer instinto se propone eliminar estos datos dolorosos.*

GD Irrthümer §5 (OC IV, págs. 642-643)

1190 «Toda actividad, como tal, provoca placer» – dicen los fisiólogos. ¿En qué sentido? ¿Porque la fuerza retenida ha provocado una especie de ímpetu y de presión, un estado ante el cual el hacer es sentido como una liberación? ¿O BIEN porque toda actividad es una superación de dificultades y resistencias? ¿Y muchas pequeñas resistencias, cada vez superadas, llevan consigo, con ligereza y como en danza rítmica, una especie de cosquilleo del sentimiento de poder?

*El placer como cosquilleo del sentimiento poder: que presupone siempre algo que resiste y se supera.*

*Todos los fenómenos de placer y displacer son intelectuales, juicios globales de algunos fenómenos de obstrucción, interpretaciones de los mismos.*

FP IV 7[18] (final de 1886-primavera de 1887)

1191 *El dolor es un movimiento profundo del ánimo, con una gran cantidad de pensamientos que se dan de golpe; una enfermedad por pérdida del equilibrio y la postración momentánea de la voluntad.*

FP III 25[402] (primavera de 1884)

1192 *Placer y displacer son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes, – lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un plus de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. El displacer, en cuanto impedimento a su voluntad de poder, es, pues, un faktum normal, el ingrediente normal de todo acontecer orgánico, el ser humano no lo elude, al contrario, lo necesita constantemente: toda victoria, todo sentimiento de placer, todo acontecer presupone una resistencia superada.*

FP IV 14[174] (primavera de 1888)

1193 *los agotados quieren tranquilidad, distensión de los miembros, paz, calma-- es la felicidad de las religiones y filosofías nihilistas*

*los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes:*

*Ídem.*

1194 *Nietzsche, la concepción dionisiaca del mundo, pág. 167.*

1195 *la vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas, sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más «exterior».*

FP IV 7[9] (final de 1886-primavera de 1887)

1196 *Un quantum de poder se define por el efecto que produce y el efecto al que se resiste. [...]*

*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, sólo a partir del cual resulta un devenir, un producir efectos...*

FP IV 14[79] (primavera de 1888)

todas partes, y de lo que se trata simplemente es de imponerle un orden, algo que cada unidad de poder va realizando hasta que se encuentra con una medida de caos que ya no puede vencer<sup>1197</sup>. No obstante, en ella, a distintos niveles, hay un continuo bullir de elementos que también pugnan por hacerse con el control, además de todos los que hay afuera. De ahí que se tenga que realizar una continua labor de organización y que el poder no sea alcanzado de una vez por todas, con lo cual nos encontramos ante una nueva versión del eterno retorno, en la medida en que la necesidad de esta imposición de orden es continua y se ha de ir actualizando siempre. Por ello, de forma paralela y contradictoria este impulso expansivo existe también un cierto impulso a la reclusión y a evitar toda novedad, por lo que tiene de problemático y de desestabilizador<sup>1198</sup>. Resulta, pues, obvio, que cuando domina este segundo impulso es cuando se produce una clausura mayor y se busca un refugio, debido a que se es incapaz de afrontar lo que venga de fuera. Por eso Nietzsche reivindica, a través de los espíritus libres, la intrepidez y la aventura de buscar y construir el conocimiento yendo siempre más allá, de acuerdo a la naturaleza, que es voluntad de poder, reintroduciéndose en ella y alejándose de los cantos de sirena metafísicos<sup>1199</sup>. En este salir hacia afuera ve Vattimo (*Las aventuras de la diferencia*, pág. 91) un potencial desestructurante de aquello que se encuentra, lo cual es obvio bajo esta interpretación, puesto que en la imposición de un orden propio a menudo se han de desequilibrar ordenes previos ajenos, a los que hay que imponerse (así, si nosotros hemos hablado en varias ocasiones de embestidas de lo externo, Vattimo habla de una «embestida de lo externo por parte de lo interno»).

Por un lado hemos visto que cada unidad de voluntad de poder (aunque no cabe hablar de unidades en ningún caso, puesto que albergan una gran complejidad<sup>1200</sup>) se enfrenta y se ve sometida a la presión de las demás. Desde esa unidad, el impulso que le lleva a afirmarse a costa de lo externo se encuentra la resistencia de todo aquello para lo que él es también exterior. Ahí se pone a prueba, y de su capacidad para someter dependerá su salud (es decir, su capacidad para mantenerse a salvo). Sin embargo, la victoria no es total, puesto que tendrá que incorporarse lo sometido, provocando una reorganización que le habrá de llevar a establecer cambios, algunos de los cuales pueden no ser agradables (el hecho mismo de la resistencia no lo es, aunque en realidad es su auténtico motor)<sup>1201</sup>. No debemos caer, por tanto, en el error de pensar que cada unidad

1197 *Según sean las resistencias que una fuerza elige para dominarlas, así ha de crecer en la medida del fracaso y de la fatalidad que con ello se provocan: y en la medida en que toda fuerza sólo puede descargarse sobre lo que se le resiste, es necesario en toda acción un ingrediente de displacer. Este displacer actúa simplemente como un acicate para la vida: ¡y refuerza la voluntad de poder!*

FP IV 11[77] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1198 Ver nota 1187.

1199 *En efecto, volver a traducir al hombre dentro de la naturaleza; hacerse amo y señor de tantas y tan vanidosas y exaltadas interpretaciones y connotaciones que hasta ahora han sido garabateadas y pintadas sobre aquel eterno texto fundamental homo natura; hacer que de ahora en adelante el hombre se plante frente al hombre, igual que hoy, curtido en la disciplina de las ciencias, se plante frente a la otra naturaleza con los ojos impávidos de un Edipo y las orejas tapadas de un Ulises, sordo a los reclamos de viejos pajareros metafísicos que durante demasiado tiempo silbáronle al oído: «¡Tú eres más!; Eres superior!; Tu procedencia es otra!» – es posible que esta sea una tarea extraña y loca, pero es una tarea [...]*

*Ídem.* (OC IV, págs. 391-392)

1200 *Todo lo que entra en la conciencia como una «unidad» es ya enormemente complejo: nunca tenemos más que una apariencia de unidad.*

FP IV 5[56] (verano de 1886-otoño de 1887)

1201 *Pues todo extenderse, todo incorporarse, todo crecer es un aspirar contra lo que le opone resistencia, el movi<miento> es esencialmente algo asociado a estados de displacer: es necesario que lo que aquí impulsa quiera en todo caso algo diferente, si, como se ha indicado, quiere el displacer y lo busca constantemente.*

de voluntad de poder es algo fijo e inmóvil (aunque de alguna manera ha de mantener su carácter para no verse sometido), ya que en su interior hay un sinnúmero de niveles y de otras unidades que siguen luchando entre ellas<sup>1202</sup>. La movilidad es total. Por otra parte, si tomamos el conjunto de la realidad, se verá como una constante ebullición de fuerzas que luchan entre ellas sin fin, oponiéndose entre ellas, dotando al conjunto de una liquidez y movilidad extremas, nada firme. Esta característica se hace visible cuando Nietzsche habla del cuerpo y de sus razones, las cuales no son algo único y definido, sino que en su interior se produce la misma pugna que vemos entre los individuos<sup>1203</sup>. De este modo se pone de manifiesto una nueva relación entre salud y enfermedad que va más allá de la mera cuestión de la estabilidad frente a la incertidumbre, puesto que ahora vemos cómo ambas se retroalimentan (el impulso hacia el poder, es decir, hacia el control y el orden, hacia la fijación, produce más movilidad y viceversa) y están en el mismo juego, confundándose entre ellas y compartiendo el carácter móvil e inestable de la totalidad de la existencia<sup>1204</sup>. No son, pues, hechos distintos, sino que están en un continuo y entre ellos tan sólo hay diferencias de grado<sup>1205</sup>, e incluso Nietzsche llega a considerar que el listón de lo que es sano o enfermo se ha ido colocando en un punto distinto de dicho continuo, haciendo que lo que para unas épocas es enfermedad para otras suponga una salud rebosante. Igualmente, para distintos individuos, la frontera entre ambas será distinta y tolerará más incertidumbre y caos<sup>1206</sup>.

Si nos abstraemos de la movilidad y tomamos un instante cualquiera, nos encontramos con una determinada correlación de fuerzas, en la que cada cuanto de voluntad de poder ocupa una posición determinada, única, respecto a todos los demás.

FP IV 11[111] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1202 *Muchos instintos luchan en mí por la supremacía.*

*En esto soy la imagen de todo lo que vive, y puedo explicármelo.*

FP III 21[6] (otoño de 1883)

1203 *De este modo, el volente incorpora los sentimientos de placer de los instrumentos ejecutores y victoriosos, los de la servicial «subvoluntad» o subalmas – en efecto, nuestro cuerpo no es más que una construcción social de muchas almas –, al sentimiento de placer del que manda. L'effet c'est moi: sucede aquí lo que sucede en cualquier comunidad dichosa y bien edificada, esto es, que la clase gobernante se identifica con los logros de la comunidad. Todo querer se basa sencillamente en mandar y obedecer, sobre la base, como hemos dicho, de una construcción social de muchas «almas» [...].*

JGB §19 (OC IV, pág. 309)

*El hombre como una multiplicidad de «voluntades de poder»: cada una con una multiplicidad de medios expresivos y formas.*

FP IV 1[58] (otoño de 1885-primavera de 1886)

1204 Tal y como señala Campioni en *Sulla strada di Nietzsche* (pág. 226), se puede rastrear en esta concepción la influencia de Claude Bernard y la fisiología de su tiempo. De hecho, es sabido que Nietzsche leyó a Bernard, y muchos fragmentos póstumos aluden a sus textos.

1205 *Salud y enfermedad no son en nada esencialmente diferentes, como lo creían los médicos antiguos y aún lo creen hoy algunos practicantes. No hay que hacer de ellas principios o entidades distintas que se pelean por el organismo viviente y lo convierten en su campo de batalla. Eso son antiguas herramientas y habladurías que ya no sirven para nada. De hecho, entre estas dos formas de existencia sólo hay diferencias de grado: la exageración, la desproporción, la no-armonía de los fenómenos normales constituyen el estado de enfermedad.*

FP IV 14[65] (primavera de 1888)

1206 *Expongo aquí una serie de estados psicológicos como signos de una vida plena y floreciente, a los cuales hoy en día se suele juzgar como enfermizos. Pues, entre tanto, hemos aprendido a cometer el error de una contraposición entre sano y enfermo: se trata de grados, – lo que yo sostengo en este caso es que aquello a lo que hoy día se llama «sano» representa un nivel más bajo de lo que bajo circunstancias favorables sería estar sano... que estamos relativamente enfermos... El artista pertenece a una raza todavía más fuerte. Lo que para nosotros ya sería nocivo, lo que en nosotros sería enfermizo, en él es naturaleza – – –*

FP IV 14[119] (primavera de 1888)

Con ello se abre la puerta a la cuestión del perspectivismo<sup>1207</sup>, fundamental a la hora de afrontar la teoría del conocimiento que desarrolla Nietzsche en esta época, una de cuyas consecuencias fundamentales es el desfundamiento de la Verdad<sup>1208</sup>. En efecto, si la crítica a la metafísica desarrollada con anterioridad, así como la constatación de la muerte de dios ponían en entredicho la existencia de un mundo verdadero y fijo que garantizara una Verdad alcanzable (gracias a la sintonía de nuestra Razón con ese mundo verdadero), ahora el devenir impera, y en él la única verdad posible es la que se tiene desde cada punto y en cada momento, la cual se enfrenta a otras verdades y crece a partir de ellas<sup>1209</sup>. Cada quantum de voluntad de poder tiene acceso únicamente a su propia perspectiva<sup>1210</sup>, a su posición respecto a otros, a las resistencias que le ofrecen, y sólo a partir de ahí puede proyectarse y relacionarse con el mundo (un mundo a la medida de dicha perspectiva)<sup>1211</sup>. Cada perspectiva es diferente, y tan sólo cabe pensar en la construcción caleidoscópica de una perspectiva global, la que podría tener una voluntad de poder que dominara la totalidad de la existencia e impusiera su perspectiva a las demás, aunque en este caso también sería algo parcial puesto que sería la suya propia, prescindiendo de los matices y posibilidades que se dan en su interior y que las voluntades de poder que lo integraran sí tendrían, cada una desde su ángulo, el cual iría cambiando según fuera transformándose el todo<sup>1212</sup>. Por supuesto, también puede pensarse en la suma de las distintas perspectivas, a las que no deberíamos de estar cerrados, una vez que se reconoce que únicamente hay perspectiva y parcialidad<sup>1213</sup>. Olvidar esto nos sitúa en terreno peligroso (es lo que se ha hecho con la metafísica dual

1207 [...] justamente el necesario perspectivismo, gracias al cual todo centro de fuerza – y no solamente el ser humano – construye el mundo entero restante a partir de sí mismo, es decir, lo mide, lo manipula, lo configura según su fuerza...

FP IV 14[186]

1208 Para un desarrollo más amplio de la cuestión de la verdad en esta época, ver el capítulo titulado *La crítica de la noción tradicional de verdad* en *La gaya ciencia*, en VERMAL, JUAN LUIS. *La crítica de la metafísica en Nietzsche* (págs. 101-109).

1209 *Que el valor del mundo reside en nuestra interpretación (– que quizá en alguna parte sean posible otras interpretaciones, diferentes de las meramente humanas –), que las interpretaciones habidas hasta ahora son estimaciones perspectivistas en virtud de las cuales nos mantenemos en vida, es decir, en la voluntad de poder, de crecimiento del poder, que toda elevación del hombre lleva consigo la superación de interpretaciones más estrechas, que toda fortificación y ampliación de poder que se alcance abre nuevas perspectivas y hace creer en nuevos horizontes – esto recorre mis escritos. El mundo que en algo nos concierne es falso, es decir, no es un hecho, sino una invención y un redondeo a partir de una magra suma de observaciones; está siempre «fluyendo», como algo que deviene, como una falsedad que continuamente vuelve a trasladarse, que no se acerca nunca a la verdad: porque – no hay «verdad».*

FP IV 2[108] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1210 *Si se quisiera salir del mundo de la perspectiva, se perecería.*

FP III 27[41] (verano-otoño de 1884)

1211 *Para que en un mundo que sigue un orden mecánico se pueda saber algo, tiene que haber un aparato de perspectiva que haga posible 1) cierta inmovilización, 2) un simplificar, 3) un seleccionar y un omitir. Lo orgánico es un dispositivo en el que se puede desarrollar la conciencia, porque para conservarse tiene necesidad de las mismas condiciones previas.*

FP III 25[336] (primavera de 1884)

1212 *Aún en el interior de cada organismo individual las cosas son del mismo modo: con cualquier crecimiento esencial del todo se modifica también el «sentido» de los órganos particulares, – y en ocasiones la ruina parcial de éstos, su reducción numérica [...] puede ser un signo de fuerza creciente y de perfeccionamiento.*

GM II §12 (OC IV, pág. 499)

1213 *No hay más ver que el perspectivista, ni más «conocer» que el perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que dejemos hablar acerca de una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos, con que sepamos mirar a una sola cosa, tanto más completo será el «concepto» que nos hagamos de esa cosa, nuestra «objetividad».*

GM III §12 (OC IV, pág. 530)

platónica y cristiana), puesto que las distintas perspectivas se contradicen y no se las unifica, introduciéndose así un nuevo elemento de infirmez que nos vuelve a caracterizar como un animal más enfermo que el resto<sup>1214</sup>. Sirva la imagen de un mismo árbol visto por dos individuos o entidades distintas situados en diferente posición respecto a él para ilustrarlo<sup>1215</sup>: cada uno verá la copa y el tronco con una forma distinta, e incluso su relación con el paisaje diferirá según la posición desde la que se lo contemple<sup>1216</sup>. Incluso cabe pensar en otras formas de acercarse al árbol: desde la biología, dese la física..., y ninguna de ellas sería falsa, si bien tampoco abarcará la totalidad de dicho árbol, que sería el mismo para todas, siendo el árbol mismo incognoscible. Lo que se plantea no es que no se pueda alcanzar ningún conocimiento verdadero, sino que todo conocimiento y toda aproximación a las cosas es perspectivista, parcial y además cambiante, con el fin de fijarlas y dominarlas<sup>1217</sup>. Es más, no hay hechos en sí sino interpretaciones (que no serían más que una forma de tomar posesión de algo por parte de la voluntad de poder<sup>1218</sup>), por lo que no es que haya cosas y cada uno las interprete desde su perspectiva, sino que las cosas mismas (incluso el intérprete) son una interpretación<sup>1219</sup>. Tampoco hay una posición fija ajena a la interpretación desde la que se interpreta (un intérprete), sino que el intérprete forma parte del juego mismo de la interpretación<sup>1220</sup>. De este modo, resulta que los valores y el sentido son introducidos desde el interpretar mismo<sup>1221</sup>, que interpretar ya supone la

1214 – *debido al olvido de que sólo hay un estimar perspectivista, todo está lleno de estimaciones contradictorias y, por consiguiente, de impulsos contradictorios en un hombre. Ésta es la expresión de la enfermedad del hombre, por contraposición al animal, en el que todos los instintos responden a tareas completamente determinadas.*

[...] *El hombre más sabio sería el más rico en contradicciones, el que tiene, por decirlo así, órganos táctiles para todas las especies de hombre [...]*

FP III 26[119] (verano-otoño de 1884)

1215 *El mundo no es de tal o cual manera: y los seres vivientes lo ven tal como se les aparece. Sino: el mundo consiste en esos seres vivientes, y para cada uno de ellos hay un pequeño ángulo desde el cual mide, se percata, ve y no ve. Falta la «esencia»: Lo «deviniente», «fenoménico» es el único tipo de ser. /?*

FP IV 7[1] (final de 1886-primavera de 1887)

1216 Esta dimensión óptica del perspectivismo es destacada por Burnham y Jesinghausen (*Nietzsche's Thus spoke Zarathustra*, pág. 162), y lo hacen para señalar tres cuestiones: en primer lugar como ilusión de profundidad en una superficie (esto es lo que habría hecho la moral, por ejemplo). En segundo lugar, mostrando que aquello que tenemos más cerca nos parece más grande que lo que está más alejado de nosotros, haciendo que algo adquiera una relevancia tal vez sobredimensionada. Finalmente, lo que aquí hemos comentado: que cada punto de observación tiene una visión distinta respecto a todos los demás.

