

«GRAN SUFRIMIENTO» Y «GRAN SALUD» EN EL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE

«Great suffering» and «great health» in Nietzsche's thought

José Ignacio Galparsoro
Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

RESUMEN: La solución al problema del empujamiento del ser humano no pasa por la eliminación del sufrimiento, sino más bien por el adiestramiento en lo que Nietzsche denomina «gran sufrimiento». La enfermedad es un caso paradigmático de sufrimiento que puede servir de estímulo a la vida. Así, la salud no podrá consistir meramente en la eliminación de la enfermedad. La «gran salud» es el concepto utilizado por Nietzsche para describir el estado alcanzado por quien es capaz de soportar el «gran sufrimiento»: el «superhombre».

Palabras clave: Nietzsche – gran sufrimiento – gran salud – superhombre

ABSTRACT: The solution to the problem of the dwarfing of human being does not pass through the elimination of suffering, but rather through training in what Nietzsche calls «great suffering». Sickness is a paradigmatic case of suffering that can serve as a stimulus to life. Thus, health cannot consist merely in the elimination of sickness. «Great health» is the concept used by Nietzsche to describe the state reached by someone who is capable of enduring «great suffering»: the «overman».

Keywords: Nietzsche – great suffering – great health – overman

INTRODUCCIÓN

La preocupación por el ser humano es uno de los principales motores de la filosofía de Nietzsche, quien constata que en su época aumenta la «vergüenza» que el hombre siente «por el hombre», haciendo de este modo que la vida misma se vuelva más «insípida» (GM II, §7). Esta degradación de la vida humana se hace claramente palpable si se analiza la cuestión del sufrimiento. Así, Nietzsche denuncia a su época por considerar al sufrimiento como incompatible con la existencia. Pero es importante precisar que subraya el hecho de que en otros tiempos (en clara referencia a la Grecia clásica) el sufrimiento era valorado de manera diferente, incluso contrapuesta:

Hoy en día, en que el sufrimiento tiene que figurar siempre el primero entre los argumentos que se esgrimen *contra* la existencia, al ser el signo que más la pone en cuestión, es bueno recordar los tiempos en que se juzgaba al revés, puesto que no se quería prescindir de *hacer* sufrir y se veía en ello un atractivo de primer orden, un auténtico aliciente que inducía a vivir. [...] Lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido (GM II, §7).

Si consideramos la cuestión desde nuestro presente, las cosas no parecen haber cambiado mucho después de Nietzsche. En efecto, el problema del sufrimiento o del dolor —y, en concreto, el relativo a la conveniencia de su eliminación— ocupa también un lugar importante en las preocupaciones del pensamiento actual. Para corroborarlo basta con proponer un par de ejemplos: el primero de ellos proviene de una corriente—con la que, según algunas interpretaciones muy discutibles, Nietzsche mostraría afinidades— conocida con los nombres de posthumanismo o transhumanismo, cuyo objetivo consiste en «eliminar el dolor y todas las formas de sufrimiento» (Tuncel 2017, 224). El otro ejemplo es proporcionado por Byung-Chul Han, filósofo cuya obra encuentra un eco mediático importante. Independientemente de la valoración que se hagan de sus propuestas, Han es un buen termómetro para medir las preocupaciones de nuestro presente. Este autor reacciona de manera crítica ante ciertos posicionamientos que él considera dominantes. Así, es significativo el título de uno de sus últimos trabajos: *Palliativgesellschaft: Schmerz heute* (que podría haber sido traducido como *La sociedad paliativa: el dolor hoy*) (Han 2021), donde afirma que nuestra sociedad ha desarrollado tal fobia al dolor que el sufrimiento no encuentra en ella un lugar, debiéndose proporcionar soluciones paliativas que actúen a modo de anestésico.

Por su parte, otro importante pensador en el panorama filosófico actual, Peter Sloterdijk¹, coincide en este punto con Han y no sigue el camino de ese posicionamiento dominante denunciado por el autor de origen surcoreano:

La modernidad teórico-moral quiere responder a la cuestión de la algodicea² recurriendo a un analgésico universal progresivo, mediante el cual el dolor no se reconozca más que como el motivo óptico de su propia supresión futura. Ésta es una concepción nada desdeñable que, demostrada racionalmente en un ámbito general, no necesita de ninguna confirmación: la mayor parte de la actividad terapéutica descansa en el carácter plausible de esta idea (Sloterdijk 2009, 159).

Sloterdijk considera que la concepción nietzscheana se opone a este «programa moral de supresión del dolor», en la medida en que «intenta arrastrar por completo el dolor a la inmanencia de una vida que ya no precisa de redención» (Ibíd., 160). La concepción nietzscheana del dolor (o del sufrimiento³) puede, pues, resultar muy útil a la hora de reflexionar sobre esa concepción tan extendida en nuestros días que trata de eliminar completamente de la vida este elemento por considerarlo pernicioso (Esteban 2021).

EL «GRAN SUFRIMIENTO»

El sufrimiento no es para Nietzsche una mera consecuencia de un dolor experimentado, susceptible de ser medido y, por tanto, de tratamiento cuantificable. El sufrimiento es sometido a interpretación para tratar de encontrarle un sentido, el cual proporcionará importantes pistas precisamente sobre el valor de la interpretación⁴. Nietzsche encuentra dos sentidos fundamentales dados al sufrimiento, el cristiano y el trágico:

En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve 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

1 Cf. Sloterdijk (2009), concretamente el cap. V de este trabajo titulado «El dolor y la justicia» (pp. 151-175).

2 Sloterdijk (2009, 157) aclara el sentido de este término: «Para una definición de este término, véase *Kritik der zynischen Vernunft*, p. 815: “Algodicea alude a una interpretación metafísica que da sentido al dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En esta la formulación era: ¿cómo puede conciliarse el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta reza así: si no hay Dios, si no existe un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor? Enseguida se pone de manifiesto la función de la política como teología sustitutoria”».

3 Cf. Carrillo Canán (2002, 31): «Nietzsche utiliza las palabras alemanas *Schmerz* o *Wehe* (dolor) y *Leiden* (sufrimiento) sin hacer ninguna distinción notable entre ellas».

4 Cf. Wotling (2012, 130): «Si el dolor no puede ser un signo objetivo del estado mórbido del cuerpo, en cambio el juicio realizado sobre el dolor, el estatuto que se le concede, representa un indicio revelador del valor de una interpretación».

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 1888, 14[89]).

