

LA SABIDURÍA TRÁGICA O CÓMO COMBATIR EL PESIMISMO Y LA MELANCOLÍA

Tragic Wisdom, or How to Fight Pessimism and Melancholy

Antonio FERNÁNDEZ GALLARDO
Investigador independiente
ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5449-9839>

Enviado: 20 de febrero de 2025

Aceptado: 24 de marzo de 2025

RESUMEN

El propósito de este trabajo es mostrar cómo el discípulo de Dionisos pretende, a partir de una encendida defensa de la tragedia griega, desalojar al más incómodo de los huéspedes: el nihilismo. Frente a una larga tradición que sostiene que la vida no vale nada y distanciándose del que fue su educador, Nietzsche combate el pesimismo, síntoma de ese movimiento nihilista que muestra el malestar de nuestra cultura. Su sabiduría trágica realiza una loa a la existencia sin parangón a pesar del sufrimiento, la soledad y la melancolía que signaron su vida.

Palabras clave: Nihilismo; Pesimismo; Romanticismo; Melancolía; Tragedia; Nietzsche.

ABSTRACT

The aim of this paper is to illustrate how the disciple of Dionysus intends, based on a fiery defense of Greek tragedy, to evict the most uncomfortable of guests: nihilism. Faced with a long tradition that maintains that life is worthless and distancing himself from his educator, Nietzsche combats pessimism, a symptom of that nihilistic movement that shows the discontent of our culture. His tragic wisdom makes an unparalleled praise of existence despite the suffering, loneliness and melancholy that marked his life.

Keywords: Nihilism; Pessimism; Romanticism; Melancholy; Tragedy; Nietzsche.

Desaparecidos los grandes referentes de sentido, la existencia humana parece articularse, en sociedades tan profundamente individualistas y hedonistas como la nuestra, en torno a un ocio cada vez más vinculado a las nuevas tecnologías, al consumo y a la felicidad de la vida privada, lo que no impide que muchos individuos se encuentren más desorientados, más solos que nunca. Lejos de menguar, el malestar en la cultura diagnosticado por Freud hace ya casi un siglo no hace sino acrecentarse. En efecto, Volpi, en su célebre estudio sobre el nihilismo subrayaba hace más de tres lustros cómo el nihilismo sigue siendo hoy expresión de ese malestar que provoca «la corrosión de las creencias y la difusión del relativismo y el escepticismo» (Volpi, 2007, 187). Resulta cuando menos paradójico que ambas doctrinas, surgidas hace veintiséis siglos con el primer nihilista de la historia, Gorgias, se extiendan hoy por doquier.

El nihilismo es un término complejo y ambiguo cuyo significado estamos lejos de precisar. El filósofo vicentino destaca la dificultad de acotar el término de forma clara y anticipa ya en las primeras páginas de su ensayo que el nihilismo, como los auténticos problemas filosóficos, «no tiene solución sino historia» (Volpi, 2007, 16). Y en esa historia parece fuera de toda duda que Nietzsche ocupa un lugar de privilegio. El filósofo del martillo profetiza su advenimiento y se dedica a pensarlo a fondo. Lo usa a menudo para designar la enfermedad que padece Occidente, distingue entre nihilismo pasivo y activo y es tal la importancia que el término cobra en su reflexión que llega incluso a proponer que la palabra «pesimismo» sea reemplazada por la de «nihilismo» (Ávila *apud* Nietzsche, 2011, 196). Pero, sobre todo combate el nihilismo y la pasión que testimonia su triunfo: la melancolía.

En las líneas que siguen mostraremos, en primer lugar, cómo existe una larga tradición, presente en numerosas tragedias griegas, que considera que más nos valdría no haber nacido. Si la filosofía schopenhaueriana, como abordamos en la segunda parte, es muestra de un pesimismo romántico, enfermizo, la voluntad de salud, de «curación radical contra todo pesimismo (cáncer, como se sabe, de los viejos idealistas y héroes de la mentira)» (Nietzsche, 1981, 11), que anima todo el recorrido de Nietzsche pretende que la alegría, la risa y el buen humor se impongan a esa persistente melodía, a ese canto de sirenas que acompaña la historia del pensamiento occidental. Nietzsche percibió esa cadencia, conoció bien la enfermedad y la soledad pero «habiendo naufragado y padecido daño con mucha frecuencia» se alejó de la retórica de

un pesimismo romántico opuesto a la sabiduría dionisiaca (Ávila, 1999, 15)¹. Frente a toda una pléyade de autores que, de Sócrates a Schopenhauer, aseguran que «la vida no vale nada», la sabiduría trágica nietzscheana, con la que finalizamos nuestro recorrido, ensalza la vida, la celebra. Aunque propenso a la melancolía, evitó claudicar, caer en sus brazos, logró vencer el hastío, la gran náusea, el viejo archienemigo: el espíritu de la pesadez. Como su Zaratustra, que reconoce en el lamento del viejo demonio melancólico un atractivo reclamo, consiguió transfigurar la más honda melancolía en ditirambo.