1217 *Conocer quiere decir «ponerse en relación condicional con algo»: sentirse condicionado por algo y entre nosotros – es por lo tanto, en cualquier caso, un fijar, designar, hacer consciente condiciones (NO un penetrar en esencias, cosas, «en-sís»)*

FP IV 2 [154] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1218 *En verdad la interpretación es ella misma un medio para hacerse señor de algo.*

FP IV 2[148] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1219 *El carácter interpretativo de todo acontecer.*

*No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos escogidos y reunidos por un ser que interpreta.*

FP IV 1[115] (otoño de 1885-primavera de 1886)

*¿Qué puede ser únicamente el conocimiento? – «interpretación», no «explicación».*

FP IV 2[86] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1220 *No se debe preguntar: «¿entonces quién interpreta?», sino que el interpretar mismo, en cuanto una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un proceso, un devenir) como un afecto.*

FP IV 2[151] (otoño de 1885-otoño de 1886)

1221 *Nuestros valores son introducidos en las cosas con la interpretación.*

introducción de sentido y valor, en respuesta a unas necesidades<sup>1222</sup>. A esta parcialidad, la completamos de forma creativa, artística, para tener la imagen completa que la perspectiva no nos da<sup>1223</sup>. Lo que se niega, por lo tanto, es la Verdad entendida como la aprehensión de la esencia inmutable y eterna de cualquier objeto o fenómeno<sup>1224</sup>. No hay un sentido o una verdad en las cosas que habría que buscar, sino que se introducen, y si se reconoce esto, esta introducción será más consciente y creativa<sup>1225</sup>. De este modo, se reconoce la movilidad y el devenir, la interpretabilidad, la inseguridad de la realidad, que a estas alturas ya podemos definir por su principal rasgo: el de no poseer firmeza y por lo tanto arrojarnos a la zozobra en la que debemos sobrevivir y enfrentarnos, esta vez sí, eterna e invariablemente. Una consecuencia de ello, señalada por Vattimo<sup>1226</sup>, es que la voluntad de poder es una interpretación, la cual además es interpretable, siendo la interpretación que se le dé lo importante y no tanto una cuestión de pura fuerza física (como de forma errónea y espontánea puede hacernos creer la terminología nietzscheana)<sup>1227</sup>. Lo mismo ocurre con el eterno retorno y su carácter de prueba, que queda reducido a la hermenéutica que se haga de la voluntad de poder.

El conocimiento, en resumen, no sería otra cosa que reducir lo extraño y ajeno a lo ya conocido, introduciendo lo no conocido en los esquemas ya elaborados. De esta forma se lograría la neutralización de los potenciales peligros que puede albergar aquello que viene a nosotros sin que sepamos lo que es<sup>1228</sup>. La ciencia, que busca

---

FP IV 2[77] (otoño de 1885-otoño de 1886)

- 1222 Son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos.

FP IV 7[60] (final de 1886-primavera de 1887)

- 1223 *Igual que hoy un lector no lee íntegramente cada una de las palabras (no digamos las sílabas) de una página –más bien elige, de veinte palabras, unas cinco al azar y «adivina» de esas cinco el sentido que presumiblemente corresponde a ellas–, tampoco nosotros vemos un árbol de manera exacta ni completa en relación a sus hojas, ramas, color o forma; nos resulta más fácil fantasear una aproximación del árbol. Hasta en las vivencias más singulares hacemos lo mismo: fabulamos la parte más grande de la vivencia, y apenas resulta posible obligarnos a no observar cualquier proceso en calidad de «inventores». Todo esto quiere decir: nosotros estamos, por principio y desde tiempos inmemoriales, –acostumbrados a mentir. O para expresarlo de una manera más virtuosa e hipócrita, en definitiva, más agradable: nosotros somos más artistas de lo que suponemos.*

JGB §192 (OC IV, pág. 359)

- 1224 *El mismo texto permite innumerables interpretaciones: no hay una interpretación «correcta».*

FP IV 1[119] (otoño de 1885-primavera de 1886)

- 1225 *¡No buscar el sentido en las cosas: sino introducirlo!*

FP IV 6[15] (verano de 1886-primavera de 1887)

- 1226 *Introducción a Nietzsche*, pág. 116 y ss.

- 1227 Tal y como sostiene Sarah Koffmann en *Metaphor, symbol, metamorphosis (The new Nietzsche*, pág. 208), en la interpretación se reproduce el esquema que ya vimos en *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral* con la metáfora. Igual que entonces todo era metáfora, ahora todo es interpretación, idea que resulta más intramundana que la de metáfora, la cual contiene algunos matices metafísicos que según Koffmann habían de desagradar al Nietzsche que pretendía desembarazarse de todo lo metafísico.

- 1228 *¿Qué es «conocer»? Retrotraer algo extraño a algo conocido, familiar. Primer principio: aquello a que nos hemos habituado ya no es para nosotros un enigma, un problema. Embotamiento del sentimiento de lo nuevo, de lo que causa extrañeza: todo lo que sucede regularmente no nos parece ya cuestionable. Por eso, buscar la regla es el primer instinto del que conoce: ¡mientras que, por supuesto, con la fijación de la regla no se ha «conocido» absolutamente nada! – De allí la superstición de los físicos: cuando pueden perseverar, es decir, cuando la regularidad de los fenómenos permite la aplicación de fórmulas de abreviación, opinan que han conocido. Sienten «seguridad»: pero detrás de esa seguridad intelectual está el apaciguamiento del temor: quieren la regla porque despoja al mundo de su carácter temible. El temor de lo incalculable como instinto oculto de la ciencia.*

conocer, no es otra cosa que la herramienta del miedo a lo desconocido, de la infirmez que sentimos y que nos impele a buscar la seguridad en fórmulas fijas y predecibles.

Atendiendo a todo lo comentado respecto a la voluntad de poder, además de interpretar sus manifestaciones y consecuencias en términos de salud y enfermedad, también se puede considerar como sano o enfermo las distintas maneras en que se desarrolla dicha voluntad de poder. Así, todo lo que suponga acrecentamiento y sobrepujanza, desafío a lo que se opone y deseo de enseñorearse de ello, será considerado sano. Si tenemos en cuenta que la voluntad de poder es la estructura de la realidad, cabe pensar que de forma espontánea se tiende a la salud, y que los *quanta* más potentes se imponen a los más débiles, incapaces de sobreponerse (y de imponerse) a los envites de aquellos más fuertes que ellos, quedando sometidos. Según este esquema, la salud sería cosa de cada centro de poder (la cual le permitiría dominar y sobreponerse a la desintegración), mientras que la enfermedad sería una cuestión más bien ambiental, el fruto de la actividad proteica de sí misma. Sin embargo, si hemos relacionado la salud con la capacidad de dominar el caos, de someter distintos impulsos y encerrarlos dentro de un mismo horizonte unificador, se puede entender la enfermedad como lo contrario, como aquella incapacidad de dominio y control, como la imposibilidad de la unificación y por tanto la disolución y la dispersión, que hacen que se sea incapaz de resistir los golpes de otras voluntades de poder y se acabe sometido por ellas.

Dentro de la naturaleza general que se reduce a voluntad de poder y el juego de perspectivas, hay que atender a la perspectiva del ser humano, que es una de las configuraciones en que ha cuajado (las cuales son medios para la conservación de la propia voluntad de poder, no fines en sí mismos<sup>1229</sup>). Si tomamos a la humanidad en general como una unidad de voluntad de poder, se comprende su impulso a ir más allá y la necesidad de alcanzar nuevas metas y dominar la naturaleza, ya sea transformándola o simplemente estudiándola con el fin de establecer regularidades y hacerla previsible y menos amenazadora. Por otra parte, hacia el interior de la humanidad también se entienden mejor algunos de sus fenómenos, empezando por el moral (al cual ya nos hemos referido en términos de dominio de unos grupos por otros), y siguiendo por la política o la cultura en sentido amplio (que respondería a la necesidad de establecer un orden allí donde hay caos, de una organización interna a partir de la cual poder asumir mayores cuotas en la senda del acrecentamiento). De forma espontánea, se debería tender a este acrecentamiento y a la asunción de más poder, sin embargo, el ser humano representa una anomalía dentro de este esquema. Ya hemos visto cómo al hablar de la moral Nietzsche se refiere al hombre como el animal enfermo, y esta característica hemos de explicarla desde la perspectiva de la voluntad de poder, algo que no resulta fácil, puesto que resulta contradictorio.

En medio de la inseguridad que es un rasgo característico de la existencia, el ser humano destaca, y así lo señala Nietzsche y ya lo hemos comentado, por estar más enfermo que todo lo demás. Si la voluntad de poder supone al mismo tiempo un motor de la infirmez estructural por su propia dinámica, no es menos cierto que también de su mano se puede alcanzar la salvación a la que la salud alude, una salvación que ha de ser ganada a cada instante y por la que se hace necesario ir siempre más allá en el poder alcanzado, siendo este poder en primer lugar un dominio de sí, que en su dinámica

*La regularidad adormece el instinto que pregunta (es decir que teme): «explicar», es decir mostrar una regla del acontecer. La creencia en la «ley» es la creencia en la peligrosidad de lo arbitrario. La buena voluntad de creer en leyes ha contribuido al triunfo de la ciencia (particularmente en épocas democráticas)*

FP IV 5[10] (verano de 1886-otoño de 1887)

1229 *Lo que llamamos «conciencia» y «espíritu» es sólo un medio y una herramienta mediante <la cual> se quiere conservar no un sujeto, sino una lucha.*

FP IV 1[124] (otoño de 1885-primavera de 1886)

expansiva pasa por la integración de lo externo. En esta expansividad, la voluntad de poder se encuentra con obstáculos y resistencias que hay que vencer para poder perseverar en sí misma, siendo estas fuerzas contrarias aquello que amenaza la propia estabilidad. De este modo se establecen jerarquías entre aquellas fuerzas más poderosas que logran dominar a otras más débiles, las cuales han de continuar pujando por sobrepasarse, amenazando a las sometedoras y obligándoles a seguir probando su poder. Esto, lo repetimos, es algo espontáneo, pero en el ser humano se da una circunstancia que lo convierte en especialmente vulnerable: la voluntad de poder ha desarrollado la voluntad de Verdad<sup>1230</sup>, que aunque a la postre ha sentado las bases para llegar a la constatación de la realidad de las cosas, lo ha hecho al precio de establecer una realidad inmutable y perenne que nada tiene que ver con la verdadera existencia. Siglos y siglos persiguiendo la Verdad (una Verdad que, es cierto, en algún momento puede haber resultado útil en el afán de perseverar en la existencia) sólo han conducido a un decaimiento de las fuerzas, las cuales, ahora que han caído los velos, se muestran desorientadas y no parecen capaces de poder recuperar su espontánea actividad, abocándonos al suicidio, resultando al final más bien un gran peligro que una gran solución<sup>1231</sup>. Pero si se desarrolló dicha voluntad de verdad fue debido a la situación especialmente vulnerable del ser humano, es decir, a su enfermedad intrínseca, que le llevó a refugiarse en esta verdad pétrea y fija, que ha buscado leyes, y al no encontrarlo en el mundo, ha creado otro en el que ha puesto todo lo que desearía haber encontrado, degradando la vida realmente existente<sup>1232</sup>. Esto es un síntoma de su debilidad y de su

1230 *La voluntad de verdad es un hacer-fijo, un hacer-verdadero-permanente, un quitar-de-la-vista aquél carácter falso, una reinterpretación del mismo como ente.*

*La verdad no es, por lo tanto, algo que estaría allí y que habría que encontrar, que descubrir, – sino algo que hay que crear y que da el nombre a un proceso, mejor aún, a una voluntad de subyugar que en sí no tiene fin: introducir verdad como un processus in infinitum, un determinar activo, no un volverse consciente de algo <que> fuera en sí fijo y determinado. Es una palabra para la «voluntad de poder».*

*La vida está fundada sobre el presupuesto de la creencia en lo permanente y lo que retorna regularmente; cuanto más poderosa es la vida tanto más amplio tiene que ser el mundo previsible, por así decirlo, hecho ente. Logificación, racionalización, sistematización, como medios auxiliares de la vida.*

*El hombre proyecta su impulso de verdad, su «meta» en cierto sentido fuera de sí, como mundo ente, como mundo metafísico, como «cosa en sí», como mundo ya existente.*

*Su necesidad de creador inventa de antemano el mundo en el que trabaja, lo anticipa: ese anticipo («esta creencia» en la verdad) es su apoyo.*

FP IV 9[91] (otoño de 1887)

1231 *La voluntad de verdad, que nos seducirá todavía a tomar algún que otro riesgo, aquella celebrada veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con deferencia: ¡qué de preguntas nos ha planteado ya esta voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, graves y problemáticas preguntas! Esto es ya una larga historia, – y sin embargo, ¿no parece que apenas acaba de empezar? ¿Cómo sorprenderse de que finalmente nos hayamos vuelto desconfiados, de que perdamos la paciencia e inquietos nos demos la vuelta? [...] ¿Qué parte de nosotros quiere propiamente «la verdad»? – En efecto, durante mucho tiempo hicimos un alto en la pregunta sobre la causa de esta voluntad, – hasta que al fin nos quedamos detenidos del todo frente a una pregunta aún más radical. Nosotros preguntamos por el valor de esta voluntad. Suponiendo que queramos la verdad: ¿por qué no, más bien, la no verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Incluso la ignorancia? [...] ¿Y se creará que a nosotros nos parece que, en última instancia, el problema nunca ha sido planteado hasta ahora, – que ha sido advertido, tomado en consideración y arriesgado por primera vez por nosotros? Pues ello implica un riesgo, acaso no haya ninguno mayor.*

JGB §1 (OC IV, pág. 297)

1232 *La concepción del mundo que se encuentra en el trasfondo de este libro es singularmente siniestra y desagradable: de los tipos de pesimismo que hasta ahora se han conocido, ninguno parece que haya alcanzado ese grado de malignidad. Aquí falta la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente: sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor,*



situación no fijada (o menos fijada que en otros animales), lo cual le ha llevado a buscar y a proyectar en el mundo la estabilidad que no siente en él. La proyección que el ser humano ha desarrollado y que ha cuajado en el optimismo socrático y su correlato moral cristiano tiene que ver con la intrínseca debilidad del ser humano, con su mayor vulnerabilidad debido a que está en una posición menos firme y además se da cuenta de ella. Aunque Nietzsche no da muchas más explicaciones, se intuye que el ser humano está en una posición distinta al del resto de entidades, aunque podría tratarse sencillamente de la autoconciencia de la propia perspectiva, algo que poseemos respecto a cualquier otra perspectiva.

## II

Heidegger hizo un profundo análisis de la voluntad de poder, que volcó en algunos de los cursos que impartió en los años 30. En el titulado *La voluntad de poder como conocimiento* (1939) realiza algunas reflexiones que van en la misma línea de lo que exponemos, haciendo más hincapié en el hecho de que la verdad no es un simple error que se puede subsanar, sino que de alguna manera es algo necesario dentro de la existencia humana y de la vida en general<sup>1233</sup>, la cual precisa de esa fijación para crearse un horizonte más seguro en el que desarrollarse y perseverar en sus impulso de crecimiento<sup>1234</sup>. Nietzsche ya lo expresó al referirse a la filosofía como el aspecto más intelectual de la voluntad de poder, que le lleva a «crear el mundo»<sup>1235</sup>. En efecto, un cierto aseguramiento es necesario, pero lo que Nietzsche denuncia es que se ha ido demasiado lejos en este afán, en parte por la enfermedad y debilidad del ser humano, pero también (algo que como hemos visto no está muy alejado de ella) por la preponderancia de los valores que las capas más débiles de la población han ido desarrollando desde la irrupción del cristianismo. Este hecho supone una anomalía por

---

*carente de sentido... Un mundo así constituido es el mundo verdadero... Nosotros necesitamos la mentira para vencer esa realidad, esa «verdad», esto es, para vivir... Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia. ..*

*La metafísica, la moral, la religión, la ciencia – entran en consideración en este libro sólo como formas diversas de la mentira: con su ayuda se cree en la vida.*

FP IV 11[145] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1233 *El mundo que es es una ficción poética – sólo hay un mundo en devenir. – ¡Así podría ser! Pero la invención poética ¿no presupone al poeta en cuanto alguien que es? – Quizá el otro mundo inventado poéticamente no sea nada más que la causa de que el poeta se tenga por alguien que es y como tal lo confronte. – Si lo esencial del sentir y del pensar es que hay que poner errores («realidades»).*

*[...] poner una imagen, acabarla sobre la base de pocos indicios, establecer algo como permanente, porque no se nota el cambio.*

*La capacidad de vivir favorecida por esta fuerza poetizante.*

FP III 25[116] (primavera de 1884)

1234 *Lo viviente, por y para su vitalidad. Necesita ante todo aquello de lo que depende en cuanto viviente, es decir, necesita «vivir», «ser», no sucumbir [...] ante el arrastre de su propio carácter caótico, sino erguirse y mantenerse en pie en él. Este estar en pie ante el arrastre significa: enfrentarse al embate, llevarlo de cierto modo a un estar, aunque no de modo tal que la vida se detenga y acabe, sino de manera que, precisamente en cuanto algo viviente, resulte asegurada en su existencia consistente. La praxis como ejercicio de la vida es en sí aseguramiento de la existencia consistente.*

*Puesto que este aseguramiento sólo es posible si se hace fijo y consistente el caos, la praxis como aseguramiento de la existencia consistente requiere que lo que embiste se convierta en algo estable, en figuras, esquemas.*

HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche.*, pág. 457

1235 *[...] la filosofía es esta tiránica pulsión misma, la más espiritual voluntad de poder, para la «creación del mundo», para la causa prima.*

JGB §9 (OC IV, pág. 302)

la cual la vida misma, que no es otra cosa que voluntad de poder, se ha vuelto contra sí misma y en lugar de potenciarse y sobrepujarse a sí misma, ha tomado el camino inverso y se ha ido debilitando y cerrándose el camino. Porque aunque se trata de asimilar el caos y atenuarlo, de encerrarlo y hacerlo menos caótico, es un hecho que está ahí y no se le debe dar la espalda pretendiendo que no existe y que se puede aspirar a vivir sin él. Hay que contar con él. Porque la existencia misma, la vida, que es voluntad de poder, provoca el caos (por mantener sus formas y oponer resistencias) y al mismo tiempo se exige el atenuarlo, en una paradoja que ilustra muy a las claras la incertidumbre e indecidibilidad que reina por todas partes, y ante la que no se puede hacer otra cosa que esforzarse en permanecer incólume a base de integrar más y más caos, de dominarlo en una escalada que nos va a ir exigiendo cada vez más, puesto que la embestida es infinita. En el caso del ser humano, su forma de imponer un cierto orden ha sido la de crear formas y ritmos, y en esta tarea ha dado a luz al ser<sup>1236</sup>.