Se trata, por tanto, de dos sentidos contrapuestos de valorar el sufrimiento y de dar una respuesta al «¿para qué sufrir?» (GM III, § 28). Una característica primordial del cristiano es que está dominado por lo que Nietzsche denomina el «ideal ascético», que ofrece un sentido al sufrimiento. El problema es que este sentido era la única interpretación que se había proporcionado al sufrimiento. A pesar de los problemas que podía causar para la expansión de la vida, se consideraba que era mejor disponer de esta interpretación que no tener ninguna: se prefería «querer la nada a no querer» (Ibid.), es decir, se prefería dar un sentido al sufrimiento, aunque fuera contrario a la vida y representase «un rechazo de los presupuestos más fundamentales de la vida» (Ibid.). En este proceso interpretativo del sufrimiento la clave se debería situar, según Nietzsche, en las consecuencias que para la vida (Janaway 2007, 243) tiene la aceptación o el rechazo del sufrimiento:

Todo arte, toda filosofía puede considerarse como un medio de curación y de ayuda al servicio de la vida que crece, que lucha: presuponen siempre el sufrimiento y seres que sufren. Pero hay dos tipos de seres que sufren, en primer lugar los que sufren por la *sobreabundancia de la vida*, que quieren un arte dionisiaco e igualmente una visión y una comprensión trágica de la vida, — y en segundo lugar los que sufren por el *empobrecimiento de la vida*, que con el arte y el conocimiento buscan el reposo, la quietud, el mar en calma, la liberación de sí mismos, o bien la embriaguez, la convulsión, la anestesia, la locura (GC, § 370).

Lo dionisiaco no rechaza nada de la realidad, es decir, acepta su dimensión trágica, incluyendo aquí el sufrimiento que aquélla pudiera provocar. El instinto helénico pronuncia un «triunfante sí a la vida, por encima y más allá de la muerte y del cambio» (CI, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», § 4). Prueba de ello es la importancia concedida a la procreación en la doctrina de los misterios: aquí «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...*» (Ibid.). Los griegos no dan la espalda al dolor porque lo consideran necesario «para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida [*Wille zum Leben*] se afirme eternamente a sí misma» (Ibid.). Para Nietzsche, la palabra “Dioniso” significa la aceptación de la vida tal y como es, y su impulso hacia el futuro, con la mirada puesta en la perpetuación de la vida. Es exactamente la perspectiva contrapuesta al cristianismo, que considera como una mancha el comienzo de la vida y, por

ello, valora la sexualidad como algo profundamente impuro, lo cual es señal de su «*ressentiment contra la vida*» (*Ibid.*). Esta animadversión contra la vida está estrechamente relacionada con el rechazo al sufrimiento, rechazo que se enmascara con el recurso a argumentos —erróneos, según Nietzsche, por estar basados en «causas imaginarias» (CI, «Los cuatro grandes errores», § 6)— erigidos a partir de elementos provenientes del terreno moral. Uno de los más destacados es construido en torno a la noción de culpa, y se resume en lo siguiente: si se sufre, es porque se es merecedor de tal sufrimiento. Nietzsche considera que Schopenhauer es un destacado defensor de esta concepción moral «envenenadora y calumniadora de la vida», y para confirmarlo cita la siguiente frase de *El mundo como voluntad y representación*: «todo gran dolor [*grosse Schmerz*], sea corporal, sea espiritual, expresa lo que merecemos; pues no nos podría sobrevenir si no fuéramos merecedores de él» (*Ibid.*). Aquí, Schopenhauer alude al “gran dolor”. Como veremos más adelante, Nietzsche utilizará esta misma expresión, pero imprimiéndole un sentido contrapuesto. Schopenhauer y Nietzsche se muestran de acuerdo en que el sufrimiento es un ingrediente fundamental de la vida. Pero Schopenhauer, para huir del él, propone —movido, según puntualiza Nietzsche, por su «idiosincrasia moral» (FP 1887, 10[118])— la negación de la voluntad. Por su parte, Nietzsche declara estar en las antípodas de la posición schopenhaueriana al afirmar lo siguiente:

Estimo el *poder* de una *voluntad* [die *Macht* eines *Willens*] según el grado de resistencia, dolor, tortura que soporta y sabe transformar en su provecho; según esta medida tiene que estar lejos de mí 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 1887, 10[118]).

Nietzsche invita, pues, a considerar el problema del sufrimiento a partir de la óptica de la voluntad de poder. Como bien señala Wotling (2012, 129), «el sufrimiento no puede ser pensado como una anomalía susceptible de ser eliminada»⁵. La cualidad de la voluntad de poder determinará la valoración del sufrimiento y la correspondiente actitud a su respecto. Y ello marcará al mismo tiempo la cualidad de la vida que acepta o rechaza la presencia del sufrimiento en ella. Ante el sufrimiento, caben dos respuestas: la del decadente, que lo evita buscando refugio en otro mundo caracterizado por su ausencia, o la del hombre «audaz» (GC, § 318) que, actuando como el navegante que no se amilana ante la proximidad de la tormenta, trata de convertirlo en un estímulo

5 Cf. también Wotling (2012, 133): «Decir sí a la vida, será rechazar el pesimismo que transforma el sufrimiento en objeción, y conformarse a las exigencias de la voluntad de poder, aceptar con gratitud todo estímulo provocado por la actividad de las fuerzas antagonistas. El sí no es pues la aceptación resignada del dolor: es la lucha que representa la forma suprema de la afirmación».

para su vida. Estos hombres «heroicos», «al acercarse el gran dolor [*grosse Schmerz*]» (*Ibid.*), no lo rehúyen convirtiéndose así en «fuerzas conservadoras y promotoras de la especie de primer rango» (*Ibid.*).

El decadente y el héroe son creadores. Pero, también en este caso, la cualidad de la creación vendrá determinada por el tratamiento concedido al sufrimiento. La creación suprema del decadente es el mundo metafísico — es decir, el supuesto «mundo verdadero» situado en un lugar al abrigo de los peligros a los que se ve sometido constantemente el mundo del devenir en que se desarrolla la vida (o, si utilizamos otros términos equivalentes empleados por Nietzsche, el mundo incondicionado, i.e. el mundo del ser) (CI, «La “razón” en la filosofía», § 6)— y está «inspirada por el sufrimiento» (FP 1887, 8[2]). En su intento de reconstruir la genealogía de la metafísica, Nietzsche descubre que un elemento central en su aparición es, precisamente, el rechazo del sufrimiento. Éste se convierte en algo insoportable y, con el fin de eliminarlo, es considerado como moralmente reprochable. En la incapacidad por parte de la metafísica de soportar el sufrimiento es posible apreciar el trasfondo moral que se sitúa como motor de su surgimiento. Los partidarios de la metafísica conceden tanta importancia a la moral porque la consideran como «una condición esencial para la supresión del sufrimiento» (FP 1887, 8[2]). Pero ello significa que la metafísica se aleja de la vida tal y como se desarrolla en el mundo dionisiaco del devenir, para pasar a desear alcanzar un mundo donde se sitúan los conceptos y valores supremos. Para Nietzsche, esto equivale tanto como a desear la nada, concepto que no obstante su vacuidad tiene la capacidad de actuar como hipnótico (GM III, § 17). El mundo metafísico en el que encuentra su cobijo el decadente es la «anestesia del que sufre» (GM III, § 15), «su *narcoticum* espontáneamente deseado contra cualquier clase de suplicio. Aquí es donde, me parece a mí, se ha de buscar la causalidad fisiológica real del *resentimiento*, la venganza y similares, a saber, en el anhelo de *anestesiarse el dolor por medio del afecto*» (*Ibid.*).