1. DE LA SENTENCIA DE SILENO AL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Existe toda una línea de pensamiento que, de la sentencia de Sileno al pesimismo de Schopenhauer, niega que la vida, repleta de aflicciones y sufrimientos, sea el mayor de los bienes y proclama los inconvenientes de haber nacido. La respuesta que Sileno, preceptor de Dionisos, ofrece al rey Midas es tradicionalmente presentada como compendio de una sabiduría popular griega presente en boca de numerosos personajes. La exégesis que de la misma ofrece el solitario de Sils-Maria la expone en el capítulo tercero de *El nacimiento de la tragedia* donde la interpreta como una expresión emblemá-

1. Si la soledad y la incomunicación son el suelo sobre el que la melancolía levanta su andamio, resulta fácil comprender hasta qué punto la melancolía fue una inseparable compañera de viaje para Nietzsche. Poco a poco fue rompiendo casi todas sus relaciones: con Wagner, con Rohde, con Mawilda von Meysenbug... hasta consumir una suerte de suicidio social. Por otra parte, si atendemos a una de las definiciones de la melancolía que nos ofrece Reguera, «experiencia del abismo al final del pensar, a su límite» (Reguera, 2018, 184-185), pocos como el filósofo alemán sondearon los límites del pensar hasta el delirio. Por lo demás, el propio filósofo nos ofrece en su obra múltiples pasajes que atestiguan la presencia continua de la melancolía. Basten como ejemplo las siguientes pinceladas: si en el *Ensayo de autocrítica* confiesa que *El nacimiento de la tragedia* es un libro imposible lleno de juvenil melancolía, en el §368 de *La ciencia jovial* afirma que necesita de una música que, frente a la wagneriana que le asfixia, promueva los deleites que están en la base del *buen* caminar, que *aligere* su cuerpo, que combata su pesada melancolía. La gestación de *Así habló Zaratustra*, según expone en *Ecce homo*, también estuvo acompañada de dicha pasión: «Después de esto estuve enfermo en Génova algunas semanas. Siguió luego una melancólica primavera en Roma, donde mi aceptación a la vida –no fue fácil [...] En una *loggia* situada sobre la mencionada *piazza* [Quirinale], desde la cual se domina Roma con la vista y se oye, allá abajo en el fondo, murmurar la *fontana*, fue compuesta aquella canción, la más solitaria que jamás se ha compuesto, *La canción de la noche*; por este tiempo rondaba siempre en torno a mí una melodía indeciblemente melancólica...» (Nietzsche, 1979, 98-99).

tica del espíritu dionisiaco que no implica, en modo alguno, un rechazo de la vida. Sin embargo, queremos ocuparnos ahora de esa otra interpretación pesimista que, al reconocer que sería mejor no haber nacido, considera preferible la muerte a la vida. Que la muerte fuese preferible a la vida era una idea que formaba parte de la sabiduría popular. Había sido ya previamente anunciada por boca de diversos poetas en forma de una antigua máxima repetida muchas veces con ligeras variantes. La cosa mejor es no nacer pero si ya estamos aquí, en una vida plagada de sufrimientos, lo mejor es morir lo más rápido posible. Esta sabiduría popular se encuentra también en un número considerable de tragedias. Así, por ejemplo, en *Edipo en Colono* podemos leer las siguientes palabras que pronuncia el coro: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene» (Sófocles, II, 1224-27). La sabiduría silénica, en realidad, trasciende el ámbito greco-latino ya que el análisis de textos del Antiguo Testamento revela una sorprendente afinidad con la temática condensada en la respuesta del preceptor de Dionisos². Así, el lamento que encontramos en el Libro de Jeremías pone de relieve que mejor hubiese sido no salir del seno materno. No es sólo en el Libro de Jeremías: tanto en el Qohélet como en el Libro de Job se halla presente esta temática si bien la vanidad de la vida se manifiesta en un contexto dominado por la presencia de Dios, lo que supone un punto de inflexión decisivo respecto al enfoque originario griego. Con todo, lo que es mejor para el hombre, según el Qohélet, coincide con la sentencia de Sileno. Si todo es vanidad, mejor no haber nacido.

Para Curi, el autor trágico que con más rigor ha explorado las diversas implicaciones del tema del «*meglio non nascere*» es Eurípides, autor que, junto a Sócrates, será responsable para Nietzsche del ocaso de la tragedia. Tanto en el *Belerofonte* como en el *Cresfonte* existe una argumentación articulada en la que la sentencia «*meglio non nascere*» es la consecuencia de dos afirmaciones. En primer lugar, la precariedad de todas las cosas humanas; en segundo lugar, la amarga conciencia contenida en la exclamación «*gli dei non ci sono, non ci sono*»:

2. También Ávila señala que «aquella extraña y dolorosa sabiduría pesimista que los griegos conocieron bien y que resumía la sentencia de Sileno no es tampoco extraña al cristianismo. Este último la conoce y la combate. Pero no con el arte, como hicieron los griegos anteriores a Sócrates, sino con la invención de un mundo más allá de este mundo. Y el precio de esa invención es demasiado alto: la devaluación, el desprecio de esta vida. Eso es lo que significa la sentencia «la vida no vale nada», que, aunque no sea estrictamente cristiana, encuentra en el cristianismo un buen vehículo expresivo» (Ávila, 2011, 186).

Restituendo una plausibile sequenza argomentativa, si può affermare che la constatazione (*sképsasthe*, «osservate») che gli dei «non ci sono, non ci sono», conduce a dichiarare impossibile per qualunque uomo il conseguimento dell'*eudaimonía*, sicchè meglio sarebbe non essere mai nati (Curi, 2008, 156).