Para Nietzsche, el problema consiste en que se ha ido demasiado lejos en este afán fijador del caos, hasta el punto que se lo ha perdido de vista y se ha aspirado de verdad a una existencia en la que todo es fijo, inmutable y eterno, olvidando que la seguridad es una necesidad que se alcanza a costa de la infirmeza global, confrontándose con ella, superándola a sabiendas de que no va a cesar y va a haber que seguir bregando eternamente. Hay que ser fieles a la realidad, una realidad que es fluida y cambiante, que es puro devenir. La denuncia de Nietzsche hace hincapié en que no se ha sido fiel y se ha pretendido escamotearla, refugiándonos (en especial los filósofos y los sabios que han dotado a la sociedad de todo un armazón de creencias) en la parte de la fijación sin tener en cuenta que dicha fijación lo es de un devenir que subyace a todo y todo lo impregna de uno u otro modo, dándole la espalda y despreciándolo (al devenir y a todo lo que implica: vida, procreación, cambio...) en definitiva<sup>1237</sup>. Por eso, con su filosofía pretende reivindicar esta realidad y devolverla al primer plano, obligando a la humanidad a tomarla de nuevo en cuenta y a ser consecuente con ella. En este sentido hemos de entender el planteamiento teórico de la voluntad de poder, que no pretende en

---

1236 *A una multiplicidad de fuerzas ligadas mediante un proceso común de alimentación le llamamos «vida». A este proceso de alimentación pertenecen, como medios de su realización, lo que se llama sentir, representarse, pensar, o sea: 1) La resistencia contra las demás fuerzas, 2) Una organización de las mismas según su forma y su ritmo, 3) Una evaluación en función de su asimilación o rechazo.*

1. *El hombre es una criatura que construye formas.*

*El hombre cree en el «ser» y en las cosas porque es una criatura que construye ritmos y formas.*

*Las formas y figuras que vemos y con las que creemos poseer las cosas no existen. Simplificamos y relacionamos algunas «impresiones» mediante las figuras que nosotros creamos.*

*Cerrando los ojos se descubre que un instinto creador de formas se ejerce sin cesar y que se ensayan muchas cosas que no corresponden a nada en la realidad.*

2. *El hombre es una criatura que construye ritmos. Introduce todo el acontecer en esos ritmos, como una manera de controlar las «impresiones».*

3. *el hombre es una fuerza que ofrece resistencia: de cara a todas las otras fuerzas.*

*Su medio de alimentarse y apropiarse de las cosas consiste en reducirlas a «formas» y ritmos: comprender no es sino creación de las «cosas». El conocimiento, un medio de alimentarse.*

FP III24[14] (invierno de 1883)

1237 *Los filósofos creen tributar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, cuando la tratan sub specie aeterni, – cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios eran momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Ellos matan, rellenan para disecar, esos señores que rinden culto a los ídolos conceptuales, cuando adoran, – se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la edad, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, – incluso refutaciones. Lo que es no deviene; lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en el ente.*

GD Vernunft §1 (OC IV, pág. 630)

ningún momento ser una descripción fiel de la realidad (tal y como aspira la ciencia, por ejemplo), sino que es una perspectiva, una verdad que se adecúa al devenir, es compatible con él y por lo tanto con la existencia, permitiéndole así desarrollarse. La realidad, en su esencia, resulta incognoscible, tan sólo tenemos un acercamiento perspectivista de ella, por eso Nietzsche renuncia a la Verdad, entendida como la aprehensión de lo que es en su esencia más pura. Sin embargo, sí que hay una realidad, de la que nosotros y nuestra perspectiva formamos parte, y en la que hemos de manejarnos. De ella únicamente podemos conocer que es fluida, inestable, que deviene y es incierta, y a ello nos hemos de atener. Esta nueva verdad móvil que nada tiene que ver con la vieja Verdad (que en realidad era una mentira, si la hemos de entender desde sus propios parámetros<sup>1238</sup>) es también un elemento salutar, ya que en su inestabilidad se convierte en una medida del grado de salud que se posee, puesto que cuanto más verdad se pueda soportar sin que resulte perjudicial<sup>1239</sup> (y ello implica hacerla propia, incorporarla, es decir, transformarla), mayor es la estabilidad que se tiene en medio de ella, y más salud se demuestra<sup>1240</sup>. Así, teniendo en cuenta el carácter perspectivista de la existencia, el enfoque que hacia ella se dirija resulta de vital importancia, puesto que se trata de un síntoma de la fuerza (del grado de voluntad de poder) que se posee, siendo así que una fuerza incapaz de soportar los golpes de la realidad y su infirmitad la verá con desagrado e intentará huir de ella y refugiarse en trasmundos, pero otra mucho más sana no tendrá problema en reconocerla, aceptarla y afirmarla<sup>1241</sup>.

Tal y como considera Heidegger, nuestro modo de estar en medio de este devenir nos exige el fijar y asegurar en la medida de lo posible este caos circundante, esquematizándolo, haciéndolo previsible y calculable, formándonos un horizonte. Para ello tenemos la razón y la lógica, que responden a dicha necesidad<sup>1242</sup>, y la verdad, el resultado del proceso fijador<sup>1243</sup>. Por lo tanto, podemos considerar que lo que hace Nietzsche es plantear una perspectiva coherente con el todo, que fija pero no niega, que es consciente del juego que hay sobre la mesa y que no lo rehuye, como sí habría hecho la cultura en los últimos siglos. Esta labor de la cultura ha resultado útil e incluso beneficiosa durante algún tiempo, pero él constata y diagnostica que ha acabado

1238 *Pero mi verdad es terrible: pues hasta ahora a la mentira se la ha llamado verdad.*  
EH Schicksal §1 (OC IV, pág. 853)

1239 *Hay que ser un mar para acoger dentro de sí una sucia corriente sin ensuciarse.*  
FP III 4[171] (noviembre de 1882-febrero de 1883)

1240 *Algo podría ser verdadero: aunque fuese perjudicial y peligroso en grado sumo; es más, podría formar parte del carácter fundamental de la existencia el que uno terminase sucumbiendo a causa de su conocimiento total; – de modo que la fortaleza de un espíritu se midiese en función de la cantidad de «verdad» que soportase, dicho con mayor claridad, por el grado en que él necesitase diluirla, enmascararla, edulcorarla, mitigarla, falsificarla.*  
JGB §39 (OC IV, pág. 323)

1241 *Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en última instancia, ser verdaderos nunca: solo tienen valor como síntomas, solo entran en consideración como síntomas, – en sí, tales juicios son estupideces.*  
GD Sokrates §2 (OC IV, pág. 626)

1242 *El conocer es la formación de esquemas y la esquematización del caos que surgen del aseguramiento perspectivista de la existencia consistente, en el sentido del volver consistente lo inarticulado, lo que fluye, es una condición de la vida.*  
HEIDEGGER, MARTIN. Nietzsche., pág. 471

1243 *¿Qué es lo verdadero, según la concepción de Nietzsche? Es lo fijado en el continuo flujo y cambio de lo que deviene, lo fijado a lo que los hombres tienen que –y también quieren– mantenerse fijos, lo fijo con lo que trazan un límite a todo preguntar y a toda nueva inquietud y alteración; de este modo consigue el hombre consistencia para su propia vida, aunque sea la consistencia de lo usual y dominable, como protección ante cualquier inquietud y como consuelo de su quietud.*  
HEIDEGGER, MARTIN. Nietzsche., pág. 312

abocándonos a un callejón sin salida, a un abismo: el abismo de la nada. Ante este panorama se presentan dos opciones: continuar y precipitarse, o dar la vuelta y desandar los pasos para volver a algún camino transitado. La primera es la vía del nihilismo. La segunda es la que propone Nietzsche con su transvaloración, la cual no supone una simple inversión de los valores dominantes (es decir, que lo rechazado sea ahora ensalzado, y viceversa), sino una recuperación de la sana y espontánea organización del caos, que es la que concuerda con el mecanismo de la voluntad de poder. En el plano moral, esto supone una vuelta a la moral señorial, en la que son los individuos superiores los que establecen los valores a seguir a los inferiores, que son sometidos a su poder. En este sentido sí que se produce una inversión, puesto que se vuelve a la situación previa a la rebelión de los esclavos, la cual fue fruto de un proceso de decadencia de la Antigüedad<sup>1244</sup> (aunque cabe preguntarse si no se ha ganado nada con el paso intermedio y erróneo del cristianismo, aunque sólo sea la constatación, a modo de vacuna, de que se puede ir contra la vida y las consecuencias que ello trae).

Otro frente distinto del moral que se abre con la voluntad de poder es la aproximación al mundo, el modo en que nos relacionamos con la existencia y desplegamos todo nuestro potencial. Fruto del optimismo epistemológico socrático que aspiraba a alcanzar un conocimiento pleno y certero de la realidad se produjo el desarrollo de las ciencias, el cual ha explotado en los últimos siglos. En las leyes de la ciencia se produce una fijación extrema de los fenómenos, que quedan sujetos para la eternidad. A ello subyace la creencia en esencias inmutables y permanentes, las cuales permanecerían a pesar del devenir y el cambio que se observa en una primera aproximación. De hecho, la labor de la ciencia sería abstraer todo lo variable para destilar de él aquello invariable que se mantiene siempre, lo cual explica el fenómeno y hace que se pueda controlar y predecir, eliminando incertidumbre y de forma indirecta asegurando nuestra existencia. Este *modus operandi* casa muy bien con la creencia metafísica en esencias eternas, las cuales son aprehensibles gracias a la actividad de la Razón, instancia superior que está en contacto con ellas y que sirve de nexo entre el mundo aparente y el verdadero. Esta cosmovisión, como hemos visto, es atacada de forma frontal por Nietzsche, que ve en ella además de una incoherencia respecto al funcionamiento efectivo de la realidad (en la medida en que pone por delante la estabilidad del Ser frente al devenir), un desprecio de ella<sup>1245</sup>. En resumidas cuentas, en la metafísica desarrollada a partir de Sócrates y Platón, continuada por el cristianismo y en el fondo desarrollada por todos los grandes sabios de la historia, Nietzsche detecta un ir contra la vida, contra la existencia misma, o lo que es lo mismo, contra la voluntad de poder<sup>1246</sup>. Por lo tanto, lo que se precisa es una cosmovisión que le sea favorable, que no

1244 *El cristianismo es la forma de decadencia del mundo antiguo en profundísima impotencia: de manera que los sectores de población y las necesidades más enfermas e insanas pasan a ocupar las posiciones superiores.*

FP IV 22[4] (septiembre-octubre de 1888)

1245 *Se ha despojado a la realidad de su valor, de su sentido, de su veracidad, en la medida en que se ha fingido un falso mundo ideal... [...] La mentira del ideal ha sido hasta ahora la maldición que ha pesado sobre la realidad, la humanidad misma ha resultado engañada y falseada por dicha mentira hasta en sus más básicos instintos – hasta llegar a adorar los valores inversos a los únicos con los que estarían garantizados la prosperidad, el futuro, el alto derecho al futuro.*

EH Vorwort §2 (OC IV, pág. 782)

1246 *Sobre la vida, en todas las épocas los muy sabios han juzgado igual: no vale nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo sonido, –un sonido lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. [...] «Aquí, en todo caso, algo ha de estar enfermo» – la respuesta que nosotros damos dice así: ¡a esos, a los muy sabios de todas las épocas, primero se los debería examinar de cerca! ¿Quizá ya ninguno de ellos estaba firme sobre las piernas?*

GD Sokrates §1 (OC IV, pág. 1)

entorpezca ni denigre el mecanismo de la voluntad de poder: la sobrepujanza y el crecimiento. Se trata de reivindicar y devolver el devenir a su lugar central, de imprimir al ser el carácter del devenir<sup>1247</sup>.

Nótese que no se trata tanto del hecho de que esta cosmovisión de corte metafísico sea falsa como de que sea contraria a la voluntad de poder y no la deje expresarse en todo su esplendor. Ya hemos visto cómo es necesario establecer alguna clase de ficción que atenúe el golpe de la realidad, pero ello no quiere decir que cualquier ficción valga por el hecho de serlo: ha de ser congruente con el devenir y la voluntad de poder, única realidad de la que estamos seguros. Incluso podría plantearse una metafísica, si ésta da cuenta del movimiento y lo asume. Por supuesto, también una moralidad y una tabla del bien y del mal que sean acordes a ella<sup>1248</sup>. De hecho, la teoría de la voluntad de poder misma, que es una ficción perspectivista más y tiene un cierto aire metafísico<sup>1249</sup>, en realidad permite que se reconozca a sí misma como tal, no escapando hacia regiones celestes en las que refugiarse de la zozobra que nos provoca el cambio y la incertidumbre circundantes e imperantes. En definitiva, cabría aceptar alguna instancia metafísica si ésta redundaba en favor de la física y la refuerza, en tanto que ficción alentadora de la vida. Sin embargo, una metafísica completa que pretenda sustituir al mundo y sus mecánicas y encima lo denigre es lo que indigna a Nietzsche. Según él, los últimos 2500 años se han desarrollado bajo una metafísica de este tipo, desde el optimismo epistemológico de Sócrates (su confianza en la razón apareció como un remedio a la cosmovisión trágica de los griegos, que se acabó haciendo insoportable según la época aristocrática fue decayendo<sup>1250</sup>), prolongado y aderezado con las hipótesis morales de Platón y luego del cristianismo, de cuya mano se ha ido expandiendo por todo el mundo hasta llegar a todos los rincones del orbe y a nuestros días. Estas hipótesis, que se contemplaron como un remedio a una situación insoportable, no implican una salvación, puesto que como hemos visto han representado la apertura de las puertas a otro tipo de patologías, quedando manifiesto que la sanación

- 
- 1247 Imprimir *al devenir el carácter del ser* – ésta es la suprema voluntad de poder.  
[...] Que todo retorne es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cumbre de la consideración.  
FP IV 7[54] (final de 1886-primavera de 1887)
- 1248 ¿Qué es bueno? – Todo lo que en el ser humano eleva el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo.  
¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad.  
¿Qué es la felicidad? – El sentimiento de que el poder crece, de que se ha superado una resistencia.  
AC §2 (OC IV, pag. 706)
- 1249 Para Francisco Rico Godoy (*De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*, pág. 93), lo que hace Nietzsche es respaldar la ciencia de su tiempo, no se aleja de ella y establece los principios que ella misma no puede alcanzar por quedar fuera de su alcance, por lo que en el fondo podríamos hablar de una metafísica científica, apegada a la realidad, más al menos que la que hemos visto que él ha atacado con virulencia. Ahern (*Nietzsche as cultural physician*, pág. 11), por el contrario, señala la dificultad que ofrece el rechazo a la metafísica por parte de Nietzsche y la afirmación la voluntad de poder (un típico enunciado metafísico, según él). Esta dificultad se resuelve si se tiene en cuenta que es un enunciado cosmológico, algo muy saludable y propio de los filósofos preplatónicos que Nietzsche tanto estudió y admiró. Este argumento se ve reforzado si acudimos a Lorenz (*Metaphysics without truth*, pág. 16), quien toma en consideración dos acepciones del término metafísica (una concerniente al desdoblamiento del mundo, la otra como teoría acerca de la naturaleza del mundo), metiendo a Nietzsche y sus teorías dentro de la segunda.
- 1250 *El fanatismo con que toda la reflexión griega se lanza a la racionalidad delata una situación crítica: se estaba en peligro, se tenía una única elección: o bien perecer o bien – ser absurdamente racionales...*  
GD Sokrates §10 (OC IV, pág. 629)

nunca es completa y que algunos aspectos queden a salvo no nos resguarda frente a otro tipo de enfermedades<sup>1251</sup>.

Ni siquiera la pérdida del sostén divino que garantizaba todo el sistema ha permitido que se alumbre la verdad, ya que sin él no se contempla ninguna otra posibilidad. Y a pesar de todo, el esquema se mantiene, ya mucho más debilitado y con menos firmeza, en la fe en la ciencia y en el surgimiento de movimientos políticos que prolongan la rebelión de los esclavos más allá del cristianismo (o más bien, que prolongan la moral cristiana sin dios). Sin duda se trata de sucedáneos que intentan cubrir el hueco dejado por la divinidad, porque la única alternativa que se contempla es la disolución y la nada absoluta, las cuales en definitiva también resultan una tentación muy seria. Por eso, si se ha negado la divinidad y con ello se ha intentado restablecer la inocencia al devenir (dado que no hay finalidad alguna, ni ningún plan), también hay que negar y combatir todos estos sucedáneos<sup>1252</sup>.

Nietzsche plantea una salida a esta situación. Se propone devolver todo el peso y el protagonismo al mundo, y la voluntad de poder es una herramienta fundamental para ello. Con la crítica a la metafísica ya había desmontado la posibilidad de recaer en trasmundos que lo devalúen. El eterno retorno, además de una prueba, es una forma de cortar cualquier paso hacia la instauración de un fin último, promesa a cumplir o destino universal. En el plano moral (cómo nos relacionamos entre nosotros) también ha establecido su alternativa: la vuelta a la moral de los señores, más espontánea y acorde con la realidad que subyace a todo. Finalmente, nos queda considerar un aspecto importante que hace referencia al modo en que nos abrimos al mundo y nos relacionamos con él. En el esquema metafísico preponderante en los últimos milenios, según el cual hay una Verdad cognoscible, los esfuerzos se han dirigido a hacer efectiva esa cognoscibilidad, a dar cuenta de ella y exponer la realidad de ese mundo fijo de las esencias. Fruto de ello, como hemos comentado, se ha producido el desarrollo de las ciencias (en sentido amplio, como conjunto de saberes) y la técnica, que han llevado al ser humano a un dominio casi completo del planeta e incluso nos ha permitido salir de él y explorar más allá. Pero en una cosmovisión en la que el conocimiento de la realidad no sea tan importante (puesto que no hay un conocimiento exacto, dado que no es posible, sino tan sólo perspectivas generadas en buena medida desde el punto de observación y experiencia), la actividad paradigmática en la que se muestre el carácter del mundo y dé cuenta de él no puede ser la ciencia. La disciplina que Nietzsche tiene en mente no es otra que el arte, puesto que en él se pone de manifiesto la pulsión creadora de formas, el surgimiento del orden y el significado desde donde no hay nada, el carácter lúdico de la creatividad y su espontaneidad. El arte no pretende engañar y pasar por lo que no es, se sabe pura creación y fantasía (aunque en el mundo metafísico se haya revestido de contacto con las esencias), asume su carácter de ficción, por lo que no desvía la atención hacia ninguna otra instancia. Es también fruto de la embriaguez y

1251 *Es un autoengaño por parte de los filósofos y moralistas imaginarse que, por hacer la guerra contra la decadencia, ya salen de ella. El llevar a cabo esa salida excede su fuerza: lo que ellos escogen como remedio, como salvación, no es a su vez más que una expresión de la decadencia – ellos alteran la expresión de ésta, pero a ella no la eliminan. [...] La luz diurna más deslumbrante, la racionalidad a toda costa, la vida lúcida, fría, cauta, consciente, sin instinto, en oposición a los instintos, no fue más que una enfermedad, no fue más que otra enfermedad – y en modo alguno un camino de regreso a la «virtud», a la «salud», a la felicidad...*  
GD Sokrates §11 (OC IV, pág. 630)

1252 *Que a nadie se le haga ya responsable, que no sea lícito reconducir la manera de ser a una causa prima, que el mundo no sea una unidad ni como sensorium, ni como «espíritu», solo esto es la gran liberación, – solo así se ha vuelto a establecer la inocencia del devenir... El concepto «Dios» ha sido hasta ahora la mayor objeción contra la existencia... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: solo así redimimos el mundo.–*  
GD Irrtümer §8 (OC IV, Pág. 645)

el exceso que enriquece las cosas proyectándose en ellas (contrario al estado antiartístico que las empobrece, característico del cristianismo)<sup>1253</sup>. Es, por lo tanto, el perfecto reflejo de la voluntad de poder, que en su desarrollo es artística<sup>1254</sup>.