Este anestésico es el «remedio consolador» (A, § 52) que en gran parte de su historia la humanidad ha encontrado para tratar de protegerse del sufrimiento. El problema estriba en que, queriendo superar la enfermedad del sufrimiento, ha optado por un remedio que se ha mostrado ser peor que ésta (*Ibid.*)⁶, pues ha postrado al hombre en un estado tal que, de no mediar un cambio radical, le será muy complicado recuperar la salud. El interés por el tema del sufrimiento y su vinculación con el surgimiento del mundo metafísico no viene dado por una preocupación estrictamente ontológica o epistémica. No

6 El hilo conductor de la excelente obra *La filosofía contemporánea* escrita por Emmanuele Severino (1986) es precisamente la idea nietzscheana de que el remedio (los conceptos metafísicos) fue peor que la enfermedad (la desazón o sufrimiento provocado por el carácter inaprensible del devenir) que se pretendía erradicar.

se trata tan sólo de denunciar el carácter falaz de las pretensiones veritativas del mundo metafísico. Lo que a Nietzsche más le importa es subrayar que esta construcción metafísica, edificada sobre la base del rechazo al sufrimiento, conduce al hombre inexorablemente a un mundo inerte en el que la capacidad de superación de su propia vida se ve muy limitada. Hay, pues, en Nietzsche una preocupación antropológica, claramente expresada en el § 225 de *Más allá del bien y del mal*, muy esclarecedor en el contexto del presente trabajo. Así, Nietzsche precisa que no hay que limitarse a compadecerse de los individuos que sufren. Hay otro tipo de compasión «más elevada» (MBM, § 225), que afecta al ser humano en cuanto tal por la situación delicada en que se encuentra, y que es preciso denunciar: «¡nosotros vemos cómo se empequeñece el hombre, cómo lo empequeñecéis vosotros!» (*Ibid.*). Es preciso rescatar al hombre de esa situación en que lo ha sumido la decadencia y su empeño en «eliminar el sufrimiento» (*Ibid.*). Esto es lo que propone Nietzsche:

La disciplina del sufrimiento [*die Zucht des Leidens*], del gran sufrimiento [*des grosse Leidens*] — ¿no sabéis que únicamente esta disciplina ha producido hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del 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? ¿Y que vuestra compasión está dirigida a la «criatura en el hombre», a aquello que tiene que ser moldeado, quebrado, forjado, rasgado, quemado, abrasado y purificado — a aquello que necesariamente tiene que *sufrir* y que *debe* sufrir? Y nuestra compasión — ¿es que no comprendéis a quién va dirigida nuestra compasión *inversa*, cuando esta se defiende de vuestra compasión como si fuera el peor de los reblandecimientos y debilidades? (MBM, § 225).

La solución al problema del empequeñecimiento del hombre no pasa por la eliminación del sufrimiento, sino más bien por el adiestramiento a lo que Nietzsche denomina «gran sufrimiento» (*grosse Leiden*). El ser humano —a imagen del atleta que mejora sus prestaciones ejercitándose mediante un duro entrenamiento⁷ del que el sufrimiento es un ingrediente inevitable— puede

7 Sloterdijk (2012) considera a Nietzsche como el autor que coloca el foco en el carácter decisivo de la ejercitación para la autosuperación del hombre.

elevarse a condición de que tenga el empeño de enfrentarse a obstáculos a modo de pruebas, por más que sean dolorosas de soportar. La valoración dada al sufrimiento determinará la manera en que se establezca la jerarquía entre dos importantes aspectos que convergen en el ser humano: si se opta por que el hombre sea dionisiacamente un creador dueño de sus actos —y, en Nietzsche, el hombre creador está proyectado en la figura del *Übermensch*— debe aprender a superar dificultades, por más que en él generen un estado de gran sufrimiento⁸. Si, en cambio, se opta por que el hombre se sitúe en un apaciguado mundo en el que el sufrimiento está ausente y en el que es moldeado desde el exterior por esas fuerzas contrarias a la vida que predicán la decadencia, entonces se convertirá en una criatura completamente dominada por la moral y su aspiración se limitará a pertenecer a un rebaño en el que no podrá alcanzar grandeza o elevación alguna.

LA ENFERMEDAD COMO CASO PARADIGMÁTICO DE SUFRIMIENTO

El último texto citado pertenece a *Más allá del bien y del mal*, obra publicada en 1886. Ese mismo año Nietzsche redacta un nuevo prólogo para la segunda edición de *La Gaya Ciencia*. Aquí Nietzsche centra su atención en un caso particular y paradigmático de sufrimiento: la enfermedad⁹. El texto adopta un matiz autobiográfico, pues el autor se refiere a su propia experiencia tras atravesar un período que afectó gravemente a su salud. Pero, al mismo tiempo, muestra claramente la intención de que la reflexión traspase el ámbito del caso concreto del «señor Nietzsche» (GC, Prólogo § 2) para instalarse en el terreno más general de una reflexión filosófica que afecta al estatuto de la propia filosofía. En efecto, Nietzsche nos advierte de que el del sufrimiento provocado por la enfermedad es un problema eminentemente filosófico; y, aún más, de que es un problema que afecta a cómo serán valoradas las diferentes maneras de hacer filosofía. Así, en estrecha relación con los dos modos

8 «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 1882-1883, 5[1], § 226).