Existan o no los dioses, en el mundo antiguo todavía no se ha producido la radical escisión entre el hombre y la Naturaleza. Será Pascal, en la Modernidad, el que advierte con extraordinaria clarividencia el vacío que acecha al hombre. Como señala Volpi, «en el universo físico de la cosmología moderna el hombre ya no puede habitar y sentirse en su casa como en el cosmos antiguo y medieval» (Volpi, 2007, 22). El hombre está ahora solo, la infinitud del universo acentúa la insignificancia del hombre. A diferencia de Descartes, Pascal muestra las limitaciones de una razón que es presa del engaño, que manifiesta continuamente su impotencia para encontrar seguridad y firmeza. Todos los divertimientos, todas las incesantes ocupaciones, toda esa búsqueda inútil por encontrar algo que nos satisfaga, constituyen estrategias vanas, paliativos momentáneos para escapar del vacío, de la nada que aguarda al ser humano. En el sombrío retrato de la condición humana que nos ofrece, el imperio del tedio, que brota del fondo del corazón, ocupa un lugar central. La vida, sostiene Pascal anticipándose en cierto modo a Schopenhauer, transcurre entre la búsqueda del reposo y el afán por huir del tedio que engendra. Advierte amargamente cómo cualquier cosa nos divierte, nos aleja de nosotros mismos, incapaces como somos de permanecer quietos, a solas en una habitación. Apologeta del cristianismo, enfatiza que todas las miserias humanas no encuentran remedio sino en Dios. Sin embargo, atisba cómo el ensalzamiento del *cogito* cartesiano acabará eclipsando a Dios. Así, según Volpi, Pascal anticipa, en los umbrales de la Edad moderna, «la razón más profunda del surgimiento del nihilismo» (Volpi, 2007, 23). El nihilismo no es la causa sino la lógica de una decadencia que con el cristianismo «coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el “más allá” —en la *nada*» (Nietzsche, 1980, 74). Dicha decadencia comienza con el ocaso de la tragedia, con Sócrates y Eurípides. El problema que Sócrates plantea es analizado por Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*. Como en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche sostiene que Sócrates quería morir, que tenía una actitud negativa ante la vida. La enigmática frase que aparece al final del *Fedón* («Crítón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo descuides») pondría de relieve, según Nietzsche, que la vida es una enfermedad, que la vida no vale nada. El que se autoproclama discípulo de Dionisos considera que hay que examinar de cerca dicha actitud, ese consenso de los sabios: «En todos los tiempos, los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale*

nada... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, –un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida» (Nietzsche, 1979b, 37). Schopenhauer, como Sócrates, formaría parte de ese coro de sabios al que alude Nietzsche. Su filosofía participaría de ese tono de melancolía que debilita el deseo de vivir.

Para Schopenhauer, ni hay Dios, ni es posible alcanzar la felicidad ni, por supuesto, constituye regalo alguno la existencia. «Considerado el maestro del pesimismo metódico moderno, Schopenhauer, cuyo *El mundo como voluntad y representación* se convertiría en manual para el romanticismo nihilista europeo» (Quesada, 1994, 11), se hace eco de esa larga tradición, de ese descontento que también manifestará Cioran en libros como *Del inconveniente de haber nacido*, *Breviario de podredumbre*, *La tentación de existir* o *Silogismos de la amargura*. Convencido de que ningún poder propio o extraño puede librar al hombre de las penas inherentes a la vida, defiende en los Complementos al libro IV de su obra capital que nuestra condición es tan miserable que cualquier hombre sincero preferiría el no-ser. El apego a la vida es completamente irracional, no fruto de la reflexión. En realidad, si el hombre fuese un ser meramente cognoscente, la muerte le resultaría incluso apetecible pues este mundo es un lugar de penitencia, *a penal colony*. La vida, por tanto, no es en absoluto el bien supremo. Para Schopenhauer, nuestra existencia dista mucho de ser un regalo. Se trata, por el contrario, de «un negocio cuyo beneficio no cubre ni con mucho los gastos» (Schopenhauer, 2010, 386). El pesimismo de Schopenhauer no hace sino continuar una línea de pensamiento que, como hemos visto, se remonta a la Grecia clásica. Como melodías recurrentes, encontramos repetidamente en Schopenhauer la consideración de «la existencia misma como algo que mejor sería que no fuera» (Schopenhauer, 2009, 336) y lo infundamentado que resulta nuestro temor de regresar a la nada de la que procedemos. En un mundo en el que resulta del todo imposible que un hombre llegue a ser feliz en él, el fin de nuestra existencia no puede ser otro que el conocimiento de que sería mejor que no existiéramos.

Por tanto, resulta más que evidente cómo la voluntad de nada prevalece sobre la voluntad de vida en el pensamiento del Buda de Francfort.