Con esta reivindicación del arte como juego creativo y ficción autoconsciente<sup>1255</sup>, Nietzsche pone el acento en una actividad que no se desvía del mundo, que lo representa y que lo expresa en su máxima potencia<sup>1256</sup>. De este modo, el arte no es un simple adorno que tiene que ver con la expresión de la belleza y el acompañamiento de la verdad que otras disciplinas se encargan de descubrir y transmitir, sino que él mismo es esa disciplina en la que se muestra el verdadero carácter del mundo, que lo imita y lo manifiesta, resultando por lo tanto fundamental en la nueva cosmovisión<sup>1257</sup>. Es más, teniendo en cuenta el carácter perspectivista y parcial del conocimiento y de la aproximación al mundo, el aspecto creativo y donador de sentido resulta fundamental a la hora de plantearnos la idea del todo, así como de afrontar las novedades y riesgos que la existencia nos va planteando. Por eso, para poder desplegar una mayor gama de posibilidades, la voluntad de poder ha de ser fomentada desde la figura del filósofo del futuro, que es quien debe legislar (en el sentido de decir cómo han de ser las cosas) y proponer los nuevos valores de acuerdo a la voluntad de poder<sup>1258</sup>. No es casualidad que en esta época recupere Nietzsche la figura del dios Dioniso (aunque en realidad, tal y

---

1253 *Para que haya arte, para que haya cualquier tipo de acción y de contemplación estéticas, para ello es indispensable una condición fisiológica previa: la ebriedad.*  
GD Streifzüge §8 (OC IV, pág. 658)

*En este estado, desde nuestra propia plenitud enriquecemos todo lo que encontramos: aquello que queremos, lo vemos henchido, concentrado, fuerte, sobrecargado de fuerza. El ser humano que se halla en este estado transforma las cosas hasta el punto en que ellas reflejan el poder de aquel, – hasta que son reflejos de la perfección de ese humano. Este tener que transformar en lo que es perfecto es – arte. [...] Sería lícito imaginarse un estado contrario, un específico estado antiartístico del instinto, –un modo de ser que empobreciera, diluyera, hiciera que enfermaran de consunción todas las cosas. [...] Este es, por ejemplo, el caso del cristiano auténtico, de Pascal por ejemplo: no existe un cristiano que a la vez sea un artista...*

GD Streifzüge §9 (OC IV, pág. 659)

1254 Para una reflexión más amplia acerca de la relación del arte con la voluntad de poder y la vida, ver el artículo titulado *El arte como función de la vida en F. Nietzsche* de Luis Enrique de Santiago Guervós.

1255 Parafraseando la expresión que utiliza Colli (*Después de Nietzsche*, pág. 104) para la voluntad de poder: el arte (en realidad, la voluntad de poder) utiliza la mentira, pero no es mentirosa.

1256 En esta autoconciencia se encuentra una importante y fundamental diferencia respecto a cualquier otra época de la historia, ya que tal y como señala Ahern (*Nietzsche as cultural physician*, pág. 179), los griegos de la época trágica (el modelo a seguir para Nietzsche, aunque ya no tanto en esta época final de su pensamiento), aunque expresaron este juego y fueron consecuentes con él, no fueron plenamente conscientes. Fueron ingenuos al respecto, y es el futuro que Nietzsche reivindica el que habrá de ser plenamente consciente, no siendo, pues, una mera reedición de la antigüedad trágica.

1257 [...] «La vida debe inspirar confianza»: la tarea, así planteada, es enorme. Para resolverla, el ser humano ha de ser ya por naturaleza un mentiroso, ha de ser más aun que cualquier otra cosa, un artista... Y no hay duda de que lo es: metafísica, moral, religión, ciencia – sólo son criaturas de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la «verdad», de negación de la «verdad».

FP IV 11[415] (noviembre de 1887-marzo de 1888)

1258 Pero los auténticos filósofos son los que mandan y legislan: ellos dicen «¡así debe ser!», ellos determinan primero el «hacia dónde» y el «para qué» del hombre, y para ello disponen del trabajo previo de todos los trabajadores filosóficos, de todos los subyugadores del pasado, –se aferran al futuro con mano creadora, y todo cuanto es y ha sido se convierte para ellos en un medio, en un instrumento, en un martillo. Su «conocer» es crear, su crear es una legislación, su voluntad de verdad es – voluntad de poder.– ¿Existen hoy semejantes filósofos? ¿Han existido ya semejantes filósofos? ¿No tienen que existir semejantes, filósofos?...

JGB §211 (OC IV, pág. 378)

como él mismo confiesa en *Más allá del bien y del mal*, siempre ha estado siguiendo su senda), que como es sabido y hemos comentado, tenía un papel central en el pensamiento del Nietzsche joven y estaba muy vinculado a la metafísica del artista, así como a la incertidumbre<sup>1259</sup>. Ahora lo vincula a la sobreabundancia, al exceso de fuerza y por tanto a la voluntad de poder, así como a la capacidad de no sucumbir al dolor y la desgracia, rasgos fundamentales del pensamiento nietzscheano de esta fase final<sup>1260</sup>. También es Dioniso una divinidad que representa la más pura afirmación de la vida y del devenir, con todo lo que de sufrimiento que ello conlleva, no como el dios cristiano, al que combate con vehemencia<sup>1261</sup>. Por lo tanto, Dioniso sigue siendo el patrón de lo trágico, y Nietzsche, como portavoz suyo, se convierte en un filósofo trágico<sup>1262</sup>. De

1259 [...] *el genio del corazón, de cuyo contacto todos vuelven más ricos, no agraciados ni estupefactos, no transportados ni oprimidos por un bien extraño, sino más ricos de sí mismos, más nuevos que antes, desatados, oreados y sondeados por un viento de deshielo, tal vez más inseguros, más delicados, frágiles y truncados, pero colmados de esperanzas que aún no tienen nombre, colmados de nuevas voluntades y corrientes, colmados de nuevas contravoluntades y contracorrientes... ¿Pero qué estoy haciendo, amigos míos? ¿De quién os estoy hablando? ¿Me habré olvidado hasta el punto de no decir ni tan siquiera su nombre? A no ser que ya hayáis adivinado por vuestra cuenta quién es este espíritu y dios problemático que quiere ser alabado de este modo. Pues igual que le ocurre ciertamente a quien desde su niñez ha estado siempre de viaje y en el extranjero, también a mí se me cruzaron en el camino algunos espíritus singulares y no poco peligrosos, pero sobre todo aquel del que acabo de hablar, y siempre de nuevo el mismo, nadie menos, en efecto, que el dios Dioniso, aquel gran dios ambiguo y tentador a quien en el pasado, como sabéis, ofrecí mis primicias en el secreto y la veneración más absolutos – como el último, así me lo parece, que le ha ofrecido un sacrificio: pues no he encontrado a nadie que haya entendido lo que hice por aquel entonces. Entre tanto, he aprendido muchas cosas, demasiadas cosas sobre la filosofía de este dios, y, como ya he apuntado, de boca a boca, – yo, el último discípulo e iniciado del dios Dioniso: ¿y no me debería estar permitido empezar por fin a daros a probar a vosotros, amigos míos, en la medida en que me esté permitido, un poco de esta filosofía?*  
JGB §295 (OC IV, pág. 433-434)

1260 *Yo he sido el primero que, para comprender el más antiguo, el todavía rico e incluso desbordante instinto helénico, tomó en serio ese fenómeno maravilloso que lleva de nombre Dioniso: tal fenómeno es solamente explicable por un exceso de fuerza. [...] Pues el hecho fundamental del instinto helénico solo se expresa en los misterios dionisiacos, en la psicología del estado dionisiaco de ánimo – su «voluntad de vida». ¿Qué se garantizaba a sí mismo el heleno con esos misterios? La vida eterna, el eterno retorno de la vida; [...] En la doctrina de los misterios está santificado el dolor: los «dolores de la parturienta» santifican el dolor absolutamente, – todo devenir y todo crecer, todo lo que es garantía de futuro, implica dolor... Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, ha de existir también eternamente el «tormento de la parturienta»... Todo esto significa la palabra Dioniso.*  
GD Alten §4 (OC IV, págs. 689-690)

1261 [...] *¿no es el culto pagano una forma de acción de gracias y de afirmación de la vida? ¿No tendría que ser su más alto representante una apología y una divinización de la vida? Tipo de un espíritu plenamente logrado y extasiado-desbordante... ¿tipo de un tipo que en sí asume las contradicciones y problemáticas de la existencia y las REDIME?*  
– *En este preciso lugar pongo yo al Dioniso de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no de la vida negada y demediada Dioniso contra el «Crucificado»: he aquí la antítesis. [...]*  
FP IV 14[89] (primavera de 1888)

1262 *«El decir sí a la vida incluso en sus más extraños y duros problemas; la voluntad de vivir complaciéndose en su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados – a eso es a lo que yo llamé dionisiaco, eso fue lo que comprendí como puente hasta la psicología del poeta trágico. No para librarse del terror y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga – así lo malinterpretó Aristóteles: sino para, por encima del terror y la compasión, ser el mismísimo eterno placer del devenir, ese placer que también contiene en sí el placer de aniquilar...» En este sentido, tengo derecho a considerarme el primer filósofo trágico – esto es, la extrema antítesis y el máximo antípoda del filósofo pesimista.*  
EH GT §3 (OC IV, pág. 819)



este modo reformula su pensamiento manteniendo al arte y la tragedia como uno de sus ejes, pero abandonando por el camino los aspectos metafísicos<sup>1263</sup>, abriendo las puertas a una nueva edad trágica<sup>1264</sup>, dionisiaca, gozosa y afirmadora de la vida<sup>1265</sup>, la cual se opondrá al cristianismo en la medida en que afirma la existencia y no supone una objeción suya<sup>1266</sup>.

Asumiendo el carácter artístico de la voluntad de poder y siendo artistas, se es un perfecto *médium* suyo y se alcanzan las cotas máximas de poder, logrando así un sentimiento de seguridad máximo, a pesar de estar en una situación mucho más expuesta. A este estado de máxima seguridad y ejercicio del poder se refiere Nietzsche como *Gran estilo*<sup>1267</sup>, lo cual podemos relacionarlo con la definición de cultura que hemos analizado en los primeros compases de la presente tesis, hecha en términos de unidad de estilo<sup>1268</sup>, entendida esta como la capacidad de agrupar y unir dentro de un mismo horizonte coherente todas sus manifestaciones. Hemos visto también cómo la voluntad de poder tiene que ver con dominar el caos e imponerle un orden. En este sentido, pues, el Gran estilo no puede ser otra cosa que el establecimiento de un orden y una unidad interna por parte de la fuerza. Sólo así se manifiesta el más completo dominio y la máxima seguridad (y por lo tanto, la gran salud<sup>1269</sup>), y es a partir de él que se puede honrar a la vida en toda su plenitud, a pesar de que nos oponga su máxima

1263 *Y con ello vuelvo a tocar el lugar del que un día partí – El nacimiento de la tragedia fue mi primera transvaloración de todos los valores: con ello retrocedo y vuelvo a situarme en el terreno en el que crece mi querer, mi poder – yo, el último discípulo del filósofo Dioniso, – yo, el maestro del eterno retorno...*

GD Alten §5 (OC IV, págs. 690-691)

1264 *Prometo una época trágica: el arte supremo en el decir sí a la vida, la tragedia, renacerá cuando la humanidad haya asumido la conciencia de las guerras más duras, pero también más necesarias, sin sufrir por ello...*

EH GT §4 (OC IV, pág. 819)

1265 *El arte como la redención del agente, – de quien no sólo ve el carácter terrible y problemático de la existencia, sino que lo vive, y lo quiere vivir, del ser humano trágico-guerrero, del héroe. El arte como la redención del sufriente, – como vía hacia estados en que se quiere, se transfigura, se diviniza el sufrimiento, en que el sufrimiento es una forma de delicia grande.*

[...] *Se concibe un estado supremo de afirmación de la existencia, del cual incluso el dolor supremo no se puede eliminar: el estado trágico-dionisiaco.*

FP IV 17[3] (mayo-junio de 1888). Ver también FP IV 14[24] (primavera de 1888)

1266 *Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico... En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleva a un bienaventurado ser, en el último el ser es considerado como suficientemente bienaventurado para justificar incluso una enormidad de dolor. El ser humano trágico afirma incluso el sufrimiento más áspero: es bastante fuerte, pleno, deificante, para hacerlo.*

*El cristiano niega incluso el más feliz de los destinos sobre la tierra: es bastante débil, pobre, desheredado, para sufrir incluso en esa y en toda forma de vida.*

FP IV 14[89] (primavera de 1888)

1267 *El sentimiento supremo de poder y de seguridad logra expresarse en aquello que tiene gran estilo. El poder que no necesita más demostraciones; que rechaza complacer; que difícilmente responde; que no siente testigo alguno a su alrededor; que vive sin tener conciencia de que hay oposición contra él; que descansa en sí mismo, fatalista, una ley entre leyes: todo esto habla de sí como gran estilo. –*

GD Streifzüge §11 (OC IV, pág. 661)

1268 Ver nota 135.

1269 Esta dimensión de la salud es destacada por Sánchez Meca (*En torno al superhombre*, págs. 297-298):

«La salud, por el contrario, requiere el equilibrio de todas las potencias elevadas a un máximo de creatividad, equilibrio que sólo se produce por el adecuado funcionamiento de una regulación del conjunto. Las diversas potencias se reparten entonces las funciones, se jerarquizan presididas por una misma orientación, y así mantienen el equilibrio a través de sus desarrollos. La ausencia de este principio regulador, por la inversión de la jerarquía de las fuerzas creativas, origina la impotencia característica del hombre decadente.»

resistencia<sup>1270</sup>. De hecho, la definición de lo que es la salud que propone Nietzsche en un fragmento póstumo tiene que ver con ello<sup>1271</sup>. Porque tal y como afirma en *Ecce Homo*: «todo lo decisivo surge a pesar de»<sup>1272</sup>. Estamos en el terreno de lo trágico, el cual no se ha abandonado en ningún momento, dado que aquella tensión entre el impulso que nos lleva a querer mantenernos a flote y las fuerzas disgregadoras que nos envuelven y amenazan de forma perpetua ha existido en todo el recorrido que hemos venido trazando. En esta tensión, en la tragedia de saberse abocado a la desintegración pero al mismo tiempo tener que luchar contra ella es de donde surge la totalidad de lo existente. Así, la función del arte en medio de ello será la de estimularnos a perseverar en la existencia, convirtiendo en bello todo lo que en dicha disposición nos ponga, y en feo lo contrario<sup>1273</sup>, siempre con la conciencia de que en realidad es algo puesto y no algo que exista en sí<sup>1274</sup>. El arte nos ha de ayudar en definitiva a no perecer -ni a querer perecer- en medio de la vorágine en la que estamos y que somos<sup>1275</sup>. No obstante, al igual que hemos hablado de vida sana y ascendente (vida propiamente vida) y vida descendente y enferma, también hay un arte que es expresión de la vida ascendente (el del Renacimiento, por ejemplo, o el arte trágico) y de la descendente (este sería el caso del Romanticismo). Por tanto, aunque la voluntad de poder sea artista, no todo el arte es expresión de una voluntad de poder fuerte y sana, algo acorde con la naturaleza farmacológica e incierta (en la medida en que no se puede encerrar en una definición) de la realidad<sup>1276</sup>.

En resumen, con la voluntad de poder nos brinda Nietzsche una perspectiva del mundo que no escamotea el devenir, el cual es su rasgo fundamental. Así, nos mantenemos en él y podemos manejarnos estimulando el mecanismo de la sobrepujanza y el crecimiento (que no es crecimiento de otra cosa que de poder, el cual no es otra cosa que voluntad de sí mismo), lo que permite que nos amoldemos a ese devenir y se pueda proseguir en la misma senda. En ello habrá de consistir a partir de ahora la idea

1270 *Los seres humanos más espiritualizados, presuponiendo que sean los más valientes, viven también, con diferencia, las tragedias más dolorosas: pero justamente por ello honran la vida, porque ella les opone su máxima hostilidad.*

GD Streifzüge §17 (OC IV, pág. 663)

1271 *1) la pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad – pero ¡esto es prácticamente la definición de la salud!*

*2) la contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las «almas en un único pecho»: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos –: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. Retorno de la salud.*

FP IV 14[157] (primavera de 1888)

1272 *EH Zarathustra §1 (OC IV, pág. 834)*

1273 *Comprobado fisiológicamente, todo lo feo debilita y entristece al ser humano. Lo feo le recuerda declive, peligro, impotencia; ante lo feo el ser humano de hecho pierde fuerza. [...] Su sentimiento de poder, su voluntad de poder, su valentía, su orgullo – todo ello disminuye con lo feo, todo ello aumenta con lo bello...*

GD Streifzüge §20 (OC IV, pág. 665)

1274 *Lo «bello en sí» no es más que una palabra, ni siquiera es un concepto. [...] El ser humano cree que el mundo mismo está sobrecargado de belleza, – se olvida de que él es la causa de la belleza del mundo.*

GD Streifzüge §19 (OC IV, pág. 664)

1275 *El arte es el gran estimulante para la vida.*

GD Streifzüge §24 (OC IV, pág. 667)

1276 *El mundo como una obra de arte que se da luz a sí misma – –*

*¿Es el arte una consecuencia de la insatisfacción con lo real? ¿O una expresión del agradecimiento por la felicidad gozada? En el primer caso, Romanticismo; en el segundo, aureola de gloria y ditirambo (en suma, arte apoteósico);*

FP IV 2[114] (otoño de 1885-otoño de 1886)

de la salvación, que según nuestra interpretación está en el núcleo de la salud. Dicha salvación no se habrá de alcanzar a través de estructuras rígidas, sino por la flexibilidad que permite superar a base de apropiarse aquello que opone una resistencia, que al mismo tiempo es amenaza y oportunidad (como hemos visto que ocurre con la enfermedad). En definitiva, con la voluntad de poder se nos brinda una nueva manifestación de los fenómenos de salud y enfermedad en tanto que estructura misma de la realidad, a partir de los cuales se desarrolla la totalidad de lo existente.