9 Cf. Pasley (1978, 136-137): «A partir de 1875 los términos médicos se multiplican y se convierten en moneda corriente de la escritura de Nietzsche. Ya no los utiliza simplemente para ilustrar su pensamiento sobre temas culturales, como el origen del arte trágico o los peligros de una preocupación excesiva por el pasado; en cambio, las cuestiones de la salud y la enfermedad se convierten en objeto principal de sus reflexiones, y las categorías médicas o pseudomédicas vienen a proporcionar el marco mismo de su pensamiento. De hecho, en la etapa final, en 1888, casi se puede decir que no hay otros temas, que la cuestión de la salud ha engullido todo lo demás».

contrapuestos de valorar el sufrimiento, Nietzsche afirma que la manera de interpretar la enfermedad¹⁰ condiciona la valoración de la filosofía resultante:

Toda filosofía que pone la paz por encima de la guerra, toda ética con una comprensión negativa del concepto de felicidad, toda metafísica y física que conoce un *finale*, un estadio último de algún tipo, todo anhelo preponderantemente estético o religioso hacia un aparte, un más allá, un fuera de, un por encima de, permite preguntar si no ha sido la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo (GC, Prólogo § 2).

En este pasaje reconocemos a esa filosofía dominada por la decadencia, objeto de la crítica de Nietzsche¹¹. Ahora bien, el «médico filosófico» (*Ibid.*) que él reclama para analizar esta cuestión no considera que la enfermedad haya de ser eliminada por completo. Queda espacio para una manera de interpretar la enfermedad que pueda resultar beneficiosa a la hora de hacer filosofía¹²:

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 [*der grosse Schmerz*] es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha* [...]... 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* (GC, Prólogo § 3)¹³.

10 Cf. Montebello (2001, 116): «Encontraremos en Nietzsche dos maneras de hablar de la enfermedad: una de ellas ve la enfermedad a través de lo que se impone y se supera gracias a una voluntad de poder enteramente afirmativa, la otra a través de lo que se soporta y de lo que se sufre gracias a una voluntad de poder que declina [...]. Esto es lo que separa lo que es malo de lo que es bueno: lo malo es el estado de un querer que se debilita, que tropieza con todas las cosas, lo bueno el estado de un querer conquistador que convierte toda ocasión de lucha en poder».

11 Cf. GM III, § 13: «En el hecho de que [el ideal ascético] haya tenido tanta influencia sobre el hombre y haya llegado a gobernarlo en la medida en que nos lo muestra la historia, en particular en todos los sitios en que se impusieron la civilización y domesticación del hombre, sale a relucir una realidad importante, la condición enfermiza del tipo de hombre habido hasta ahora, al menos la del hombre domesticado, la lucha fisiológica del hombre con la muerte (mejor dicho: con el hastío de la vida, con el agotamiento, con el deseo de «acabar») [...] 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».

12 Faustino (2011, 204) considera que estamos ante una concepción central en el pensamiento de Nietzsche, puesto que justifica su «tarea de evaluar o valorar la modernidad desde el punto de vista de un médico de la cultura, así como su redefinición del objetivo de la filosofía en términos de promoción de la salud más que en términos de la (absoluta) verdad. En conformidad con ello, inaugura una forma radicalmente nueva de filosofar».

13 La importancia de este texto es confirmada por Nietzsche cuando lo reproduce en el epílogo

El «gran dolor» abre las mentes, permitiendo embarcarse en nuevas aventuras filosóficas de las que no se sale con certezas, sino con interrogaciones cada vez más profundas (*Ibid.*). La filosofía no ha de consistir ya en «la voluntad de verdad [*Wille zur Wahrheit*]» o en el «amor a la verdad [*Liebe zur Wahrheit*]» (*Ibid.*, § 4), sino en ese «amor a la vida [*Liebe zum Leben*]» (*Ibid.*, § 3) ya expresado por los griegos y que hace de ellos artistas que adoran la apariencia, resultando así de manera paradójica ser «superficiales — *por profundidad*» (*Ibid.*, § 4).

La enfermedad puede, pues, causar un «gran dolor» susceptible de servir de estímulo a la vida. Del mismo modo que Nietzsche rechaza la supresión del dolor y del sufrimiento a él vinculado, excluye también que la enfermedad haya de ser considerada de un modo exclusivamente negativo. En Nietzsche salud y enfermedad no son dos términos que se contraponen de forma absoluta. De esta manera, se habría distanciado de la definición de salud contenida en el Preámbulo de la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, que fue adoptada por la Conferencia Sanitaria Internacional, celebrada en Nueva York del 19 de junio al 22 de julio de 1946, firmada el 22 de julio de 1946 por los representantes de 61 Estados —que entró en vigor el 7 de abril de 1948, y no ha sido modificada desde entonces—, según la cual «la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades» (*Official Records of the World Health Organization*, 16; 100).

Lo interesante de esta definición de salud, cuya aceptación podríamos considerar que está muy extendida, es que opone radicalmente la salud y la enfermedad. Filosóficamente, podemos decir que representa un buen ejemplo de planteamiento dicotómico, i.e. excluyente, entre un par de términos. La salud queda definida, ante todo, por la ausencia de enfermedad. «Sano» equivale a «no enfermo»: ahí donde encontramos enfermedad, no hay salud. Nietzsche, por su parte, considera un error pensar de una manera dualista la pareja salud / enfermedad, pues no hay una oposición excluyente entre esos dos términos. En el marco de su crítica a los planteamientos dicotómicos y a las asimetrías y oposiciones metafísicas (MBM, §2), Nietzsche pone en cuestión la pertinencia de esta separación radical entre ambas nociones. Así, frente a las concepciones tradicionales de la salud, que la consideran como lo contrario a la enfermedad, Nietzsche habría llevado a cabo una total transvaloración del concepto de salud (Faustino 2014, 260)¹⁴.

de Nietzsche contra Wagner.

14 «Elevar la vista hacia conceptos y valores más sanos 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 decadence — 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,

Nietzsche cree que no es posible proporcionar una definición general del concepto de salud porque considera que es un intento desesperado pretender encontrar un «en sí» o una «esencia» de la salud válida universalmente para todos los individuos (GC, § 120). Lo que para unos constituye su salud, otros lo consideran una enfermedad. Esta es la «gran pregunta» (*die grosse Frage*) que queda abierta, a saber:

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 [*der alleinige Wille zur Gesundheit*] no es un prejuicio, una cobardía y quizás un resto de atraso y de la más sutil barbarie (GC, § 120).