2. PESIMISMO ROMÁNTICO VERSUS PESIMISMO DE LA FORTALEZA

Para Nietzsche, «el pesimismo no es un problema sino un síntoma» (Ávila *apud* Nietzsche, 2011, 196) y, como mencionábamos al inicio, plantea sustituir el término «pesimismo» por el de «nihilismo». Si la filosofía de Schopen-

hauer, como la música wagneriana, son muestras de pesimismo romántico, mórbido, enfermizo, Nietzsche muestra que hay otras posibles formas de pesimismo no romántico. En particular, defiende un pesimismo dionisiaco, trágico, un pesimismo de la fortaleza. Pero antes de profundizar en dicha cuestión, veamos cuál es la importancia de ese movimiento cultural que recorrió Europa. Su impronta fue de tal magnitud que podemos decir que buena parte de los malestares que hoy días nos aquejan, del nihilismo que caracteriza nuestro tiempo, tienen sus raíces en el Romanticismo, época en la que el pesimismo y la melancolía encontraron un suelo fértil para su crecimiento. Chateaubriand denominó «*mal du siècle*» a un sentimiento de malestar, de hastío, de desencanto que, como la *Werther-Fieber*, fue uno de los elementos que impregnó la atmósfera cultural del Romanticismo. Una época en la que multitud de románticos contribuyen a la expansión de la *Weltschmerz*, complejo término que acuñó Jean Paul – a partir de *welt* (mundo) y *schmerz* (dolor, aflicción)– para expresar, entre otras cosas, el hastío, el aburrimiento de la vida, el desánimo, la pesadumbre que producen los desengaños y las injusticias de la vida, la diferencia entre el mundo que anhelamos y el que existe en realidad.

La propuesta de Nietzsche, hijo tardío del Romanticismo, se hace cargo de dicha situación e intenta superarla. Remedios Ávila, que ha destacado la multitud de elementos románticos que se hallan presentes en el pensamiento nietzscheano, ha rastreado minuciosamente los múltiples lugares en los que Nietzsche habla de sí mismo como de un convaleciente que ha recuperado la salud, que ha superado la enfermedad que constituye el Romanticismo, que ofrece una respuesta al pesimismo aunque «parte de él como de un dato irreductible» (Ávila, 1999, 301)³. ¿Qué es el Romanticismo? ¿Por qué constituye una enfermedad? Ya Goethe, al que Nietzsche dedica las *Canciones del Príncipe Vogelfrei* y considera ejemplo –como a Rubens– de lo que es un artista de la apoteosis, un artista cuya obra responde al agradecimiento, al amor a la vida, había identificado la salud con el clasicismo y la enfermedad con lo romántico, con ese predominio de la subjetividad sentimental. Nietzsche, por su parte, en el párrafo 370 de *La ciencia jovial* elude la palabra «clásico» ya que «se ha usado demasiado, se ha vuelto demasiado rotunda y desfigurada» (Nietzsche, 2010, 579), pero también considera enfermizo un romanticismo ligado a un cierto género de pesimismo. A responder precisamente

3. En realidad, Nietzsche se distancia tanto del pesimismo schopenhaueriano como del optimismo leibniziano: «En verdad, tampoco me agradan aquellos para quienes cualquier cosa es buena e incluso este mundo es el mejor. A éstos los llamo yo los omncontentos» (Nietzsche, 1980b, 271).

qué es romanticismo dedica varios textos. En el prefacio de *La ciencia jovial*, obra que introduce a Zaratustra, que anuncia una inesperada curación y que constituye «una fiesta», el agradecimiento de un convaleciente embriagado de salud⁴, Nietzsche aborda la cuestión del romanticismo. También lo hace en el citado párrafo 370 de dicha obra. Como hará después en el *Ensayo de autocrítica*, dirige su mirada atrás y se pregunta qué es Romanticismo. Reconoce –aunque ya antes había ajustado cuentas con ambos en la tercera y la cuarta Intempestiva– haber *malentendido* la filosofía de Schopenhauer y la música wagneriana, admite el error de haber considerado «el pesimismo filosófico del siglo XIX como el síntoma de una fuerza superior del pensamiento» (Nietzsche, 2010, 576), ignorando lo que constituía su carácter esencial. Sostiene que «todo arte, que toda filosofía puede ser valorada como un fármaco» (Nietzsche, 2010, 576) y que no existirían sin hombres que sufren. El sufrimiento es, como ya había subrayado Schopenhauer, una realidad innegable pero Nietzsche advierte que no todos lo experimentan de la misma forma. El cristianismo ofreció durante siglos una receta, una respuesta a la pregunta sobre el sentido del sufrimiento. ¿Para qué sufrimos? En el párrafo 28 del tratado tercero de *La genealogía de la moral* ofrece una respuesta al mostrar cómo el ideal ascético ofreció un sentido. Si años después, en *Más allá del bien y del mal*, defiende que los espíritus libres contemplan el problema del sufrimiento desde otro punto de vista (no comparten que el sufrimiento sea algo que hay que abolir y están «agradecidos a la necesidad y a la variable enfermedad» (Nietzsche, 1984, 70)), aquí ya distingue dos tipos de afligidos: de un lado, los que padecen a causa de una *exuberancia vital*, capaces «de permitirse el espectáculo de lo terrible y de lo problemático» (Nietzsche, 2010, 577), que aspiran a una comprensión trágica de la vida, a un arte de la apoteosis, ditirámico; del otro, los que sufren de *empobrecimiento vital*, los que contemplan la vida con temor. Aunque no la menciona explícitamente, la melancolía, como el pesimismo romántico, el epicureísmo y el cristianismo a los que sí alude, es reactiva, debilita la vida.

D. Mitchell ha mostrado cómo las experiencias de la enfermedad, la profunda soledad y el sufrimiento, lejos de provocar resentimiento vital, pueden lograr la auténtica liberación del espíritu libre (Mitchell, 2013)⁵. Un espíritu

4. Precisamente el §382 de la citada obra lleva por título *La gran salud*: «una nueva salud, una salud más fuerte, más perspicaz, más tenaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento» (Nietzsche, 2010, 591).