## 8.-Conclusiones

Aunque un acercamiento superficial y rápido a su pensamiento no puede hacer considerar a Nietzsche un pensador combativo y negativo (o más bien negador), lo cierto es que se esconde en sus ideas un profundo espíritu de afirmación y de amor por la vida y su realidad. En efecto, si niega y se enfrenta (y lo hace mucho) es porque lo negado era visto por él como un impedimento para aquello que pretendía afirmar<sup>1277</sup>. En realidad, su negatividad se dirige a lo negativo, con lo cual la doble negación se convertiría en una afirmación<sup>1278</sup>. Pero, ¿qué es lo que se afirma? ¿a qué le dice sí, y por qué necesita ir negando y socavando los fundamentos de su cultura? A tenor de lo comentado a lo largo de la presente tesis, y según él mismo hace explícito, lo que afirma es la vida misma. Y además, afirma también que la cultura occidental (en particular la moral y la religión) ha estado negándola y apartando la vista de ella desde hace siglos. A bote pronto, decir esto puede resultar paradójico, puesto que desde dentro de la vida parece incongruente ir contra ella misma y salvo algunos pocos casos de carácter patológico en el mismo vivirla ya se está afirmando sus posibilidades. Sin embargo, la vida a la que se refiere Nietzsche no es exactamente la vida en sentido puramente biológico, sino que muchas veces con este término se refiere a la existencia, al conjunto de lo existente, a la naturaleza como conjunto de lo que es. En este sentido sí que se entiende mejor que se pueda ir contra la vida y se le dé la espalda si no se quiere ver su verdadera faz o esta resulta incómoda.

Esta incomodidad es la característica fundamental de la realidad, que nosotros hemos consignado bajo el término de infirmez. Lo existente es frágil y quebradizo, está dotado de una movilidad que le hace estar cambiando continuamente. Lo existente sería un puro devenir, el cual le otorga esa vitalidad que le permite a Nietzsche hablar de vida en términos generales para hacerle referencia, porque hay cambio y en virtud de la voluntad de poder un impulso de autoconservación y crecimiento (este es muy importante, puesto que es lo que la voluntad de poder promueve, un continuo ir más allá en busca de una mayor afirmación).

Afirmar supone hacerse firme, y de eso se trata el empeño en medio del devenir. Lo espontáneo parece ser el aumento de la rigidez, la formación de un caparazón o un dique que resista todos los envites y permita el mantenerse a salvo. En efecto, este es el cometido de la cultura y todas sus manifestaciones, tal y como hemos visto a lo largo de la presente tesis. Lo que ocurre es que, en parte debido a que la estrategia ha resultado efectiva, ha acabado haciéndonos ciegos a la realidad, exponiéndonos más a ella por puro desconocimiento. Se podría decir que esta objeción es absurda, dado que la medida ha sido un éxito y por lo tanto se puede pensar en prolongar la estrategia de forma legítima. Sin embargo, lo que Nietzsche pone sobre la mesa es que las barreras no son ajenas a la movilidad de la existencia de la que ellas mismas son parte, por lo que no se puede plantear que se pueda llegar a alcanzar un grado de salvación tal que nos haga inmunes por completo. Y más cuando en nosotros mismos albergamos dicha movilidad de forma muy aguda (puesto que somos el animal enfermo). Por lo tanto no hay huida posible, y lo que la cultura de los últimos siglos ha hecho ha sido alimentar la ficción de que sí se podía escapar, hasta el punto de negar la realidad ocultándola tras un mundo verdadero en el que la estabilidad y la firmeza eran las notas predominantes. A este mundo se ha vinculado la salvación, en concreto la salvación del alma, elemento afín a

1277 *Yo enseño el no <a> todo lo que debilita – a lo que agota.*

*Yo enseño el sí a todo lo que fortifica, a lo que acumula fuerza, a lo que al orgullo – – –*  
FP IV 15[13] (primavera de 1888)

1278 Así lo cree también Deleuze en las conclusiones a *Nietzsche y la filosofía* (pág. 274) al afirmar que con la voluntad de poder lo negativo «pasa al servicio de la afirmación».

ese mundo que se ve puesto a prueba por el cambio y la incertidumbre que en este mundo aparente son comunes.

Si hay una mayor exposición al mundo del devenir no es sólo porque quede inadvertido y se lo deje de tener en cuenta, sino porque como decimos, no es posible sustraerse por completo a él y de una u otra forma acaba filtrándose en el interior de los sistemas que pretenden una clausura total. En el caso de la cultura occidental y cristiana, sus propias dinámicas han provocado que esa supuesta inmutabilidad se vea socavada desde dentro, abocando al ser humano (dado el alcance y extensión que han alcanzado) a un callejón sin salida. Este atolladero es denunciado por Nietzsche bajo el nombre de nihilismo, y propone una salida que pasa por el reconocimiento de la situación en la que nos movemos. Para ello hace falta una gran fortaleza, y es consciente de que sólo una élite no va a sucumbir a la sacudida que ha de representar la pérdida de todo aquello que se creía invariable. Tal y como se ha apuntado, esta élite habrá de mantener alejada de sí a la gran masa que seguirá bien creyendo en las viejas tablas (literalmente o de forma sucedánea) o se dejará ir a la desesperación absoluta, amenazando con la ruina a la nueva civilización que se debe desarrollar. Sea como fuere, la fuerza y la valentía han de adornar a estos individuos, ya que los peligros son abundantes, de ahí que deban poseer la gran salud de la que Nietzsche habla. En términos de grandeza también se habrá de desarrollar su labor, puesto que pensamos que la tarea que ha de desempeñar esta nueva aristocracia (de la que hemos referido su vertiente filosófica bajo la forma de los filósofos del futuro, pero que también la tiene política) es a lo que llama la gran política, de la que habla en algunos compases de sus últimas obras.

Sin duda, aunque no hable ya en estos términos, en esta nueva élite que ha de sacar a la humanidad de la difícil situación en que se encuentra reconocemos algunos rasgos del superhombre. En buena medida es así puesto que si poseen la gran salud y el ser humano es el animal enfermo, estos individuos pasan por encima de la enfermedad y por lo tanto de la humanidad, dando sentido a la preposición *über* en el término *Übermensch*. No obstante, aunque hayamos hablado de élite, tampoco se trata de un grupo de gente que tenga que gobernar el mundo al uso. Este grupo de individuos se habría de parecer más bien a aquella aristocracia de la que habla en *De la genealogía de la moral*, es decir, gentes fuertes y sanas capaces de imponer sus valoraciones para poder vivir según ellas, sometiendo a aquellos que no las compartan e impidiendo que sean contaminadas por elementos de debilidad. En ello el *pathos* de la distancia resulta fundamental, ya que les permitiría verse distintos y superiores, desdeñando todo lo que significara debilidad. De todos modos, su misma naturaleza de ser la pura voluntad de poder encarnada les habría de llevar a no comportarse como una clase organizada, sino más bien como un agregado de individuos que comparten temporalmente algunos intereses. En este sentido, cabe cuestionarse el tipo de relación que se establecería entre ellos y también respecto a los dominados. Que se produzca un dominio respecto a los débiles no implicaría que estos adopten los valores de sus superiores, sino que bastaría con que no los contaminaran, algo que cree Nietzsche que ha ocurrido con el cristianismo. De este modo se puede realizar la tarea de la superación, llevada a cabo por estos individuos (que presumimos escasos), en los que recae la responsabilidad de ser la punta de lanza de la humanidad (si es que cabe hablar en estos términos, puesto que hablamos del superhombre). Que luego se les tome como ejemplo y modelo en realidad es indiferente, puesto que como hemos visto se trata de una cuestión individual: ser original y explorar nuevos caminos, sin seguir modelos (aunque para los débiles, incapaces de abrir nuevas sendas, sólo queda la opción de seguir las ya trazadas por estos pioneros). Este tipo de relación nos recuerda poderosamente a la que se establece entre el genio y el resto de la humanidad: alguien que en buena medida es guía e

inspiración, que destaca de entre todos, una cumbre que por su altura hace olvidar toda la masa sobre la que en realidad se apoya y le sostiene.

Sea como fuere, lo que en todo momento se mantiene en este esquema es el de una realidad incierta y móvil ante la que hay que mantenerse firme para no disolverse en ella. Estar a salvo no es, pues, un hecho definitivo, por lo que hay que ser flexible y estar al acecho del asedio de la inseguridad y el cambio. Así, la seguridad que se pueda alcanzar será también móvil y en devenir, respondiendo a la realidad de la existencia, justo al contrario de las seguridades alcanzadas a lo largo de la historia (si exceptuamos la época trágica de los griegos), que en su afán por la eternidad e inmutabilidad se sustraen a ella y por lo tanto le son contrarias y ajenas (con lo cual, no hay un progreso en la historia). Esta labilidad y continua necesidad de actualizar la salud frente a una enfermedad global y de base nos obliga a un eterno volver una y otra vez a tener que afirmarnos. Esta es una de las interpretaciones que le hemos dado al eterno retorno de lo mismo, independientemente de la explicación cosmológica de un tiempo que se repite. Esta visión cosmológica fue planteada como prueba y filtro para ver quiénes son lo suficientemente fuertes para soportar un mundo tan contrario a lo hasta el momento sostenido, situándolos ante un horror cósmico como la eterna repetición de todos y cada uno de los momentos y circunstancias. Funciona como suposición e hipótesis, haciendo que se actúe “como si” así fuera, algo que ha de repetirse y tenerse en cuenta en todo momento (lo cual es la otra dimensión del eterno retorno de la que venimos hablando). En realidad, tal y como hemos visto, bajo la teoría de la voluntad de poder, cualquier acercamiento al entorno se hace bajo esta premisa del “como si”, es decir, cuando la verdad firme y segura ha caído (no porque en un tiempo fuera válida y ya no, sino porque la ficción de que fuera válida se ha desvelado), la única alternativa que queda es tener algo por verdadero, a sabiendas de que en el fondo no lo es, no al menos del mismo modo en que la verdad era verdadera antes. Ciertamente, antes también se actuaba “como si”, pero sin esa transparencia de la ficción, ocultándose a sí misma, lo cual es contraproducente y peligroso como hemos visto.

El eterno retorno es un “como si” mucho más explícito que el de las cosmovisiones metafísicas, y la voluntad de poder redundante en ello. Tal y como señala Heidegger, aunque tienen que ver con la constitución del mundo no son exactamente lo mismo: mientras que la voluntad de poder sería lo que el mundo es, el eterno retorno sería su forma de manifestarse. Pero en el fondo todo hace referencia a la realidad y es una perspectiva suya, una interpretación hecha desde un punto que deviene en medio del devenir. La metafísica también es una interpretación, pero una que se niega a sí misma como tal, por lo que da la espalda a este carácter cambiante, móvil y siempre provisional (infirmo, en una palabra) de la existencia. Y como venimos considerando, lo que Nietzsche niega es todo lo que niega para poder afirmar esta movilidad y cambio permanentes.

En definitiva, en el pensamiento de Nietzsche se produce una confrontación ante todo lo que vaya contra una realidad que ha venido siendo negada durante siglos (en sentido estricto, sólo en la Antigüedad fue vislumbrada, y por un período de tiempo muy breve) y que cree que ha colocado al ser humano en una delicada situación, ante un abismo del que podría no sobrevivir. Para ello tiene que negar algunos de los fenómenos en los que con mayor claridad se produce esta negación y enmascaramiento (como la moral o la metafísica, sus auténticos caballos de batalla), no tanto porque sean contrarios a su propuesta, sino porque velan y eclipsan su posibilidad misma. Sólo con la denuncia puede facilitarse que emane y se vislumbre la auténtica realidad (que es que no la hay). Expuesto de un modo gráfico, Nietzsche pretende derribar un muro que nos hemos puesto ante la vista, un horizonte opaco y opresivo al que hemos llegado a creer

como única verdad y horizonte. Su labor es la de abrir una primera brecha para poder mirar qué hay detrás de él, de ahí la metáfora del martillo y del filosofar a martillazos. Tal es la fuerza del muro y la costumbre que a él tenemos, que tendemos a quedarnos en el martilleo de Nietzsche y lo consideramos destructivo. Pero lo que él pretende es mostrarnos ese más allá del muro, por muy terrorífico que pueda ser (y tan hechos a estar encerrados estamos que la sola posibilidad de que haya un algo detrás nos resulta desestabilizadora). De hecho, esta es la filosofía que pretendió desarrollar a partir de *Así habló Zaratustra*, una propuesta en positivo, basada en la afirmación de la más pura incertidumbre como auténtica realidad del mundo y la necesidad de manejarnos en ella a costa de crearnos ficciones, es decir, de mantenernos a salvo, de estar sanos en medio y a pesar de la enfermedad. Aunque se trate igualmente de una ficción, esta es acorde a esta realidad y la manifiesta en toda su plenitud, no como otras ficciones que o le son contrarias o no le permiten un desarrollo acorde a sus posibilidades, que son las que él combate con su propuesta.

Dicha propuesta es para unos pocos, para una hipotética nueva aristocracia (que no sería una aristocracia de sangre, sino de la salud) que marcará las pautas de una nueva sociedad que se relacionará de un modo distinto con el mundo y la existencia. También vale para los sometidos, pero en la medida en que así aceptarán su situación y no intentarán revertirla alimentando el resentimiento, como ha ocurrido con la hipótesis moral cristiana. En el fondo, se trata de una opción pesimista, puesto que la situación es desoladora: todo lo que se haga es un brindis al sol, un mero entretenimiento mientras llega la ola que lo ha de arrasar todo. Se trata de una tragedia, y la acción del superhombre es heroica, puesto que se ve abocado a elaborar edificios que sabe que no tienen cimientos y que acabarán derrumbándose, porque no hay fundamentos posibles y menos aún posibilidad de perduración. Sin embargo, es algo inevitable puesto que la existencia es un ciclo sin fin de creación y destrucción. La única posibilidad de sobrellevarlo mejor es a través del arte, ficción que crea belleza y nos ayuda a no caer en la desesperación.

Esta es la afirmatividad nietzscheana, la de un pesimismo creativo y heroico, que pretendía abrir una nueva edad trágica en la historia de la humanidad, a partir de una situación peligrosa y desesperada a la que nos habían abocado siglos de negación de la realidad. Esta filosofía a la que podríamos llamar “en positivo”, está en los proyectos posteriores a *Así habló Zaratustra*, que no es más que el pórtico de entrada a ella. Sin embargo, según dichos proyectos se fueron haciendo realidad, se veían mermados, y aquella gran obra dedicada a la voluntad de poder que tenía en mente quedó reducida a algunos libros en los que sí está (*El Anticristo, Más allá del bien y del mal...*), pero dejando un cierto regusto a fracaso respecto a aquellos proyectos tan grandilocuentes. No obstante, teniendo en cuenta que planteó *Ecce homo* como una forma de presentarse al mundo antes de brindarle su gran pensamiento, podemos pensar que aún tenía que desarrollar más sus ideas, algo que sin duda iba implícito en su propuesta (con el acrecentamiento y la sobrepotenciación propios de la voluntad de poder). Sin embargo, la enfermedad mental le impidió llevar a cabo dicho desarrollo, una enfermedad ante la que sucumbió y no pudo mantenerse a salvo para poder seguir trazando el camino de sus ideas, camino que hemos venido siguiendo a lo largo de la presente tesis doctoral.





## CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de las páginas precedentes hemos intentado trazar la senda del pensamiento nietzscheano utilizando el prisma de la salud y enfermedad. Hemos interpretado sus principales ideas y conceptos como distintas manifestaciones de una misma pulsión que se mantiene a lo largo de toda su producción, a pesar de las distintas máscaras que fue adoptando con el curso de los años. De todo lo dicho podemos entresacar una visión acerca del mundo según la cual todo está en movimiento, en un eterno flujo en el que no hay nada seguro más allá del mismo devenir, el cual, por su misma naturaleza, se coagula en las distintas formas de la existencia y en la existencia misma, que busca puertos en los que mantenerse a salvo de la marejada de dicho devenir. En ello consiste la falta de firmeza primordial, la naturaleza abismática ante la que como formas producto de la movilidad intentamos mantenernos. Este es el juego que hemos intentado transmitir acudiendo a la etimología de la enfermedad como infirmez y la salud como un estado de salvación. En esta lucha hemos generado nuestras propias herramientas para aguantar y sostenernos. La infirmez se presenta bajo distintas máscaras: sinsentido, azar, cambio..., y la tendencia espontánea para afrontarlo es buscar neutralizarlo, oponiéndole sentido, seguridad, permanencia... En busca de ello nos hemos agrupado en sociedades y nos hemos dado toda una serie de costumbres y creencias que nos deberían ayudar en la labor de perseverar en la existencia ante los envites de un devenir que siempre acaba desbordando cualquier dique que queramos interponer entre nosotros y él. Por eso, la tarea debe ser continua y creciente, sin que haya un punto final, un destino último en un horizonte al que podamos acabar llegando y en el que se pueda decir que la lucha y el sufrimiento han terminado (porque esta dinámica de querer perdurar y ser incapaces de conseguirlo nos genera sufrimiento y dolor).

Este esquema, como hemos visto, se mantiene de una u otra forma a lo largo de la producción intelectual de Nietzsche, y constituye su tema central, adoptando distintas versiones a lo largo de su despliegue (algo muy acorde con esta naturaleza variable y fluida de las cosas). En un primer momento se sirvió de la metafísica schopenhaueriana y de los dioses Apolo y Dioniso para elaborarlo. Su proyecto fue el de explicitar esta dinámica de la realidad, tal y como los griegos de la época trágica creyó que hicieron, manteniendo a la vista todo lo desagradable sin pretender escamotearlo. Porque uno de los efectos que producen los diques que nos hemos construido consiste en que nos refugiamos tanto en ellos que pueden llegarnos a hacer obviar la realidad que pretendemos domar, una tentación siempre presente y que hay que evitar a toda costa (en este sentido, la labor del filósofo debería ser fundamental). Esta tendencia a desviar la mirada se agudiza en la metafísica, actividad que a su juicio postula un mundo fijo y sin las imperfecciones que tanto nos hacen sufrir (es decir, un mundo permanente, en el que saber a que atenernos y en el que no haya sorpresas desagradables). Este mundo se acaba convirtiendo en el modelo para el mundo del devenir y en un motivo para despreciarlo, impulso que se manifestó de forma cada vez más agresiva a partir de Sócrates y del fin de la tragedia, encontrando continuidad en el Cristianismo. La postulación de este mundo ideal podía resultar útil en un principio, pero el fluir seguía ahí y si se miraba a otra parte (una parte que era una hipertrofia de un mecanismo de defensa) se corría el riesgo de verse sorprendido por él de un modo más peligroso. Por eso Nietzsche se apartó de los elementos metafísicos de la visión dionisiaca del mundo y se mantuvo a partir de *Humano, demasiado humano* muy beligerante con la metafísica y las distintas máscaras que a lo largo de la historia había ido adoptando.