Nietzsche aplica al caso particular de la salud su concepción ontológica general. Para él, la categoría determinante a la hora de tratar de proporcionar una interpretación satisfactoria a lo que hay no es, frente a lo que había sostenido la tradición metafísica, la esencia o substancia, sino la relación. En este caso también, para intentar comprender la salud no será adecuado intentar explicitar su supuesta esencia inmutable. La salud se relaciona con la enfermedad y, en esta medida, la salud viene determinada por su relación con eso que la tradición metafísica consideraba que era su opuesto irreconciliable. De este modo, la salud no podrá constituir un estado dotado de una forma estable o permanente, adecuándose así a la concepción general de la naturaleza sostenida por Nietzsche, según la cual la característica común a todas las entidades naturales es que aspiran a convertirse en más fuertes (FP 1888, 14[81]), proceso en el que lo que denomina «voluntad de poder» ocupa un lugar central. Las diferentes voluntades de poder (dicho de otro modo, las diferentes fuerzas que componen el mundo) no pueden estar aisladas, sino que necesariamente se relacionan entre sí. Las voluntades de poder aumentan o pierden vigor a expensas de las demás voluntades de poder que les rodean y con las que entran en contacto. En esto consiste para Nietzsche el mecanismo de funcionamiento de la naturaleza: un mecanismo fundamentalmente relacional. Lo que en la naturaleza busca una fuerza concreta es aumentar su fuerza, aumentar su poderío (Galparsoro 1995).

Del mismo modo que cualquier fuerza necesita resistencias y obstáculos para lograr su autosuperación y así aumentar su poder (FP 1884, 26[275]); 1887, 9[151]), también la salud necesita de aquello que le hace frente para fortalecerse¹⁵. La enfermedad es necesaria para el desarrollo de una salud que

tengo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la que quizás tan solo a mí me sea posible cabalmente una “transvaloración de los valores”. —» (EH, «Por qué soy tan sabio», § 1).

15 Cf. Faustino (2011, 214): «Del mismo modo que cada fuerza en el organismo necesita de

puede ser considerada como tal en caso de ajustarse al funcionamiento de la naturaleza. En este contexto, la salud también designa un proceso dinámico ininterrumpido. Por ello, la antinomia salud/enfermedad deja de tener sentido en Nietzsche: no se trata de entidades opuestas, sino de «grados» de una misma realidad (Cf. Letteri 1990, 411). Nunca nos encontramos totalmente saludables o totalmente enfermos, sino siempre relativamente saludables o relativamente enfermos:

Expongo aquí una serie de estados psicológicos como signos de una vida plena y floreciente, a los cuales hoy día se suele juzgar como *enfermizos*. Pues, entre tanto, hemos aprendido a cometer el error de hablar 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 1888, 14[119]).

La salud no podrá consistir nunca en la eliminación de la enfermedad, sino que habrá de ser considerada en función del tipo de relación que el organismo establece con esta última. Un organismo sano será capaz de lidiar con la enfermedad. Cuanto mayor sea la capacidad de aceptación y superación de la enfermedad, tanto mayor será el nivel de salud del individuo.

LA «GRAN SALUD»

Lo anteriormente expuesto es confirmado por el siguiente Fragmento Póstumo que, además, incluye una expresión que resulta central para el tema que nos ocupa, la de «gran salud» («*grosse Gesundheit*»):

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 enfermedad que 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 1885 -1886, 2[97]).

Nietzsche utiliza el adjetivo «grande» (o su forma apocopada «gran») de forma frecuente en sus escritos. En muchas ocasiones lo utiliza en su sentido

adversarios, resistencias y obstáculos para manifestarse y reforzarse a sí mismo, la salud también necesita superar su opuesto en orden a ser más grande, más fuerte, más rica y más profunda. En este sentido uno no debería temer y evitar la enfermedad a toda costa, sino que debería acogerla: de hecho, se debería ver a la enfermedad como el instrumento más poderoso para mejorar la salud».

usual, pero en otras lo hace para expresar un significado muy particular. En estos últimos casos, cuando antepone el adjetivo «gran» a un sustantivo, su intención es la de sustituir el significado común del concepto nombrado por el sustantivo por su significado contrapuesto, robusteciendo de ese modo el concepto en cuestión y elevándolo a su máxima expresión. Además, y en continuidad con su propósito de disolver las oposiciones dicotómicas de la metafísica, los conceptos a los que Nietzsche antepone el adjetivo «gran» tienen la particularidad de que son «elevados, reforzados y mejorados por sus aparentes opuestos» (Faustino 2011, 213)¹⁶. También parece apuntar a que éste sería el significado «auténtico» del concepto, entendiendo por «auténtico» su significado «natural», es decir, interpretado en consonancia con su concepción naturalista (i.e., ceñida a la naturaleza) y en lucha con las concepciones metafísicas que pretenden escapar del ámbito natural¹⁷.

La gran salud se verá fortalecida por su supuesto contrario: la enfermedad. La gran salud será lo que se elevará al máximo por la tensión y el combate con la enfermedad, manteniendo su capacidad de superarla y de superarse a sí misma. La gran salud será el punto de tensión máxima en relación con la enfermedad que se le opone, sin que la cuerda que se tensa se llegue a romper. Probablemente, el texto más esclarecedor en torno a este concepto es el § 382 de *La Gaya Ciencia*, titulado precisamente «La gran salud»¹⁸. De manera significativa, es el aforismo que antecede al epílogo de esta obra, por lo que puede ser considerado como su conclusión. Por ello, se le

16 Cf. Stegmeier (2008, 110-111): «Nietzsche llama “grande” no tanto a lo que se eleva por encima de los demás, sino a lo que no es negado por su opuesto, no perece en él, pero aún puede hacerlo fecundo por sí mismo, crecer en él».

17 Sin ninguna pretensión de exhaustividad, se señalan a continuación algunos ejemplos donde Nietzsche utiliza «gran» en el sentido expuesto:

- «Gran razón» (Za, «De los despreciadores del cuerpo»).
- «Gran razón» (Za, «De los compasivos»; «De las tarántulas»; GM II, § 24).
- «Gran razón» (HH, I, § 458).
- «Gran seriedad» (GC, § 382).
- «Gran tolerancia» (A, § 38).
- «Gran política» (FP 1885, 35[47]; 1888-1889, 25[1]).
- «Gran mediodía» (Za, «De la virtud que hace regalos», § 3).
- «Gran desprecio» (GM II, § 24).
- «Gran decisión» (GM II, § 24).
- «Gran sufrimiento» (MBM, § 225).
- «Gran dolor» (GC, Prólogo, § 3; CI, «Los cuatro grandes errores», § 6; NW, Epílogo, § 1)
- Y, como queda dicho, «gran salud» (HH I, prólogo, § 4; GC, § 382; GM II, § 24; EH, «Así habló Zaratustra», § 2; FP 1885 - 1886, 2[97]).