5. A juicio de Mitchell, no se ha prestado suficiente atención al concepto de espíritu libre. Sánchez Pascual, por el contrario, señala en el estudio introductorio de la versión española de *Más allá del bien y del mal* que dicho concepto es capital en toda la filosofía de Nietzsche.

libre que evitará los vulgares consuelos que abundan en el mundo moderno, que combatirá el romanticismo que anestesia toda la verdad del pesimismo:

¡Qué no habrá quedado desde ahora detrás de mí! Este fragmento de desierto, de agotamiento, de falta de fe, de congelamiento en medio de la juventud, este envejecimiento insertado en un lugar inadecuado; esta tiranía del dolor todavía superada por la tiranía del orgullo, que rechazaba las *consecuencias* del dolor –y las consecuencias son consuelos–; este radical aislamiento como defensa extrema contra un desprecio por los hombres, que se había vuelto patológicamente clarividente; esta limitación fundamental a los aspectos amargos, ásperos y dolorosos del conocimiento, prescrita por esa náusea desarrollada paulatinamente a partir de una dieta espiritual e indulgencia imprudentes –¡a eso se le llama romanticismo!–... (Nietzsche, 2010, 310).

La pose trágica o heroica que el pesimista romántico adopta, arguye Mitchell, requiere espectadores, necesita una audiencia, de tal modo que, pese a sus gritos de angustia, nunca afronta la realidad de la soledad. La naturaleza del romanticismo como consuelo del sufrimiento se revela aparente. La idealización del sufrimiento permite evitar su banalidad y su carácter profundamente solitario. Sin embargo, la fuerza del Romanticismo como consuelo, el peligro que representa para los futuros espíritus libres, no se desvanece porque, aunque comienza como una tendencia psicológica, se extiende gracias al arte y la cultura. Y aquí, sostiene Mitchell, Nietzsche tiene en mente la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la música wagneriana. Mostrando la condición de consuelo que posee, Nietzsche socava el poder de atracción del pesimismo romántico y muestra otras formas de pesimismo asociadas a la sabiduría de Sileno que predisponen favorablemente hacia la vida, capaces de «permitirse el espectáculo de lo terrible y de lo problemático»:

And this is summed up in his seemingly perverse claim that he is a ‘pessimist –well disposed *towards* pessimism– and thus in any event no longer a romantic’ [...] In other words, to endure the most profound suffering, and to do so without seeking romantic consolation, one must paradoxically be light of heart and spirit. Or put another way, and as Nietzsche’s comment suggest, one can remain an honest pessimist only by being fundamentally well disposed towards life (Mitchell, 2013, 963).

Mitchell concluye su artículo señalando que Nietzsche muestra cómo un pesimismo honesto puede afrontar, sin necesidad de recurrir al consuelo que ofrece la idealización romántica, el sufrimiento inherente a la sentencia de

Sileno⁶. La verdadera importancia del espíritu libre reside, según el autor británico, en su capacidad para afrontar el problema del nihilismo⁷.

En realidad, las dicotomías presentadas no son sino variaciones de una oposición, presente ya en la primera obra de Nietzsche, que le permite superar lo que considera una estúpida charlatanería sobre optimismo y pesimismo: lo dionisiaco y lo socrático. El primer concepto es fundamental para comprender la grandeza del pueblo heleno. La tragedia, la gran creación artística de los griegos que permite soportar la sabiduría de Sileno sin enemistarse con la vida, nace de un fondo dionisiaco que, aliado al espíritu apolíneo, permitió desarrollar un pesimismo opuesto al romántico: un pesimismo «más allá del bien y del mal», un pesimismo de la fortaleza. El segundo, el socratismo, ayuda a explicar el ocaso de la tragedia⁸, la ruptura del sutil equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo. Con Sócrates comienza la hegemonía del hombre teórico, el racionalismo nihilista que otorga «al conocimiento la fuerza de una medicina universal» (Nietzsche, 1981b, 129), que niega la dimensión dionisiaca de la existencia, ese optimismo racionalista que considera que el sufrimiento puede evitarse, el instinto *degenerativo*, la decadencia que se adueña del pensamiento occidental constituyéndose así en un fenómeno que va mucho más allá de Sócrates.

3. LA SABIDURÍA TRÁGICA

Si el acerado pesimismo de Schopenhauer no le impidió tener una apacible existencia en Francfort, Nietzsche, por el contrario, llevó una vida errante, viviendo en pensiones modestas, siempre a la búsqueda de un clima propicio

6. De dicha sentencia se ocupa Nietzsche en el tercer párrafo de *El nacimiento de la tragedia* cuando expone cómo los hombres homéricos invirtieron la sentencia silénica. La clave de lectura nietzscheana es bien distinta pues la interpreta como una expresión emblemática del espíritu dionisiaco que no implica un rechazo de la vida.

7. Según Deleuze, la finalidad de la filosofía de Nietzsche sería liberar el pensamiento del nihilismo, auténtico motor de la historia que niega la vida, y de sus múltiples formas (Deleuze, 1986, 52-53).