En su alejamiento de la metafísica, a la que podemos considerar como una de las encarnaciones de la enfermedad (en la medida en que nos expone más a la incertidumbre por la vía del olvido) fue refinando su olfato para detectar en qué instancias se intentaba ocultar la fluida realidad y huir de ella. Como resultado, desarrolló toda una reflexión sobre las instancias con las que se procuraba la salvación respecto a la infirmeza primordial a costa de no mirarla a la cara. Porque si algo hemos intentado expresar a lo largo de la presente tesis es la idea de que lo que Nietzsche pretendía era un mantenerse frente al devenir, un tenerlo siempre presente, así como la denuncia de todos los intentos de desviar la mirada. Como resultado de ello tenemos una salud que no es un mantenerse ajeno a la enfermedad, sino un mantenerse *en* la enfermedad, siendo mayor la salud cuanto mayor sea la enfermedad a la que exponga y se sea capaz de soportar sin diluirse en ella. De ahí que se dedicara a denunciar todo aquello que desviara la atención respecto a la realidad de lo informe, siendo la metafísica, la religión o la moral sus principales caballo de batalla.

En el desarrollo de estas reflexiones, Nietzsche creyó percatarse del hecho de que este olvido y apartamiento de la realidad habían servido tal vez por un momento, pero que se trataba de una actitud abocada a un peligroso fracaso que podía dar al traste con la humanidad. Es decir, que lo que en un principio tenía una utilidad acabaría sirviendo para todo lo contrario, conduciéndonos a la disolución. Este final lo veía él asomar en su propia época y lo denunció bajo la forma del nihilismo. Por eso se propuso señalar los males de su tiempo y anunciar una nueva época que podía llegar si se lograba que al menos unos pocos se percataran de ello y lograran imbuirse de la fuerza y el poder suficientes como para dirigir la evolución en la dirección correcta. Para ello ideó una sacudida que sirviera de banco de pruebas, que hiciera que los más débiles sucumbieran y que los más fuertes dieran la cara. Esta prueba, a la que hemos considerado como la gran enfermedad, es el eterno retorno, y con él se nos aboca al más pavoroso sinsentido (el cual de algún modo ya ha sido preparado por la época de la muerte de Dios y el nihilismo) del que habrá de salir una nueva humanidad (tan nueva que ni siquiera se le podría aplicar el calificativo de humana) que no dará la espalda al devenir que le obliga a persistir y perseverar en la tarea de mantenerse firme. Nos interesa remarcar que no se trata de un simple sobrevivir, sin más, como si hubiera un punto en el que se pudiera decir que el trabajo ya está hecho, sino que la naturaleza misma de las cosas obliga a un continuo bregar y tener que vérselas con la infirmeza. La cosmovisión final nietzscheana pretendería expresarlo bajo la fórmula de la voluntad de poder, instancia que a la vez explicaría el impulso que hay en todo de sostenerse, y que por ello provocaría al mismo tiempo el devenir, la fluidez y la infirmeza. Se da, pues, la paradoja de que lo que al mismo tiempo pretende mantenerse es lo que socava sus propios cimientos. Esta ambigüedad es parte misma del todo, y hemos pretendido explicarla acudiendo al concepto de *pharmakon* derridiano. Con la cosmovisión de la voluntad de poder, Nietzsche presentó un mundo que no escamoteaba el devenir y que no huía a regiones en las que todo era fijo, obligándonos a mantener la mirada en el abismo. Al mismo tiempo, este mundo nietzscheano nos impele a seguir en la labor de la firmeza, en mantenernos a salvo en medio de la vorágine, prohibiéndonos el desaliento y el dejarse llevar (algo sólo permitido a aquellas formas de existencia débiles e incapaces de sostenerse). En ello consistiría la gran salud, en mantenerse a salvo en medio de la gran enfermedad que en el fondo es la existencia (y de la que se tomaría conciencia mediante la gran enfermedad del eterno retorno) idea hacia la que tiende todo el pensamiento nietzscheano y de la que los demás conceptos son instrumentos y medios.

Otro aspecto en el que hemos hecho hincapié es en el del agente que habrá de llevar a cabo la tarea de poner sobre la mesa el carácter infirme de la realidad y restablecer todos los engaños que en torno a ella nos hemos ido creando (mejor dicho: que siente las bases para unos engaños más acordes a la naturaleza de las cosas, puesto que el error es necesario), así como ponernos en la tesitura de afrontar esa fluidez que nos ha llevado a la situación de debilidad que es necesario abandonar. Acudiendo al vocabulario médico, son figuras encargadas de buscar síntomas y diagnosticar patologías. Estos agentes habrían de ser, en sentido estricto, médicos. Por lo tanto, han de proponer remedios. Pero al mismo tiempo hemos visto como con su trabajo estos personajes abren horizontes y deberían poner a prueba lo ya asegurado, por lo que son también enfermedad, poniéndonos nuevamente ante la figura del *pharmakon*, que es remedio y veneno a la vez. Filósofos trágicos, espíritus libres, filósofos del futuro... todos son distintas encarnaciones de esta figura de aquellos que han de sentar las bases para la transvaloración y que han de cuidarla. Con distintos matices, todos estos personajes los encuadra Nietzsche dentro del ámbito filosófico, por lo que podemos concluir que en virtud de lo que espera de ella y de sus agentes, la filosofía para Nietzsche ocupa un papel central y fundamental dentro del conjunto de la cultura, al ser la tutora y la vigía de todo lo demás, siendo una auténtica ciencia primera.

Cabe preguntarse qué papel se reserva a sí mismo Nietzsche dentro de este esquema. No parece estar aún en la nueva era que anuncia, más bien forma parte del mundo antiguo que pretende superar. No obstante, sería el primero en señalar un camino que ni siquiera él sabe a dónde podría conducir, en apuntar en una nueva dirección. En cualquier caso, el valor de Nietzsche podemos cifrarlo más que en un proyecto, en la reflexión que hace sobre su tiempo y en cómo se ha llegado a él, en los diagnósticos que establece y no tanto en los remedios que plantea o en el resultado de su aplicación con la figura del superhombre. El diagnóstico del nihilismo, la crítica al cristianismo, y cómo él mismo lo extrae de su propia experiencia (no olvidemos que venía de una familia en la que había varias generaciones de pastores protestantes), suponen cuando menos un notable ejemplo de lo que Nietzsche propone, un ejercicio práctico de algunas de sus ideas. En este sentido, la figura de su pensamiento que más podemos aproximar a él mismo es la de Zaratustra en tanto que profeta del superhombre y del eterno retorno: está relacionado con ellos, pero no lo es en sí mismo, los anuncia pero de alguna manera ya nos los trae para irles preparando el terreno.

Nos interesa en este sentido el carácter convaleciente de las propuestas nietzscheanas y de sus implicaciones para la humanidad. Como hemos visto, la salud nietzscheana no pretendería el fin de la enfermedad, sino que la buscaría en la medida en que así se pone a prueba a sí misma y se manifiesta. No es, pues una realidad contraria y ajena a la enfermedad, sino que es en ella y desde ella que se manifiesta. Así, hemos podido afirmar con Nietzsche que en salud y enfermedad se trata de grados y que no son dos conceptos antagónicos, sino que forman parte de una misma realidad. Realidad en la que todo se entremezcla y resulta difícil de distinguir, como corresponde a un mundo en el que en el fondo todo es así. Por eso no se puede hablar de un final de la enfermedad tras el cual venga el reino de la salud. Y dado que esta depende de la superación de la enfermedad, lo infirme y patológico ha de estar siempre presente y ha de obligar a la superación (para servir al motor de la realidad, la voluntad de poder, que en resumidas cuentas consiste en una eterna superación). Así pues, si la salud no es un estado final que quepa alcanzar y la enfermedad un estímulo, el estado de convalecencia es permanente. Recordemos que la convalecencia, desde el punto de vista médico, es la fase en la que la enfermedad puede considerarse como superada, pero en la que el organismo aún padece sus estragos y no se puede decir que esté restablecido del todo.

Es el período de las secuelas y de la recuperación de fuerzas, que en este caso sirven para afrontar otra batalla, en un ciclo sin fin en el que no hay victoria posible.

Reconocer esta estructura de la realidad no resulta sencillo, y tan sólo se habría entrevisto en unos pocos momentos de la historia, brillantes, pero efímeros y abocados al fracaso, pero al mismo tiempo destinados a iluminar como faros nuestra trayectoria en medio del océano de la existencia. Toda la historia de la cultura sería una pugna por otorgarle un sentido a lo que no lo tiene (si lo tuviera, parafraseando al propio Nietzsche, ya se habría alcanzado), de ahí la evolución y el cambio (que son una faz más del devenir, introducido dentro de lo que se supone que ha de fijarlo). La alternativa nietzscheana supone un intento no de detener el devenir, sino de fijarlo como tal y no escamotearlo ateniéndonos a él, como considera que se ha hecho siempre a lo largo de los siglos. Cuando no se ha hecho ha sido más por un azar que por un movimiento intencionado, y en dicho azar se ha podido contemplar el fondo de la existencia, se ha escuchado a Sileno y se ha sentido el dolor del mundo. Y siempre que ha ocurrido (en sentido estricto sólo habría ocurrido en la época trágica de los griegos, aunque en el Renacimiento también se habría estado cerca de ello), se ha producido una reacción que ha dado al traste con ello, sin que pudiera dar fruto (el socratismo, y en menor medida, la reforma luterana). Ello se podría explicar por la misma necesidad que se siente de brindar un sentido, de dotar de razón a nuestra existencia, lo que nos obliga a ir ensayando distintas formas de sentido, sin acabar de ver que ninguna de ellas ha llegado a un resultado satisfactorio. En resumidas cuentas, nuestro modo de existir, nuestra perspectiva, consiste en ello, y nos resulta imposible escapar a ello. De ahí la reivindicación del superhombre, como la necesidad de una nueva forma de existencia que tuviera la gran salud (esta capacidad de afrontar la incertidumbre, de superarla sin buscar evitarla, con jovialidad) por bandera. Pero el ser humano es el animal enfermo, el que aún no está fijado, que vive la incertidumbre de un modo más acuciante y la percibe incluso dentro de un supuesto sistema clausurado, y si bien para salir de esa dinámica se plantea trasladar a esa humanidad enferma a otro estadio, lo cierto es que todavía se es humano, demasiado humano, y que el propio Nietzsche también lo es. Por eso cabe cuestionarse en qué medida es posible salir de este círculo y si cualquier intento de salir no nos va a acabar volviendo a meter en él de uno u otro modo dado que nuestra perspectiva de animal enfermo consiste en ello.

En el caso de Nietzsche y su pensamiento se expresa la dinámica de la salud y la enfermedad, y se expone si bien no una salida (porque ya hemos visto como es imposible escapar de ella), sin al menos una forma de manejarla sin que quede olvidada, lo cual nos brindaría la gran salud. Parece lo más a lo que se puede llegar, y la postulación de un estadio sobrehumano nos parece que escapa al ámbito de lo factible desde el punto en el que se señala que nos encontramos. En este sentido podemos sospechar un atisbo metafísico en el pensamiento nietzscheano, una caída en lo que pretende evitar y de lo que abomina. Porque el superhombre supone un destino, un estadio final, una tierra prometida que si bien depende de actuaciones en el presente (en efecto, el advenimiento del superhombre no se anuncia como un suceso que ocurrirá de forma necesaria, como quien hace la predicción meteorológica, sino que tiene que ver con un cambio de actitud que ha de hacerse ya) queda indefinida y anunciada, al igual que los profetas del Antiguo Testamento anunciaban la llegada del Mesías. De hecho, el anuncio del superhombre lo hace Zarathustra, personaje a quien Nietzsche dota de un lenguaje y una escenografía completamente evangélica (con una evidente intención paródica e irónica, es cierto, pero precisamente por ello, ambigua).

Esta pulsión metafísica en Nietzsche la rastreamos también en la formulación de la voluntad de poder y en su interés, mantenido a lo largo de toda su vida intelectual,

por establecer una visión global del mundo que explicara su funcionamiento. En efecto, hemos visto cómo una de las necesidades a las que nos vemos abocados es a la de otorgarle un sentido a un mundo que nos excede y nos abrume. Hemos caracterizado este impulso como la necesidad de crearnos un espacio de relativa seguridad (de estar a salvo, de salud) en medio del mar de la inseguridad y la indecidibilidad (que hemos caracterizado como falta de firmeza, infirme, en el que no hay nada a lo que atenerse). De ahí parten todas las culturas y las formas de la humanidad, tan variables precisamente por su naturaleza enferma y no fijada. En este esquema, la voluntad de poder es la única instancia que explica la totalidad fluida y móvil, a partir del impulso de acrecentamiento que encarna. Si nos atenemos a la literalidad del término, el planteamiento de la voluntad de poder es metafísico, puesto que postula un realidad última que explica la totalidad de los fenómenos del mundo y que queda detrás de las apariencias, operando en un segundo plano desde el cual surge el primer plano en el que nos movemos. Pero cuando Nietzsche habla de metafísica se está refiriendo más bien al rechazo de estas apariencias en favor de un mundo más fijo y seguro que le sirve de modelo y al que en última instancia se debe. Es a este rechazo del mundo a lo que Nietzsche hace referencia al criticar la metafísica y calificarla de nihilista (por considerar que el mundo tal y como es no debería existir y plantear otro mundo que es el que debería ser). ¿Y no es lo que él hace al denunciar el nihilismo, del que la metafísica participa, renegar del mundo tal y como es y plantearle un deber ser a ese mundo? Ciertamente, lo hace para conjurar el peligro que él ve en el nihilismo y en los derrotos que había tomado la historia europea, pero en sus críticas no deja de haber una enmienda a la totalidad en favor de un ideal que él desarrolló del mundo. También es cierto que este ideal, como hemos venido subrayando, es inmanente y afirmativo del mundo tal y como es, no cayendo en el visceral rechazo que él denuncia (fruto de la debilidad y la enfermedad, que impiden afrontar toda la incertidumbre y el peligro que el mundo alberga). Pero no debemos olvidar que uno de los motivos que impulsan el pensar nietzscheano tiene que ver con el examen crítico de su tiempo, con la denuncia de aquello que no le gusta y le parece peligroso. En definitiva, está diciéndole a su época y a su cultura (a su mundo, a la perspectiva que era su entorno más inmediato) que no es como debería ser, y con sus planteamientos le está indicando cómo debería ser, reproduciendo el esquema metafísico y nihilista (aunque es cierto que el *amor fati* que pregona le impide hacer una condena más firme).

Ya hemos comentado que no podemos escapar a establecer visiones del mundo, que nuestro modo de existir consiste en otorgar sentido y blindar la realidad que nos zahiere y nos acucia, con el fin de alcanzar algo de tranquilidad en medio del mar de ella existencia. La metafísica es uno de los medios para llevarlo a cabo. Se trata de algo inevitable, de una necesidad. Los planteamientos nietzscheanos no son ajenos a ello, aunque él intenta reducir a la mínima expresión este elemento metafísico y su pulsión clausuradora, estableciendo una visión del mundo abierta a la infirmez y al dolor, que los reconoce y los acoge. Y aunque hemos afirmado que de esta forma, con la suficiente fuerza, se sería menos vulnerable y se gozaría de una salud mayor, no es menos cierto que con las nuevas formas nietzscheanas se abrirían las puertas a nuevas cotas de incertidumbre y a peligros inimaginables (como ocurrió con el platonismo y el cristianismo, que en un principio parecían ideales, pero acabaron abocando al nihilismo), que acabarían por poner tan a prueba la salud que el sujeto de la gran salud (el superhombre) se tendría que refugiar de nuevo en mundos metafísicos que negaran la dolorosa realidad ante la que la fuerza flaquearía. Porque siempre, por muy fuerte y capaz de superar la infirmez que se sea, parece pensable un grado tal ante el que se sea débil y se sucumba, estableciendo el dominio total de la enfermedad, no pudiendo dejar

de ser el animal enfermo. Al final, sólo queda la sabiduría de Sileno: no haber nacido, y en tal caso, perecer cuanto antes. *Ecce Tragoedia*.

## **BIBLIOGRAFÍA**

A continuación se enumeran los textos leídos y consultados para la elaboración de la presente tesis doctoral. Han sido clasificados en 3 grupos: los textos más amplios (libros y tesis), otros más breves (artículos en revistas, conferencias...) y finalmente, las distintas obras del propio Nietzsche en las diversas ediciones y traducciones que se han consultado y tenido en cuenta. En todos ellos, y en la medida de lo posible, se ha consignado la persona o personas encargados de la traducción y el número de edición (1ª, si no se especifica), así como la editorial, lugar y año de impresión.

### **1.-Libros y tesis doctorales.**

- ABBEY, RUTH. *Nietzsche's middle period*. Oxford University Press. Nueva York, 2000.
- ACAMPORA, CHRISTA DAVIS & ACAMPORA, RALPH R. (eds.). *A nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. Rowman & Littlefield Publishers. Oxford, 2004.
- AHERN, DANIEL R. *Nietzsche as cultural physician*. The Pennsylvania State University press, 1995.
- AKBALIK, BILGE. *The concepts of health and illness in Nietzsche's philosophy* (tesis doctoral). Middle East technical university (Turquía), 2009.
- ALLISON, DAVID B. (ed.). *The new Nietzsche*. MIT Press. Cambridge, 1985.
- ALMEIDA, ROGÉRIO MIRANDA DE. *Nietzsche and paradox* (trad. de Mark S. Roberts). State University of New York Press. Albany, 2006.
- ANDREAS-SALOMÉ, LOU. *Friedrich Nietzsche en sus obras* (trad. de Luis Fernando Moreno Clarós). Minúscula. Barcelona, 2005.
- ANSELL PEARSON, KEITH (ed.). *A companion to Nietzsche*. Blackwell publishing. Oxford, 2006.
- ARENAS-DOLZ, FRANCISCO; GISNCRISTOFARO, LUCA; STELLINO, PAOLO (eds.). *Nietzsche y la hermenéutica*. Nau llibres. Valencia, 2007.
- ASTRADA, CARLOS. *Nietzsche. Profeta de una edad trágica*. Editorial La Univesidad. Buenos aires, 1945
- ÁVILA, REMEDIOS. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Editorial Crítica. Barcelona, 1999.