18 La importancia del pasaje se pone de manifiesto en el hecho de que Nietzsche —después de afirmar: «No sé explicar este concepto [de gran salud] mejor y de manera más personal que como yo lo tengo explicado en uno de los apartados finales del libro quinto de *La gaya ciencia*— reproduce el texto por completo en EH «Así habló Zaratustra», §, 2.

dedicará ahora una atención especial. El punto de arranque de la reflexión es la preocupación antropológica proyectada hacia el futuro. El nuevo hombre es el «nuevo fin» que se persigue y, para conquistarlo, será preciso disponer de 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» (GC, § 382)¹⁹. Esta nueva salud poco tendrá que ver con lo que la vieja concepción metafísico-moral consideraba que era lo saludable para el hombre. Nietzsche considera que todos los caminos propuestos por esta tradición ya han sido recorridos y el resultado no es satisfactorio, pues ha surgido un hombre empequeñecido y profundamente enfermo, si se hace esta valoración con respecto a las fuerzas vitales presentes en la naturaleza. Para superar esta enfermedad, propia de quienes guían sus vidas movidos por el ideal antinatural, es preciso, subraya Nietzsche, «la gran salud — ¡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!...» (*Ibid.*). Esta nueva gran salud es considerada como saludable precisamente porque no propone como objetivo primordial la conservación de sí misma. Un signo indudable de salud es poner en juego la propia salud con el fin de descubrir territorios aún inexplorados. Y a esta aventura es a la que debe lanzarse el hombre del futuro. Así las cosas, se pregunta Nietzsche, «¿cómo podríamos satisfacernos aún con el hombre actual?» (*Ibid.*). Es preciso superar ese ideal metafísico-moral y tratar de actuar movidos por otro ideal, a saber: por

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 [*Mächtigkeit*], 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 [*menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens*] que con mucha frecuencia parecerá *inhumana*, por ejemplo, cuando se coloque junto a toda la seriedad de

19 En HH, II, prefacio, § 6 también se refiere a este concepto de «nueva salud»: «sobre todo a vosotros, que tenéis las mayores dificultades, vosotros raros, vosotros los más amenazados, más espirituales, más valientes, que tenéis que ser la conciencia del alma moderna y que como tales tenéis que tener su saber, en los que se reúne todo aquello que hoy puede existir de enfermedad, veneno y peligro, — vuestro destino quiere que estéis más enfermos que cualquier otro individuo, porque no sois “sólo individuos”..., vuestro consuelo es el de conocer y, ¡ay!, el de recorrer el camino hacia una nueva salud, una salud de mañana y pasado mañana, vosotros predestinados, victoriosos, superadores del tiempo, vosotros los más sanos, más fuertes, vosotros buenos europeos-----»

la tierra habida hasta ahora, junto a todo tipo de solemnidad en 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...* (GC, § 382).

La «gran seriedad» a la que el texto alude es lo opuesto de lo que hasta entonces era considerado como serio. El nuevo ideal permite la apertura de una etapa en que la tragedia comienza desde el momento en que se acepta, aun cuando ello provoque sufrimiento, formar parte del juego de fuerzas dionisiaco en que consiste el mundo. La persecución de ese ideal podrá parecer inhumano a quienes todavía siguen dominados por la influencia del viejo ideal. Pero Nietzsche precisa que ese nuevo ideal adquiere un rostro «*übermenschlich*», es decir, sobrehumano o perteneciente al ámbito de lo que Nietzsche denominará el *Übermensch*. El superhombre profesa la gran seriedad porque, de una manera que resulta incomprensible para los seguidores del viejo ideal, toma la vida como lo hacen el artista y el niño, a saber: como un juego cuya diversión consiste en crear y en destruir eso mismo que se ha creado (FTG, § 7). Esta es la «gran destrucción» a la que se refería Nietzsche en el texto anteriormente citado de MBM, § 225, y que está claramente vinculada con la «gran seriedad». También les resulta incomprensible que la risa²⁰ sea una de las características de la gran seriedad. Y es que la risa puede aparecer tras procesos dolorosos que son superados gracias a la gran salud. Ya hemos visto que ésta necesita de la enfermedad a modo de obstáculo a superar con el fin de que su poseedor se haga más fuerte. La enfermedad no es, pues, una objeción contra la vida, sino un estímulo para su intensificación²¹, lo que traducido en el vocabulario filosófico de Nietzsche significa una intensificación de la voluntad de poder. Así, la enfermedad es inherente a la salud, a la vida, al cuerpo vivo²².

20 Cf. Esteban Enguita (2020), quien subraya que la risa de Zarathustra posee tres características: «es signo de la sabiduría trágica, síntoma de una forma de vida saludable y una herramienta para la crítica de los ideales que dañan la vida». Cf. también Ávila Crespo (2001, 31): «Santificar la risa es seguramente lo más iconoclasta que podamos imaginar, porque es consagrar el devenir y lo cambiante y, en suma, la vida. Santificar la risa es hacer de ella algo divino: algo que no tiene causa ni fin, algo que carece de por qué y de para qué.»

21 Cf. Stiegler (2001, 120): «[Nietzsche] afirma también que la enfermedad es la condición de la vida más alta. Una vida que no adoptara el riesgo del sufrimiento y de la enfermedad, cuyos procesos reparadores compensaran siempre los daños, sin excepciones, una vida que fuera incapaz de intentar sobre sí misma la experiencia del sufrimiento, sería en realidad la forma más baja de vida, pues en las enfermedades más graves es donde tienen su origen los procesos reparadores más poderosos. Del mismo modo, la verdadera salud, la “gran salud”, es inseparable no sólo de la herida de lo nuevo, sino de la infección dolorosa de la herida, de la enfermedad.»