8. Para Givone, *El nacimiento de la tragedia* «tiene por objeto mostrar no sólo y no tanto cómo nace la tragedia, sino, también y sobre todo, cómo muere» (Givone, 1991, 99). Ávila destaca cómo el ocaso de la tragedia coincide con la aparición de una nueva visión del mundo extraña a la anterior. Lo que cambia es la interpretación, la evaluación que se realiza del sufrimiento: si en la tragedia, «el dolor es afirmado como una componente esencial de la vida y transformado en belleza; en el otro, el dolor es interpretado como consecuencia, como castigo, como pena mediante la cual se salda una deuda, una culpa» (Ávila, 1999, 143).

para su delicada salud. No hubo enfermedad, dolor o desdicha que lograrse enemistarle con la vida⁹. A pesar de los numerosos dolores que padeció, tanto físicos como anímicos, no sólo no hay sombra de resentimiento o reproche alguno hacia la vida sino que consideró divina la existencia. A sus persistentes dolores de cabeza, a sus problemas oculares, hay que añadir el sufrimiento de una soledad¹⁰ que, si bien supo disfrutar como pocos, también tuvo que atormentarle en la medida en que siempre anduvo a la búsqueda de compañeros de viaje con quienes compartir sus pensamientos *caminados*¹¹. Retomando aquella vieja costumbre de los peripatéticos, tuvo sus más geniales intuiciones mientras caminaba, mientras ascendía por las cumbres alpinas que tanto amó, lejos de los hombres y del tiempo, como confiesa en *Ecce homo*, cuando

9. Prueba inequívoca del *amor fati*: cuantos más intensos eran sus dolores, más dichoso parecía sentirse, algo que concuerda con lo que escribe en el prefacio de *La ciencia jovial*. Ahí sostiene que la filosofía es el arte de la transfiguración: «Vivir –ello significa para nosotros transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere». Safranski recoge en su biografía «una de las numerosas cartas en las que Nietzsche habla de la estrecha relación entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual». La misiva de 1880 va dirigida a su médico, Otto Eiser, y en ella Nietzsche, que sufría regularmente dolores de cabeza, vómitos, mareo, presión ocular y una cada vez más pronunciada ceguera, confiesa que su existencia es un peso terrible... pero afirma que «en conjunto, soy más feliz que nunca en la vida» (Safranski, 2004, 189).

10. Si Aristóteles sostenía que para vivir solo hay que ser una bestia o un dios (*Política* 1253 a29), Nietzsche matiza en *Crepúsculo de los ídolos* que «falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas –un filósofo». En el prólogo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que él inventó los «espíritus libres» para su uso, para que le hiciesen compañía, «para conservar su buen humor entre mis malos humores (enfermedad, destierro, aislamiento, acedia, inactividad), y los creé a manera de compañeros fantásticos con los cuales se bromea y se charla y se ríe cuando se quiere charlar y bromear y reír, y se les envía al cuerno cuando se hacen pesados» (véase respectivamente, Nietzsche, 1979b, 29 y 1981, 7). Para T. Mann, «aquel gran amante de la máscara que fue Nietzsche se daba cuenta del rasgo hamletiano que había en el trágico espectáculo vital que él ofrecía, yo diría incluso: que él organizaba». Mann, «lector y «espectador» entregado emocionalmente a su lectura», confiesa que jamás ha dejado de sentir «la compasión trágica para con un alma fina, delicada, bondadosa, necesitada de amor, predispuesta para la amistad noble, un alma no hecha en absoluto para la soledad, y que tuvo que sufrir precisamente eso: la soledad más honda, la más fría, la soledad del criminal» (Mann, 2006, 90-91).

11. La expresión la emplea el propio Nietzsche para refutar la idea flaubertiana de que sólo es posible pensar o escribir sentado. Para Nietzsche, únicamente tienen valor los pensamientos *caminados* (Nietzsche, 1979b, 35). También en *Ecce homo* proclama su idea de que hay que estar sentado el menor tiempo posible y afirma no prestar fe «a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos» (Nietzsche, 1979, 39).

relata cómo a más de 6000 metros de altura, en el verano de 1881, le vino el pensamiento del eterno retorno. No sólo sus pies le alejaban de los demás, también sus pensamientos se adentraban en senderos no transitados, en tierra de nadie. Acostumbrado a frecuentar las altas cumbres de hielo, sus reflexiones se aventuraban igualmente en simas subterráneas, en abismos insondables, en parajes inhóspitos, en desiertos aún sin cartografiar, en profundos océanos en los que Kant temió naufragar. No es extraño que cuando Rohde lo visita en 1887 quede sobrecogido al hallarlo, según le escribe a Overbeck, como si «volviese de un país en el que no habita nadie» (Llácer, 2015, 41). Por tanto, a simple vista, cotejando los datos biográficos de Nietzsche, ¿no sería lógico pensar, en un autor que tanta importancia le daba a la fisiología, que su pensamiento acabase teñido de una tonalidad sombría, de una musicalidad cuyo *tempo* no invitase precisamente a danzar? Sucede justamente lo contrario: su gay saber pretende ser tan luminoso como el Mediterráneo, tan alegre como el canto de los trovadores, tan ligero como la música de Bizet. Pretende hallar en el corazón mismo de la desdicha sólidos motivos para hacer de su filosofía un canto a la vida. La fórmula de la *afirmación suprema*, escribe en *Ecce homo* cuando dirige una mirada retrospectiva a su primera obra, supone un sí rotundo a la vida, «un decir sí sin reservas aun al sufrimiento, aun a la culpa misma, aun a todo lo problemático y extraño de la existencia [...] no hay que sustraer nada de lo que existe, nada es superfluo» (Nietzsche, 1979, 69). Si Safranski destaca la relación apreciable en sus cartas entre sufrimiento corporal y triunfo espiritual, Rosset subraya que el fundamento de su filosofía radica en que no hay alegría que no sea probada por el conocimiento del dolor (Rosset, 2000, 52)¹². El gran dolor, escribe en el prefacio a *La ciencia jovial*, aparta de nosotros toda confianza pero nos hace más *profundos*:

Ya no existe la confianza en la vida: la vida misma se ha convertido en *problema*. ¡Pero no crea nadie que con esto uno necesariamente ha de abrazar la melancolía! Hasta el amor a la vida es todavía posible –sólo que se ama de otro modo. Es como el amor a una mujer que nos hace dudar...El encanto de todo lo problemático, la alegría por la X es, empero, demasiado grande para hombres así, tan penetrantes y tan espiritualizados, como para que esa alegría no se propague una y otra vez, como brasa ardiendo, sobre toda necesidad de

12. «A decir verdad [escribe Rosset], casi toda la obra de Nietzsche podría invocarse para ilustrar esa alianza secreta, sellada por Nietzsche desde *El nacimiento de la tragedia*, entre la desdicha y la dicha, entre lo trágico y lo jubiloso, entre la experiencia del dolor y la afirmación de la alegría» (Rosset, 2000, 52). Algunas de las obras más joviales, más exuberantes de Nietzsche fueron escritas en periodos de extremada debilidad, de profundos dolores físicos.

lo problemático, sobre todo peligro de inseguridad, incluso sobre los celos del amante. Nosotros conocemos una nueva felicidad... (Nietzsche, 2010, 314)

Una felicidad, la de los futuros espíritus libres, precursores del superhombre, que no es la felicidad del rebaño, de quienes repiten como una cantinela la «igualdad de derechos» y la «compasión con todo lo que sufre»¹³, de quienes creen, en definitiva, que el sufrimiento es algo que hay que *eliminar*¹⁴. Convencidos de la inocencia del devenir, los hombres superiores no sólo aceptan el azar y el dolor sino que llegan incluso a desearlo para poder superarse. Pero la historia de Occidente no ha estado, en absoluto, presidida por esos espíritus libres ni parece que la llegada del superhombre esté próxima. Muy al contrario, es la historia de una cultura enferma y decadente, de hombres diletantes, cansinos y enfermizos. Esa decadencia, como es bien sabido, comienza ya en Grecia, con el ocaso de la tragedia, cuestión que aborda Nietzsche en su primer trabajo. Sobre la importancia de *El nacimiento de la tragedia* baste recordar que, según afirma Sánchez Pacual en la página dieciocho del prólogo de la edición española, Nietzsche «no fue nunca más allá de lo que en estas páginas dice», del pensamiento trágico que ahí plantea. Aunque años después Nietzsche insiste en que *El nacimiento de la tragedia* es un libro problemático, imposible, que carga sobre sus espaldas un «fardo de difíciles cuestiones» (Nietzsche, 1981b, 31), que ofrece un consuelo metafísico, que adolece de romanticismo, también conserva sus virtudes. En ese sentido, la comprensión de lo dionisiaco y del socratismo probablemente sea la principal. Visto con la distancia que proporcionan los años, Nietzsche lo considera mal escrito, plagado de fórmulas schopenhauerianas y modales wagnerianos y lamenta no haberse atrevido a decir lo que pensaba como poeta, no haber expresado sus intuiciones dionisiacas. En su primer libro, Nietzsche eleva *contra* la moral su instinto defensor de la vida y expone qué significa la sabiduría dionisiaca, cómo los griegos vencieron el pesimismo, cómo la alegría

13. Según Bodei, es precisamente el tema de la compasión lo que provoca el distanciamiento de Nietzsche del pensamiento del filósofo de Danzig (véase Bodei, 2006, 76). Ávila, por su parte, comenta que el análisis que Nietzsche realiza de la compasión en los primeros párrafos de *La genealogía de la moral* pone de relieve que la considera la forma más sofisticada del nihilismo (Ávila, 1999, 93-94).

14. Nietzsche, frente al odio al sufrimiento que caracterizaba la debilidad moderna, consideraba necesario integrarlo en la vida como un ingrediente fundamental. Así, por ejemplo, en *Ecce homo*, cuando habla de su experiencia de la *inspiración* en las páginas dedicadas a *Así habló Zaratustra*, escribe: «un abismo de felicidad, en que lo más doloroso y sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado, exigido, como un color *necesario* en medio de tal sobreabundancia de luz» (Nietzsche, 1979, 98).

está también vinculada con los aspectos más sombríos de la existencia. Disecciona una época vigorosa capaz de extraer belleza de lo más terrible de la existencia, una edad muy distinta a la que nos ha tocado vivir y a la que vivió Nietzsche: «A su juicio, su propio (y nuestro) presente comienza con la victoria socrática del conocimiento optimista sobre el sentimiento trágico de la vida» (Safranski, 2004, 84). Toda la historia de Occidente es la historia de un inmenso error y es necesario dar marcha atrás. Así, su pensamiento pretende alinearse con el de aquellos primeros pensadores, los que preceden al inicio de la decadencia, al ocaso de la tragedia, cuando el *logos*, la superfetación de lo lógico, vence al *pathos*. En el capítulo de *Ecce homo* dedicado a *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche afirma tener derecho a considerarse como el primer *filósofo trágico*, «la máxima antítesis y el máximo antípoda de un filósofo pesimista. Antes de mí no existe esta transposición de los dionisiaco a un *pathos* filosófico: falta la *sabiduría trágica*...» (Nietzsche, 1979, 70)¹⁵. Si