- BACARLETT PÉREZ, MARÍA LUISA. *Friedrich Nietzsche. La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Universidad Autónoma del estado de México. México, 2006.
- BARRIOS CASARES, MANUEL. *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de El nacimiento de la tragedia*. Biblioteca nueva. Madrid, 2002.
- BATAILLE, GEORGES. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (trad. de Fernando Savater). Taurus ediciones. Madrid, 1979.
- BIRNBAUM, ANTONIA. *Nietzsche: las aventuras del heroísmo* (trad. de Arturo Rocha Cortés). Fondo de cultura económica. México, 2004.
- BURGOS DÍAZ, ELVIRA. *Dioniso en la filosofía del joven Nietzsche*. Prensas de la Universidad de Zaragoza. Zaragoza, 1993.
- BURNHAM, DAVID. *The Nietzsche dictionary*. Bloomsbury. Nueva York, 2015.
- BURNHAM, DOUGLAS; JESINGHAUSEN, MARTIN. *Nietzsche's Thus spoke Zarathustra*. Edinburg University press. Edimburgo, 2010.
- CAMPIONI, GIULIANO. *Sulla strada di Nietzsche*. Ets editrice. Pisa, 1992.
- CAMUS, ALBERT. *El hombre rebelde* (trad. de Luis Echávarri). En *Obras 3*. Alianza editorial. Madrid, 1996.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *Figuras de lo pensable* (trad. de Vicente Gómez). Cátedra. Madrid, 1999.
- CHERLONNEIX, LAURENT. *Nietzsche: santé et maladie, l'art*. Editions L'Harmattan. París, Budapest, 2002.
- CHERLONNEIX, LAURENT. *Nietzsche: une philosophie de la santé et de la maladie* (Tesis doctoral). Université Paris-Sorbonne, 1999.
- COLLI, GIORGIO. *Después de Nietzsche* (trad. de Carmen Artal). Editorial Anagrama. Barcelona, 1978.
- COLLI, GIORGIO. *El nacimiento de la filosofía* (trad. de Carlos Manzano). Tusquets. Barcelona, 1977.
- COPLESTON, FREDERICK. *Historia de la filosofía (vol. VII, de Fichte a Nietzsche)*. Editorial Ariel. Barcelona, 1978.
- COROMINAS, J., *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1954.



- CUAMBA, JUAN. *La interpretación deleuziana del eterno retorno en Nietzsche* (Tesis doctoral). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México), 2010.
- DANTO, ARTHUR C. *Nietzsche as philosopher*. Columbia University press. Nueva York, 2005.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, LUIS ENRIQUE. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*. Trotta. Madrid, 2004.
- DELEUZE, GILLES. *Diferencia y repetición* (trad. De María Silvia Delpy y Hugo Beccacece). Amorrortu. Buenos Aires, 2002.
- DELEUZE, GILLES. *Nietzsche* (trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río). Arena libros. Madrid, 2000.
- DELEUZE, GILLES. *Nietzsche y la filosofía* (trad. de Carmen Artal). Editorial Anagrama. Barcelona, 1998.
- DERRIDA, JACQUES. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*.(trad. de M. Arranz Lázaro). Pre-textos. Valencia, 1981.
- DERRIDA, JACQUES. *La farmacia de Platón* (en *La diseminación*, trad. de José Martín Arancibia). Editorial Fundamentos. Madrid, 1975.
- DESCARTES, RENÉ. *Discurso del método* (trad. de Manuel García Morente). Gredos. Barcelona, 2011.
- DUMOULIÉ, CAMILLE. *Nietzsche y Artaud. Por una ética de la crueldad*. Siglo XXI editores. México, 1996.
- DUQUE, FÉLIX. *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal. Madrid, 1997.
- ELÍADE, MIRCEA. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (trad. de Ricardo Anaya). Emecé editores. Buenos Aires, 2001.
- ESTEBAN ENGUITA, JOSÉ EMILIO. *El joven Nietzsche. Política y tragedia*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
- FARRELL KRELL, DAVID & WOOD, DAVID (eds.). *Exceedingly Nietzsche. Aspects of contemporary Nietzsche-interpretation*. Routledge. Londres, Nueva York, 1988.
- FERRARIS, MAURICIO. *Nietzsche y el nihilismo* (trad. de Carolina del Olmo y César Rendueles). Akal. Madrid, 2000.

- FERNÁNDEZ GARCÍA, EUGENIO (ed.). *Nietzsche y lo trágico*. Trotta. Madrid, 2012.
- FERREIRA FAUSTINO, MARTA SOFIA. *Nietzsche e a Grande Saúde. Para uma terapia da terapia* (tesis doctoral). Universidade nova de Lisboa, 2013.
- FINK, EUGEN. *La filosofía de Nietzsche* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza Editorial (Alianza Universidad). Madrid, 2000 (2ª edición, 11ª reimpresión).
- FOUCAULT, MICHEL. *Nietzsche, Freud, Marx*. (trad. Alberto González Troyano). Editorial Anagrama. Barcelona, 1981.
- FOUCAULT, MICHEL. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia* (en *Microfísica del poder*, trad. de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría). Ediciones de la Piqueta. Madrid, 1979.
- FRANCO, PAUL. *Nietzsche's enlightenment. The free-spirit trilogy of the middle period*. The University of Chicago Press. Chicago, Londres, 2011.
- FREY, HERBERT. *La sabiduría de Nietzsche. Hacia un nuevo arte de vivir*. MA Porrúa editorial. México, 2007.
- GENOVÉS, RAÚL. *Fundamentos para un estudio sobre las influencias de Heráclito en Nietzsche* (trabajo de final de máster, UIB, 2010).
- GIRARD, RENÉ. *Mentira romántica y verdad novelesca* (trad. de Joaquín Jordá). Anagrama. Barcelona, 1985.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG. *Fausto* (trad. de Miguel Salmerón). Espasa libros. Barcelona, 1998.
- GONZÁLEZ BISBAL, SERGIO. *La vivencia nietzscheana de la enfermedad* (memoria de investigación). Universitat de les Illes Balears, 2010. [en línea] [http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/memoriesUIB/archives/Gonzalez/\\_Bisbal\\_dir/Gonzalez\\_Bisbal\\_Sergio.pdf](http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/memoriesUIB/archives/Gonzalez/_Bisbal_dir/Gonzalez_Bisbal_Sergio.pdf)
- GONZÁLEZ SÁEZ, MÓNICA. *Voluntad de poder y arte. Una aproximación a la metafísica de Nietzsche a través de Heidegger* (Cuadernos de anuario filosófico, n.º 76). Universidad de Navarra. Pamplona, 1999.
- GUTIÉRREZ GIRARDOT, RAFAEL. *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche*. Panamericana editorial. Bogotá, 2000.
- HATAB, LAWRENCE J. *Nietzsche's life sentence. Coming to terms with eternal recurrence*. Routledge. Londres, Nueva York, 2005.

- HEIDEGGER, MARTIN. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (trad. de Joaquín Alberto Ciria Cosculluela). Alianza editorial. Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, MARTIN. *Nietzsche* (trad. de Juan Luis Vermal). Ediciones Destino, Colección *imago mundi*, volumen 67. Barcelona, 2005.
- HERNÁNDEZ ARIAS, JOSÉ RAFAEL. *Nietzsche. La crítica más radical a los valores y a la moral de la cultura occidental*. RBA. España, 2015.
- HÖLDERLIN, FRIEDRICH. *Ensayos* (trad. de Felipe Martínez Marzoa). Hiperión. Madrid, 1983 (2ª ed.).
- HORRACH, JUAN ANTONIO. *Hacia una fenomenología del desarraigo. El lugar de la filosofía en el proceso mimético-sacrificial de René Girard* (tesis doctoral). Universitat de les Illes Balears, 2012.
- HUTTER, HOST; FRIEDLAND, ELI (eds.). *Nietzsche's therapeutic teaching (for individuals and culture)*. Bloomsbury. Londres, Nueva York, 2013.
- D'IORIO, PAOLO. *El viaje de Nietzsche a Sorrento* (trad. de Luis Enrique de Santiago Guervós). Editorial Gedisa. Barcelona, 2016.
- IZQUIERDO SÁNCHEZ, AGUSTÍN. *El concepto de cultura en Nietzsche* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, 1992.
- JANZ, CURT PAUL. *Friedrich Nietzsche* (4 vols.) (trad. de Jacobo Muñoz). Alianza. Madrid, 1981.
- JASPERS, KARL. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar* (trad. de Emilio Estiu). Editorial sudamericana. Buenos Aires, 2003.
- JÜNGER, FRIEDRICH GEORG. *Nietzsche* (trad. de Juan Antonio Sánchez). Herder. Barcelona, 2016.
- VATTIMO, GIANNI. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (trad. de Jorge Binaghi). Ediciones Península. Barcelona, 2003.
- KANT, IMMANUEL. *Crítica del juicio* (trad. de Manuel García Morente). Espasa-Calpe. Madrid, 1977 (4ª ed., 1989)
- KANT, IMMANUEL. *Crítica de la razón pura* (trad. de Pedro Ribas). Alfaguara. Madrid, 1998.
- KLOSSOWSKI, PIERRE. *Nietzsche y el círculo vicioso* (trad. De Roxana Páez). Editorial Altamira. Buenos Aires, 1995.

- KOUBA, PAVEL. *El mundo según Nietzsche* (trad. de Juan A. Sánchez Fernández). Herder. Barcelona, 2009.
- LANGER, MONICA. *Nietzsche's Gay science. Dancing coherence*. Palgrave Macmillan. Basingstoke, UK, 2010.
- LEE, SANGBUM. *Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches* (tesis doctoral). Humboldt-Universität zu Berlin, 2014.
- LEMM, VANESSA (editora). *Nietzsche and the becoming of life*. Forham University press. Nueva York, 2015.
- LLÁCER, TONI. *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Editorial Batiscafo, 2015.
- LÓPEZ CASTELLÓN, ENRIQUE; QUESADA, JULIO (Eds.). *Nietzsche bifronte*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2005.
- LORENZ SORGNER, STEFAN. *Metaphysics without truth. On the importance of consistency within Nietzsche's philosophy*. Marquette University press. Milwaukee, 2007.
- LÖWITH, KARL. *Nietzsche's philosophy of the eternal recurrence of the same* (trad. de J. Harwey Lomax). University of California press. Berkeley, Los Angeles, Londres, 1997.
- MAGNUS, BERND; HIGGINS, KATHLEEN (eds.). *The Cambridge companion to Nietzsche*. Cambridge University press. Cambridge, 1996.
- MANZANO, JULIA. *De la estética romántica a la era del impudor. Diez lecciones de estética (Cuadernos de educación, 29)*. Editorial Horsori. Barcelona, 1999.
- MASSUH, VÍCTOR. *Nietzsche y el fin de la religión*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1985 (3ª ed.)
- MELÉNDEZ, GERMÁN (ed.). *Nietzsche en perspectiva*. Siglo del Hombre editores. Bogotá, 2001.
- MONTINARI, MAZZINO. *Nietzsche* (en *Los hombres de la historia*, trad. de Oberdan Caletti). CEAL, 1978.
- MÜNNICH BUSCH, SUSANA. *Nietzsche: la verdad es mujer*. LOM ediciones. Santiago de Chile, 2011.
- NABAIS, NUNO. *Nietzsche and the metaphysics of the tragic* (trad. de Martin Earl). Continuum International Publishing Group. Londres, Nueva York, 2006.

- NEHAMAS, ALEXANDER. *Nietzsche. La vida como literatura* (trad. de Ramón J. García). Turner. Madrid, 2002.
- NIEMEYER, CHRISTIAN (Ed.). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares* (edición española de Germán Cano). Biblioteca nueva. Madrid, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *Obras completas* (10 vols.). Santillana. Madrid, 2004.
- PASLEY, MALCOLM (ed.). *Nietzsche: imagery and thought. A collection of essays*. University of California press. Berkeley, Los Angeles, 1978.
- PEERY, REBEKAH. *Nietzsche, philosopher of the perilous perhaps*. Algora publishing. Nueva York, 2008.
- PIPPIN, ROBERT B. *Nietzsche, psychology, and first philosophy*. The University of Chicago Press. Chicago, Londres, 2010.
- POELLNER, PETER. *Nietzsche and metaphysics*. Oxford University press. Oxford, 1995.
- POSADA GARCÉS, JUAN PABLO. *Animales simbólicos de Zarathustra, lectura del texto a la luz de los símbolos*. Fundación universitaria Luis Amigó. Medellín, 2015.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española* (22ª edición, 2001) [en línea] <http://lema.rae.es/drae/>
- REGINSTER, BERNARD. *The affirmation of life. Nietzsche on overcoming nihilism*. Harvard University Press. Cambridge, Londres, 2008.
- RICHARDSON, JOHN. *Nietzsche's system*. Oxford University press. Oxford, Nueva York, 1996.
- ROCO GODOY, FRANCISCO. *De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía*. Editorial Universidad de la Serena. La Serena (Chile), 2009.
- ROMÁN CÁRDENAS, LUIS MANUEL. *La voluntad de poder en Nietzsche* (tesis doctoral). Universidad iberoamericana (Ciudad de México), 2014.
- ROSS, WERNER. *Friedrich Nietzsche. El águila angustiada. Una biografía* (trad. de Ramón Hervás). Paidós. Barcelona, 1994.
- RUIZ CALLEJÓN, ENCARNACIÓN. *Nietzsche y la filosofía práctica. La moral aristocrática como búsqueda de la salud*. Editorial Universidad de Granada. Granada, 2004.

- SÁEZ, L.; DE LA HIGUERA, J.; ZÚÑIGA, J. F. (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Biblioteca nueva. Madrid, 2007.
- SAFRANSKI, RÜDIGER. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (trad. de Raúl Gabás). Tusquets. Barcelona, 2004 (2ª ed.).
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos. Barcelona, 1989.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos. Madrid, 2006 (2ª ed.).
- SAVATER, FERNANDO. *Idea de Nietzsche*. Ariel. Barcelona, 2003 (5ª edición)
- SCHOPENHAUER, ARTHUR. *El mundo como voluntad y representación* (2 vols., trad. de Pilar López de Santamaría). Trotta. Madrid, 2003.
- SILK, M. S. & STERN, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge University Press. Cambridge, 1981.
- SIMMEL, GEORG. *Schopenhauer y Nietzsche*. Prometeo libros. Buenos Aires, 2005.
- SLOTERDIJK, PETER. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (trad. de Germán Cano). Pre-textos. Valencia, 2000.
- SLOTERDIJK, PETER. *Nietzsche apostle*. Semiotext(e). Los Angeles, 2007.
- SUANCES MARCOS, MANUEL. *Friedrich Nietzsche: crítica de la cultura occidental*. UNED. Madrid, 1993.
- TAMINIAUX, J. *La nostalgie de la Grèce á l'aube de l'idealisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*. M. Nijhoff publishers. La Haya, 1967.
- TEJERA, V. *Nietzsche and Greek thought*. M. Nijhoff Publishers. Dordrecht, 1987.
- TRÍAS, EUGENIO ET. AL. *En favor de Nietzsche*. Taurus. Madrid, 1972.
- UNAMUNO, MIGUEL DE. *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza editorial. Madrid, 2005 (1ª edición revisada, 5ª reimpresión).
- VALVERDE, JOSÉ MARÍA. *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*. Editorial Planeta. Barcelona, 1993.

- VATTIMO, GIANNI. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000* (trad. de Carmen Revilla). Paidós. Barcelona, 2002.
- VATTIMO, GIANNI. *Introducción a Nietzsche* (trad. de Jorge Binaghi). Ediciones Península. Barcelona, 2001.
- VATTIMO, GIANNI. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (trad. de Juan Carlos Gentile). Ediciones Península. Barcelona, 1998 (3ª ed.).
- VATTIMO, GIANNI. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (trad. de Juan Carlos Gentile Vitale). Ediciones Paidós. Barcelona, 1992.
- VERMIL, JUAN LUIS. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. Barcelona, 1987.
- VV. AA. *NIETZSCHE*. L'Herne. París, 2000.
- VV. AA. *Nietzsche y la «gran política». Antídotos y venenos del pensamiento nietzscheano*. Cuaderno gris, época III, núm. 5 (2001).
- WILKERSON, DALE. *Nietzsche and the Greeks*. Continuum international publishing group. Norfolk, 2006.
- YOUNG, JULIAN. *Nietzsche's philosophy of religion*. Cambridge University Press. Cambridge, 2006.
- ZWEIG, STEFAN. *La lucha contra el demonio (Hölderlin, Kleist, Nietzsche)*. Acantilado. Barcelona, 1999.

## 2.-Artículos en revistas, capítulos de libros y conferencias:

- ABAD, ALFREDO ANDRÉS. *Nietzsche y el develamiento de los soportes metafísicos*. En *Saga - Revista de Estudiantes de Filosofía*; Vol. 4, núm. 7 (2003), págs. 51-60.
- ARMAS CONCEPCIÓN, M<sup>a</sup> MONTSERRAT. *La sombra de dionisos: una interpretación metafísica de el nacimiento de la tragedia*. *Revista Taula, quaderns de pensament (UIB)*, núm. 21-22 (1994), págs. 79-84.
- ÁVILA CRESPO, REMEDIOS. "... *Aquella fisonomía de sileno*". *Agonismo y piedad en la reflexión de Nietzsche en torno a Grecia*. En *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 33 (2000), págs. 91-118.
- ÁVILA CRESPO, REMEDIOS. *De la muerte de dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el «Zaratustra» de Nietzsche*. En *Estudios Nietzsche* núm 1 (2001), págs. 13-31.
- ÁVILA CRESPO, REMEDIOS. *Metafísica y transvaloración: la Filosofía como búsqueda de la salud*. En *Er: Revista de filosofía*, núm. 14 (1992), págs. 9-34.
- ÁVILA CRESPO, REMEDIOS. *¿Quién es el Zaratustra de Heidegger? La interpretación Heideggeriana del Zaratustra de Nietzsche*. En *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. V (2000), págs. 181-208.
- BABITCH, BABETTE. *"Un problema con cuernos... el problema de la ciencia misma"*. *La crítica de Nietzsche a la razón científica*. En *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, núm. 8 (2008), págs. 13-52.
- BARBERA, SANDRO. *Voluntad de vivir o voluntad de poder: un episodio del debate de Nietzsche con Schopenhauer (1885-1889)*. En *Estudios Nietzsche* núm. 3 (2003), págs. 11-26.
- BARRIOS CASARES, MANUEL. *Enfermedad del intelecto y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, num. 1, año I (primavera de 2001), págs. 39-55.
- BERRÍOS, VÍCTOR. *Síntoma-superficie. El pensar de Nietzsche como ejercicio cínico*. En *Archivos: Revista de Filosofía*, núm. 2-3 (2007-2008), págs. 259-280.
- BETTS, CLINTON E. *The will to health: a nietzschean critique*. En *Nursing Philosophy*, vol. 8, núm. 1 (2007) , págs. 37-48.
- BEUCHOT, MAURICIO. *El origen de la tragedia y la "metafísica de artista" según*



- Nietzsche*. En *Contrastes: revista internacional de filosofía*, vol 11 (2006), págs. 83-96.
- BROJBER, THOMAS H. *Sources of and influences on Nietzsche's The birth of tragedy*. En *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Band 35, 2005. Págs. 278-299.
  - CAMPIONI, GIULIANO. «*Todo enfermo es un canalla*»: *Enfermedad y espíritu libre en las cartas de Nietzsche de 1875 a 1879*. En *Estudios Nietzsche*, num. 1 (2001), págs. 33-48.
  - CARRIÓN ARIAS, RAFAEL. *Nietzsche y el método crítico-genealógico*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 13 (2013), págs. 15-26.
  - CLARK, MAUDEMARIE. *Suffering and the Affirmation of Life*. En *Journal of Nietzsche studies*, vol. 43, núm. 1 (2012), págs. 87-98.
  - CONILL, JESÚS. *El significado de la ciencia y su poetización desde Nietzsche*. En *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, núm. 8 (2008), págs. 53-64.
  - CONILL, JESÚS. *La subjetividad desde el cuerpo en Nietzsche. Una fuente de inspiración del pensamiento español contemporáneo*. En *Quaderns de filosofia*, vol. II, núm. I (2015), págs. 61-78.
  - COUTINHO, STEVE; SIGURDSSON, GEIR. *Wandering Beyond the Bounds: Nomadism, Health, and Self-Undermining*. En *Journal of Nietzsche studies*, vol. 28 (2004), págs. 70-88.
  - CRAGNOLINI, MÓNICA B. *De Bactriana y las orillas del Urmi a la montaña y el ocaso. A modo de introducción a la lectura de Así habló Zarathustra*. En *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), vol. 55-56 (2000), págs. 39-56
  - CURCÓ, FELIPE. *Nietzsche y la experiencia trágica del absurdo (pensamiento y sistema de ficciones frente a la incertidumbre)*. En *Astrolabio. Revista electrónica de filosofía* (<http://www.ub.edu/astrolabio>). Año 2005, núm. 1.
  - DE SANTIAGO GUERVÓS, LUIS ENRIQUE. *El arte como función de la vida en F. Nietzsche*. En *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, vol. V (2000) págs. 241-260.
  - DÍAZ GENÍS, ANDREA. *El eterno retorno de lo mismo en el Nietzsche de Heidegger*. En *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, núm. 10 (2010), págs. 67-81.
  - DONNELAN, BRENDAN. *Friedrich Nietzsche and Paul Rée: cooperatin and conflict*. En *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, No. 4 (Octubre-diciembre 1982), págs.