22 Cf. Sánchez Meca (2002, 115): «La salud no consiste tanto en estar libre de toda enfermedad

La idea de que para estar sanos es necesario fortalecerse atravesando estados enfermizos recorre toda su obra, y es posible localizarla en textos fundamentales. Por ejemplo, uno de los pasajes centrales de *Así habló Zaratustra*, pues en él es cuestión del eterno retorno, toma el título de una metáfora relacionada con la enfermedad: «El convaleciente». Aquí el eterno retorno es presentado como un pensamiento que sube desde el fondo del abismo de Zaratustra y que provoca en él un sufrimiento que le conducirá a un derrumbamiento que durará siete días. En otro texto de *Así habló Zaratustra*, titulado «De la visión y del enigma», se aclara qué es lo que provoca este derrumbamiento. Aquí Zaratustra contempla la imagen de un pastor que sufre profundamente al verse asfixiado por una serpiente negra que se había introducido en su garganta y que colgaba de su boca. Tan grande es el sufrimiento que se encuentra al borde de la muerte. En «El convaleciente» es Zaratustra, y no ya el pastor, quien es presentado por Nietzsche como la víctima de la serpiente negra: Zaratustra está enfermo por el esfuerzo que ha debido hacer para morder y escupir la cabeza de la serpiente negra y, de este modo, liberarse de ella. Es decir, había tenido que pasar por el período de lo que Nietzsche denomina nihilismo pasivo (FP 1887, 9[35]) para poder superar ese momento de sufrimiento y enfermedad. La serpiente negra, símbolo del nihilismo pasivo —el que es propio de la decadencia, es decir, el característico de ese hombre enfermo que no es capaz de procurarse la salud— se había introducido en la garganta del pastor. Solamente una transformación proveniente de su propio interior podrá liberarle del sufrimiento provocado por el nihilismo pasivo. En efecto, una fuerza exterior, en este caso Zaratustra, auxilia al pastor y trata de arrancarle la serpiente que está anclada en su garganta. Pero este esfuerzo es vano. Entonces, Zaratustra se dirige al pastor y le dice: «¡Muerde! ¡Muerde!». La continuación del texto de «De la visión y del enigma» nos muestra la reacción del pastor:

El pastor mordió tal y como le aconsejó mi grito: ¡mordió con un fuerte mordisco!
Escupió lejos la cabeza de la serpiente—: y se puso en pie de un salto.—
Ya no era un pastor, ni un hombre, — ¡era un transfigurado, un iluminado que reía! ¡Ningún hombre sobre la tierra rio nunca como él rio!
Oh, hermanos míos, escuché una risa que no era risa de hombre (Za, «De la visión y del enigma»).

cuanto en ser capaz de reabsorber los estados difíciles y de aprovechar las situaciones peligrosas y patógenas para fortalecerse. La misma enfermedad puede ser un estimulante para la vida, pero hay que estar lo suficientemente sano para estos estimulantes. Nunca se puede estar completamente libre de la enfermedad. Y una voluntad excesivamente obsesionada por la salud y el bienestar es una voluntad cobarde, pues la verdadera salud es justamente la capacidad de extraer de los estados de malestar un plus de fuerza afirmativa».

Se trata de una risa que no es la de un hombre —entendiendo por tal un ser con sus instintos vitales completamente atrofiados y que, por ello, debe encontrar refugio en el rebaño—, sino la de un superhombre, es decir, la del poseedor de esa «gran salud» que él mismo se labra y que es propia del creador, es decir, del artista dotado de una voluntad de poder ascendente que pronuncia un trágico sí dionisiaco a la vida, incluso en lo que ésta tiene de más problemático, como lo puede ser el sufrimiento y la enfermedad.

CONCLUSIÓN. EL SUPERHOMBRE COMO PUNTO DE CONVERGENCIA DEL «GRAN SUFRIMIENTO» Y DE LA «GRAN SALUD»

A lo largo de este trabajo se ha intentado mostrar que, frente a una concepción muy extendida, Nietzsche considera que sufrimiento y salud no son términos opuestos, sino complementarios. Uno de los indicios que ha permitido afirmar la estrecha vinculación entre ambos reside en el especial significado que Nietzsche concede al adjetivo «gran». Así, el «gran sufrimiento» (entendido no como el meramente provocado por el dolor, sino el que se experimenta cuando se quieren alcanzar nuevas metas en el proceso de autosuperación de la vida) es necesario para alcanzar la «gran salud» (entendida como aquella que se logra tras un arduo proceso de búsqueda, no la que se posee pasivamente). Otro indicio del vínculo entre el dolor y la salud radica en la utilización de ambos términos en expresiones que tienen una forma gramatical idéntica y que es filosóficamente muy significativa en el pensamiento de Nietzsche: *Wille zum Leiden* (voluntad de dolor)²³ y *Willen zur Gesundheit* (voluntad de salud)²⁴. Es necesario precisar que en los dos casos hay que interpretar la preposición «de» contenida en ellas como un genitivo objetivo, señalándose de este modo una común aspiración que converge en el ámbito de la vida. Así, por una parte, la búsqueda de obstáculos para tratar de llegar a ser más fuerte provoca un sufrimiento que es necesario para la expansión de la vida. Por otra, el impulso hacia la salud entendida de la manera aquí expuesta²⁵ es una de las formas que adopta ese impulso vital al que Nietzsche se refiere con la expresión «*Wille zum Leben*» («voluntad de vida»), en la que también la preposición «de» adquiere el sentido de un genitivo objetivo)²⁶.

23 Cf. FP 1882-1883, 5[1] (225); 5[32]; 1883, 16[49]); 16[79]; 16[85]; 1884, 26[275].

24 Cf. HH I, Prefacio, § 4; GC, § 120; EH, «Por qué soy tan sabio», § 2; FP 1885, 40[65]; 41[9]; 1888, 24[1].

25 Hay que precisar que en un texto ya citado (GC, § 120) Nietzsche valora de manera negativa la «voluntad *exclusiva* de salud» (la cursiva es mía) por el hecho de que, precisamente, excluye de la salud cualquier tipo de vinculación con la enfermedad.

26 Al igual que ocurre con «*Wille zur Gesundheit*», en Nietzsche hay también una utilización ambigua de la expresión «*Wille zum Leben*». En las ocasiones en que se refiere a ella de manera

A su vez, es de destacar que todas estas expresiones guardan una homología formal (lo que es signo de una familiaridad conceptual) con la expresión «*Wille zur Macht*» acuñada por Nietzsche y en la que se condensa gran parte de su pensamiento. Podemos encontrar en sus escritos algunos ejemplos en los que la afinidad existente entre ellas es expresada explícitamente:

El displacer es un sentimiento al darse una inhibición: pero dado que el poder sólo puede hacerse consciente de sí en inhibiciones, entonces el displacer es un ingrediente necesario de toda actividad (toda actividad está dirigida contra algo que debe ser superado). La voluntad de poder [*Wille zur Macht*] aspira, por tanto, a resistencias, al displacer. En el fondo de toda vida orgánica hay una voluntad de sufrimiento [*Willen zum Leiden*] (contra la “felicidad” como “meta”) (FP 1884, 26 [275]).

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. Así es de hecho como se me muestra *ahora* aquel largo período de enfermedad: descubrí la vida como por primera vez, incluido yo mismo; saboreé todas las cosas buenas e incluso las pequeñas cosas como no es fácil que otros puedan saborearlas, — hice de mi voluntad de salud, de *vida*, [*ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben*] mi filosofía... (EH, «Por qué soy tan sabio», § 2).

La voluntad de poder, como voluntad de vida — de vida ascendente [*Der Wille zur Macht, als Wille zum Leben — des aufsteigenden Lebens*] (FP 1888, 16[86]).

Los resultados que se han ido alcanzando a lo largo del presente trabajo sirven de premisa para avanzar la hipótesis de que estas cuatro expresiones («*Wille zum Leiden*», «*Wille zur Gesundheit*», «*Wille zum Leben*», «*Wille zur Macht*») convergen en el pensamiento de Nietzsche en un punto focal al que denomina «*Übermensch*». En efecto, «superhombre» es la palabra que propone para caracterizar a esa figura antropológica que será capaz de vivir

crítica adquiere el sentido de situar en un primer plano la conservación de uno mismo (Cf. Za, «De la superación de sí mismo»). En cambio en otros muchos textos, la utiliza para indicar su concepción de una vida que aspira a superarse constantemente a sí misma, aun cuando para ello deba exponerse a peligros que la pongan en juego, y que se identifica con lo que denominará lo dionisiaco: «El decir sí a la vida misma incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vida [*der Wille zum Leben*], alegrándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más elevados — a eso lo denominé yo dionisiaco, eso lo adiviné yo como el puente que lleva a la psicología del poeta trágico» (CI, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», § 5).

jovialmente una vida necesariamente trágica en la que el «gran sufrimiento» será un ingrediente ineludible en la aspiración a alcanzar esa «gran salud» necesaria para una «voluntad de poder» ascendente guiada, como el artista dotado de sensibilidad dionisiaca, por una «voluntad de vida» empeñada en superarse a sí misma incesantemente sin tratar de huir de ese mundo natural repudiado por las concepciones decadentes.

A modo de conclusión, se cita a continuación un texto que condensa en pocas líneas muchas de las cuestiones abordadas anteriormente y que muestra con claridad la estrecha relación entre los conceptos de dolor, gran salud y superhombre, aunque este último término no sea utilizado de manera explícita:

Para lograr aquel fin [para liberarse de la moral decadente] 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 [*Schmerz*] 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* [*grossen Gesundheit*]!... Mas hoy día ¿es acaso posible esa gran salud?... Alguna vez, no obstante, en una época más fuerte que esté presente caduco que duda de sí, ha de venir a nosotros el hombre *redentor*, el hombre del gran amor y el gran desprecio, el espíritu creador, al que su fuerza impulsiva mantiene una y otra vez alejado de cualquier más acá y más allá, cuya soledad el pueblo malinterpreta como si fuera una huida de la realidad — : cuando no es sino un sumergirse, un engolfarse, un ahondar en la realidad, para, cuando salga a la luz, traer de ella a casa la *redención* de dicha realidad: su redención respecto de la maldición que el ideal habido hasta ahora ha echado sobre ella. 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).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA CRESPO, Remedios (2001): «De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el ‘Zaratustra’ de Nietzsche», en: *Estudios Nietzsche*, I, pp. 13-31.
- CARRILLO CANÁN, Alberto J.L. (2002): «Dolor y sufrimiento en Nietzsche o la crianza del héroe», en: *Elementos: Ciencia y cultura*, junio-agosto, año/vol 9,

- número 046, pp. 25-31.
- ESTEBAN ENGUITA, José Emilio (2020): «La risa de Zaratustra», en: *Revista de Filosofía*, 45(2), pp. 285-299.
- ESTEBAN ORTEGA, Joaquín (2021): *Antropología hermenéutica de la gran salud*. Granada: Comares.
- FAUSTINO, Marta (2011): «Philosophy as a ‘Misunderstanding of the Body’ and the ‘Great Health’ of the New Philosophers», en Joao Constâncio & Maria Joao Mayer Branco (eds.), *Nietzsche on Instinct and Language*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 203-218.
- FAUSTINO, Marta (2014): «Da Grande Saúde. A Transvaloração Nietzscheana do Conceito de Saúde», en: *Estudios Nietzsche*, Curitiba, v. 5, n.2, pp. 257-286, jul/dez. 2014.
- GALPARSORO, José Ignacio (1995): «La volonté de puissance chez Nietzsche: tentative d’une explication naturaliste du monde», en : *Les Études philosophiques*, 4/1995, pp. 457-480.
- JANAWAY, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche’s Genealogy*. Oxford: Oxford University Press.
- HAN, Byung-Chul (2021): *La sociedad paliativa*. Madrid: Herder.
- LETTERI, Mark (1990): «The theme of Health in Nietzsche’s Thought», en: *Man and World*, vol. 23, no 4, pp. 405-417.
- MONTEBELLO, Pierre (2001): *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris : Ellipses.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016): *Obras Completas I*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014): *Obras Completas III*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2016): *Obras Completas IV*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2010): *Fragmentos póstumos III*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, Friedrich (2006): *Fragmentos póstumos IV*. Madrid: Tecnos.
- Official Records of the World Health Organization*, N° 2, June 1948. Summary Report on Proceedings. Minutes and Final Act of the International Health Conference, Held in New York from 19 June to 22 July 1946 (https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/85573/Official_record2_eng.pdf;jsessionid=374C3EED-1EA5CC9A7ECE1723D043B423?sequence=1). (Consultado el 19/01/2022).
- PASLEY, Malcolm (1978): «Nietzsche’s Use of Medical Terms», en: Malcolm Pasley (ed.): *Nietzsche: Imagery and Thought*. London: Methuen, pp. 123-158.
- SÁNCHEZ MECA, Diego (2002): «Psicofisiología nietzscheana del arte y de la decadencia», en: J. Rivera de Rosales y M^a C. López Sáez (Coords.), *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, pp. 107-132.
- SEVERINO, Emmanuele (1986): *La filosofía contemporánea. Da Schopenhauer a Wittgenstein*. Milano: Rizzoli
- SLOTERDIJK, Peter (2009): *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.
- SLOTERDIJK, Peter (2012): *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Valencia: Pre-Textos.
- STEGMEIER, Werner (2008): «Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, ‘Warum Ich Ein Schicksal Bin’ 1)», en: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 62–114.

- STIEGLER, Barbara (2001): *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF.
- TUNCEL, Yunus (2017): «Pain and Suffering in Nietzsche and Transhumanism», en: Yunus Tuncel (ed.), *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 220-229.
- WOTLING, Patrick (2012): «Le problème fondamental : la réaction face à la souffrance», en: Patrick Wotling: *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, pp. 139-156.