595-612.

- ESCOBAR TRIANA, JAIME. *Nietzsche y la salud*. En *Revista colombiana de filosofía de la ciencia*. Año/vol. 2, núm. 4-5 (2001), págs. 75-82.
- FORNARI, MARÍA CRISTINA. *Para una fisiología de la Genealogía*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 13 (2013), págs. 27-37.
- FORNARI, MARÍA CRISTINA. *Talis hominibus fuit oratio qualis vita. Nietzsche y la narración de sí*. En *Quaderns de filosofia* vol. II, núm. I (2015), págs. 25-38.
- FRANCO, PAUL. *Nietzsche's Human, All Too Human and the problem of culture*. En *The Review of Politics*, núm. 69 (2007), págs. 215 –243.
- FREY, HERBERT. *La reinención nietzscheana de la antigüedad griega. El período arcaico como contraimagen de la época clásica griega*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 11 (2011), págs. 27-40.
- FREY, HERBERT. *¿Qué Dios ha muerto? Nietzsche, el nihilista antinihilista*. En *Revista Mexicana de Sociología*, vol.71, núm.4, (octubre-diciembre 2009), págs. 715-736.
- GARCÉS BRITO, MAYBETH. *Nietzsche contra la stoa: la afirmación de la vida contra la renuncia estoica*. En *Thémata, revista de filosofía*, N°51 (enero-junio 2015), págs. 189-206.
- GARCÍA MASIP, FERNANDO. *El conflicto conceptual entre cultura, civilización y Estado. Kant, Nietzsche y Freud*. En *Revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n° 31 (otoño 2009), págs. 102-128.
- GARCÍA TABELLA, FERNANDO. *Hermenéutica de la enfermedad en Nietzsche*. En *Revista Encuentros Uruguayos*, vol. V, núm. 1 (Diciembre 2012), págs.381-388.
- GENTILI, CARLO. *Por qué la ciencia debe ser “gaya”. Sobre la cuestión del perspectivismo en Nietzsche*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 9 (2009), págs. 37-51.
- GERHARDT, VOLKER. *La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche* (trad. de Gerard Vilar) en *Enrahonar* 35 (2002), págs. 31-43.
- GINZO FERNÁNDEZ, ANTONIO. *Nietzsche y los griegos*. En *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica*, n° 12 (2000), págs. 85-136.
- GÓMEZ URBANO, EULALIA. *Visión trágica de la filosofía: Unamuno y Nietzsche*. En *Anales del Seminario de Metafísica*, XXI (1986), págs. 13-39.
- GONZÁLEZ BISBAL, SERGIO. *Zarathustra convaleciente (una lectura)*. En *Factotum, revista de filosofía*. Núm 8 (2011), págs. 20-35. [en línea]

[http://www.revistafactotum.com/revista/f\\_8/articulos/Factotum\\_8\\_4\\_Sergio\\_Gonzalez.pdf](http://www.revistafactotum.com/revista/f_8/articulos/Factotum_8_4_Sergio_Gonzalez.pdf)

- GORI, PIETRO. *Nihilismo y ciencia natural. Para una nueva determinación del “positivismo” de Nietzsche* (trad. de Davide E. Daturi). Conferencia pronunciada en la UAEM (Universidad Autónoma del Estado de México) en el seno del Congreso internacional *El pensamiento de Nietzsche y su trasfondo científico* (5-7 de abril de 2011).
- HABERMAS, JÜRGEN. *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. En *Sobre Nietzsche y otros ensayos* (trad. de Carmen García Trevijano y Silverio Cerra). Tecnos. Madrid, 1982.
- HEIDEGGER, MARTIN. *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*. En *Caminos de bosque* (trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte). Alianza editorial. Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, MARTIN. *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?*. En *Conferencias y artículos* (trad. de Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal. Barcelona, 2001.
- HUDDLESTON, ADREW. *Nietzsche on the health of the soul*. En *Inquiry, an interdisciplinary journal of philosophy*, vol. 60 núm. 2 (2017), págs. 135-164
- HUENEMANN, CHARLIE. *Nietzschean health and the inherent pathology of Christianity*. En *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 18, núm. 1 (2010), págs. 73–89.
- JOHNSON, FELIPE. *En torno a la vida en la filosofía: la salud y la enfermedad en el pensamiento de Nietzsche*. Actas de la conferencia internacional *Nietzsche el devenir de la vida* (2-4 de noviembre de 2009, Santiago de Chile). [en línea] [http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Paralelas\\_Paralel;%20Sessions/20.1%20FELIPE%20JOHNSON.pdf](http://www.nietzsche.cl/docs/Sesiones%20Paralelas_Paralel;%20Sessions/20.1%20FELIPE%20JOHNSON.pdf)
- KAIN, PHILIP J. *Nietzsche, Eternal Recurrence, and the Horror of Existence*. En *Journal of Nietzsche studies*, vol. 37 (2007), págs. 49-63.
- LAWTON JR., PHILIP N. *Nietzsche's convalescence*. En *Philosophy research archives*, vol. XIII (1987-88), págs. 151-179.
- LETTERI, MARK. *The theme of health in Nietzsche's thought*. En *Man and World*, vol. 23, núm 4 (1990), págs. 405-417.
- LLINARES, JOAN B. *El concepto de cultura en el joven Nietzsche*. Conferencia pronunciada en el congreso *Nietzsche: Filología, Filosofía y Crítica de la cultura* (III Congreso internacional de la sociedad española de estudios sobre Friedrich Nietzsche), Universidad Complutense de Madrid, abril de 2014. [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=AX0XypHerDc>

- LLINARES, JOAN B. *Problemas de la filosofía de la cultura en Nietzsche: el mito del hombre salvaje en El nacimiento de la tragedia*. En *Quaderns de filosofia*, vol. II, núm. 1 (2015), págs. 39-59.
- LLINARES, JOAN B. *Sócrates en el "Nacimiento de la tragedia" de F. Nietzsche. Notas para la revisión de un tópico*. En *Studium. Filología*, núm 4 (1988), pp. 159-178.
- LOEB, PAUL S. *The thought-drama of eternal recurrence*. En *Journal of Nietzsche studies*, vol. 34 (2007), págs. 79-95.
- LONG, THOMAS A. *Nietzsche's philosophy of medicine*. En *Nietzsche-Studien* vol. 19, núm. 1 (1990), págs. 112-128.
- MALDONADO, REBECA. *Abismo y modernidad: ensayo sobre Nietzsche y el Romanticismo*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 5 (2005), págs. 87-100.
- MANJÁREZ CUÉLLAR, GRACIELA. *Inventar lo trágico. Nietzsche*. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, nº1 año 2 (agosto 2010), págs. 18-26.
- MANN-O'DONNELL, SARAH. *From hypochondria to convalescence: health as chronic critique in Nietzsche, Deleuze and Guattari*. En *Deleuze studies*, vol. 4, núm. 2 (julio 2010), págs. 161-182.
- MARIBEL CANO, VIRGINIA. *El espíritu libre o la ligereza creadora*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 6 (2006), págs. 103-116.
- MARTÍNEZ BECERRA, PABLO. *Nietzsche y la hermenéutica orgánica*. En *Veritas*, vol. III, núm. 19 (2008), págs. 331-342.
- MELÉNDEZ ACUÑA, GERMÁN. *Primeros revuelos en la escuela de la sospecha. El ingreso a la obra de Nietzsche desde el prólogo a Humano demasiado humano*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, num. 9, año XI (primavera de 2011), págs. 15-34.
- MOCTEZUMA PEREA, ISAAC. *Nihilismo y Romanticismo: alcances de la muerte de Dios y la transvaloración en Nietzsche*. En *Konvergencias, Filosofía y culturas en diálogo*, Año V, nº 17 (abril 2008), págs. 139-164.
- MORRISON, IAIN. *Nietzsche's genealogy of morality in the Human, all too human series*. En *British Journal for the History of Philosophy* vol. 11, núm. 4 (2003), págs. 657-672.
- PACHECO DE OLIVEIRA AZEREDO, VERÔNICA. *Nietzsche: a grande saúde e o sentido trágico da vida*. En *Cadernos Nietzsche*, núm 28 (2011), págs. 249-261

- PALEY, JOHN. *Caring as a slave morality: Nietzschean themes in nursing ethics*. En *Journal of Advanced Nursing*, vol. 40, núm. 1 (2002), págs. 25–35.
- PALOP JONQUERES, PILAR. *Nietzsche y la tragedia*. En *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, nº1 (1978), págs. 126-128.
- PÉREZ-ESTEVEZ, ANTONIO. *Sujeto moderno y naturaleza en el último Nietzsche*. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol.11 núm.34 (sept. 2006), págs. 35-53.
- PÉREZ TRUJILLO, AXEL. *Diagnósticos y pronósticos en el pensamiento de Nietzsche: Sócrates y el Nihilismo*. En *Bajo palabra. Revista de filosofía*, Nº. 5 (2010), págs. 41-50.
- PODOLSKY, SCOTT H. & TAUBER, ALFRED I. *Nietzsche's conception of health: the idealization of struggle*. En *Nietzsche, epistemology and philosophy of science* (Babette Babich y Robert S. Cohen eds.). Kluwer academic publishers. Boston, 1999. Págs. 299-312.
- POLLÁN, TOMÁS. *El Antiguo Régimen gramatical y la posibilidad de una nueva escritura en el pensamiento de Nietzsche*. Conferencia pronunciada en la UNAM (Universidad Autónoma Nacional de México) en 2003 [en línea] [http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/2249/1/Pollan\\_Nueva\\_esc\\_pensam\\_Nietzsche\\_2003.mp3](http://ru.ffyl.unam.mx:8080/jspui/bitstream/10391/2249/1/Pollan_Nueva_esc_pensam_Nietzsche_2003.mp3)
- PORTA, GABRIELA PAULA. *La vida, el mundo y la concepción de la ultrahumanidad en la última filosofía de Nietzsche*. En *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, núm. 9 (2011), págs. 157-166.
- RELLA, FRANCO. *La historia y las historias*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, num. 6-7, año IX (primavera de 2009), págs. 39-50.
- RIVARA KAMAJI, GRETA. *Nietzsche: crítica de la verdad. El lenguaje y la interpretación*. EN *Anuario de Filosofía* (Universidad Nacional Autónoma de México), vol. 1 (2007), págs. 83-91.
- RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, MARIANO. *Del cuerpo al mundo. Una línea de continuidad de Schopenhauer a Nietzsche*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 3 (2003), págs. 67-84.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *Figuras del ultrahombre (Übermensch) nietzscheano*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, año XIII núm. 12 (otoño de 2013), págs. 13-30.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *La interpretación como supuesto de todo proceso orgánico*. Conferencia pronunciada en el congreso *Nietzsche y la hermenéutica*. Universitat de València, noviembre de 2007.

- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *La transformación nietzscheana del pensamiento según Deleuze*. En *Quaderns de filosofia*, vol. II, núm I (2015), págs. 79-91.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad*. En *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 33, (2000), págs. 31-54.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *¿Qué son y cómo se forman los valores?*. En *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, núm. 13 (2013), págs. 73-84.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *Sentido, verdad y afirmación en el pensamiento de F. Nietzsche*. En *Anales del Seminario de Metafísica*, vol. XVIII (1982), págs. 41-59.
- SÁNCHEZ MECA, DIEGO. *Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 9 (2009), págs. 105-122.
- SPIERLING, VOLKER. *Nietzsche y Schopenhauer: una comparación*. En *Enrahonar: quaderns de filosofia*. Núm. 25 (1996), págs. 21-39.
- STELLINO, PAOLO & GORI, PIETRO. *Introductory study. Nietzsche on culture and subjectivity*. En *Quaderns de filosofia*, vol. II, núm. I (2015), págs. 11-23.
- STIEGLER, BARBARA. *¿Qué cambia poner el cuerpo en lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología* (trad. de José Joaquín Andrade). En *Eidos: Revista de filosofía de la Universidad del Norte*. Número 001 (agosto de 2003), págs. 128-141.
- TORRES REIS, ALBERTH. *Una aproximación a la nueva metafísica de la voluntad de poder en Así habló Zaratustra*. En *Apuntes filosóficos*, vol. 21 núm. 41 (2012), págs. 176-200.
- URE, MICHAEL. *Nietzsche's Free Spirit Trilogy and Stoic Therapy*. En *Journal of Nietzsche studies*, vol. 38 (2009), págs. 60-84.
- VAHININGER, HANS. *La voluntad de ilusión en Nietzsche* (trad. de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña). En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid, 1996 (3ª ed.).
- VALADIER, PAUL. *Maladie du sens et gay savoir, chez Nietzsche*. En *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, núm. 2 (junio de 1996), págs. 425-432 [en línea] <http://id.erudit.org/iderudit/401001ar.pdf>
- VALADIER, PAUL. «Von den Hinterweltern» *¿Quiénes son los partidarios de los trasmundanos?*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 6 (2006), págs. 65-82.
- VATTIMO, GIANNI. *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia* (trad. de Guillermo Piro). En *Pensamiento de los Confines*, número 9/10 (primer semestre de

2001), págs. 172-180

- VERGARA HENRÍQUEZ, FERNANDO J. *Perspectivismo del conocer y genealogía del interpretar en Nietzsche: para una hermenéutica de la figuratividad*. En *Eidos*, núm. 16(2016), págs. 130-163.
- VERMAL, JUAN LUIS. *¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?*. En *Estudios Nietzsche*, núm. 1 (2001), págs. 173-182.
- VERMAL, JUAN LUIS. *Nietzsche: poesía y verdad*. En *Convivium*, núm. 19 (2006), págs. 85-100.
- VERMAL, JUAN LUIS. *Verdad y apariencia. Una reflexión sobre Nietzsche y la metafísica*. En *Taula, quaderns de pensament*, núm. 21-22 (1994), págs. 35-42
- VIGNALE, SILVANA PAOLA. *Alternativas a la historia en el pensamiento de Nietzsche*. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, num. 6-7, año IX (primavera de 2009), págs. 51-66.
- VOELTZEL, NICOLAS. *«Comment on devient ce qu'on est»: sur le role decisif de la maladie chez Nietzsche*. En *Les intermittences du sujet: ecritures de soi et discontinu* (ed. S. Jouanny y R. Poma). Presses universitaires de Rennes. Rennes, 2016. Pág. 73-90.

### 3.-Bibliografía de Nietzsche:

- *Así habló Zaratustra* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 2003 (1ª ed. revisada, 6ª reimpresión).
- *Correspondencia* (6 volúmenes, edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós). Trotta. Madrid, 2005.
- *Crepúsculo de los ídolos* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 2009 (1ª ed. revisada, 7ª reimpresión).
- *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)* [en línea] <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- *Ecce Homo* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 2008 (1ª ed. revisada, 7ª reimpresión).
- *Ecce Homo* (trad. De Francisco Javier Carretero Moreno). Edimat libros. Madrid, 1999.
- *El Anticristo* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 1981 (8ª ed.)
- *El nacimiento de la tragedia* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 2004 (1ª ed. revisada, 6ª reimpresión).
- *Estética y teoría de las artes* (prólogo, selección de fragmentos y traducción de Agustín Izquierdo). Tecnos. Madrid, 2004 (2ª edición)
- *Humano, demasiado humano* (trad. de Alfredo Brotons). Akal. Madrid, 2007 (3ª ed.)
- *Kritische Gesamtausgabe. Werke* (G. Colli-M. Montinari, eds.). Berlin, Nueva York, 1975.
- *L'Anticrist* (trad. de Antonio morillas). Llibres de l'Índex. Barcelona, 2008 (2ª ed.)
- *La genealogía de la moral* (trad. de Andrés Sánchez Pascual). Alianza editorial. Madrid, 2006.
- *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. de Luis Fernando Moreno). Valdemar. Madrid, 2003 (3ª ed.).



- *Los filósofos preplatónicos* (trad. de Francesc Ballesteros). Trotta. Madrid, 2003.
- *Obras completas* (4 volúmenes, edición dirigida por Diego Sánchez Meca). Tecnos. Madrid, 2011.
- *Obras completas* (2 volúmenes). Gredos. Madrid, 2009.
- *Poesía completa* (trad. de Laureano Pérez Latorre). Trotta. Madrid, 2008 (3ª edición).
- *Sämtliche Briefe Kritische Studiensausgabe in 8 Bänden* (KSB). Walter de Gruyter. Berlin, 2003.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (trad. de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña). Tecnos. Madrid, 1996 (3ª ed.)