15. Para Rosset no sería el primero sino el último de una lista que incluiría, entre otros, a Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Pascal o Spinoza. Deleuze, sin embargo, cree que Pascal, como Kierkegaard, es un poeta del ideal ascético: saltar no es danzar y apostar no es jugar. Sus ejercicios no son los de Dionysos ni de Zaratustra (Deleuze, 1986, 56). Sobre esta cuestión, son particularmente interesantes las reflexiones de S. Critchley que contrapone la «filosofía de la tragedia» a la «tragedia de la filosofía»: «La idea es que la filosofía como invención discursiva, empezando con Platón y extendiéndose durante siglos hasta el presente, se basa en la exclusión de la tragedia, y la exclusión de una serie de experiencias que podemos llamar trágicas. Quiero sugerir que esta exclusión de la tragedia es, en sí misma, trágica, y que esa es justamente la tragedia de la filosofía. Quiero defender la tragedia contra la filosofía, o, más concretamente, la idea de que la tragedia articula una visión filosófica que cuestiona la autoridad de la filosofía misma, dando voz a lo que es contradictorio, precario y limitado en nosotros mismos. En otras palabras, la tragedia da voz a lo que sufre en nosotros y en otros, diciéndonos cómo podemos llegar a ser conscientes de este sufrimiento y cómo podemos elaborar ese sufrimiento que es el *pathos* al que estamos sometidos, y una pasión trágica que es a la vez algo que padecemos y algo que adquirimos por medio de nuestros actos [...] En efecto, en el origen de la tragedia encontramos el dolor y las pasiones extremas del duelo y el lamento. Ahora bien, es precisamente esa pena y esa lamentación lo que Sócrates quiere excluir de la vida del filósofo y, más importante aún, de la ciudad filosóficamente bien organizada, el régimen o *politeia* descritos en la *República*. La filosofía es, desde esta perspectiva, una intensa regulación de los afectos y, en particular, del sentimiento de profunda aflicción [...] La aviesa ferocidad con la que Platón denuncia la tragedia parece ocultar una profunda preocupación por la naturaleza de la perspectiva filosófica que la propia tragedia contiene, y su relación con lo que, de un modo un tanto simplista, consideramos un sofisma. La pregunta más general que quiero hacerme podría formularse de la siguiente manera: ¿qué pasaría si nos tomamos en serio la forma de pensamiento (llamémoslo, por ahora, pensamiento dialéctico, a pesar de que pueda generar confusión) que encontramos

el suicida es el que plantea una radical enmienda a la totalidad de la existencia, el que la desaprueba globalmente, el filósofo trágico, por el contrario, siendo consciente del dolor inherente a una existencia que carece de meta y sentido, no usa el sufrimiento para acusar a la vida, para ponerle reparos o imputarle una culpa. En realidad, para Nietzsche el valor de la vida no puede ser tasado. Es la vida misma la que nos constriñe a establecer valores pero la cuestión del *valor* de la vida es, según Nietzsche, «un problema inaccesible a nosotros» (Nietzsche, 1979b, 57)¹⁶.

La condena de la vida, presente tanto en Sócrates como en Schopenhauer, constituye para Nietzsche la peor de las blasfemias, el síntoma inequívoco de la decadencia que se inicia con los espíritus *pseudogriegos*, *antigriegos*, de Eurípides, Sócrates y Platón. Frente a todos los sabios que han proclamado que la vida no vale nada, Nietzsche afirma, como hemos señalado, que «*el valor de la vida no puede ser tasado*» (Nietzsche, 1979b, 38). Además, tal y como escribe Rosset en *La fuerza mayor*, el tema central de su filosofía es la «beatitud», la alegría de vivir. La aprobación jubilosa de la existencia es, según el filósofo francés, el pensamiento fundamental en torno al cual se organizan y se jerarquizan el resto de sus pensamientos. No ha habido ningún pensador, según Rosset, que haya rendido homenaje a la existencia tanto como Nietzsche. Su filosofía trágica, su gay saber, se ocupa de aprobar incondicionalmente lo real a pesar del dolor inherente a la vida de los hombres. Renunciando a todo consuelo metafísico y moral, Nietzsche, sostiene Rosset, enarbola la alegría de vivir frente al resentimiento, la celebración del mundo frente a cuantos reniegan de él buscando estrategias para mejorarlo (Rosset, 2000, 37-113). En ese sentido, nada como el arte eleva nuestro ánimo: allí donde la religión, la moral y la filosofía fracasan, el arte logra ensalzar la vida. Arte que Nietzsche concibe siempre como algo afirmativo, no como narcótico sino

en la tragedia, así como toda esa experiencia que ella representa, una experiencia de poder (*agency*) parcial, de autonomía limitada, de conflicto agonístico, de ambigüedad moral y de profundo trauma? [...] ¿Podría esta filosofía de la tragedia ser una alternativa a la tragedia de la filosofía? ¿Sería esto lo que Nietzsche quiso decir cuando se describió a sí mismo como el primer «filósofo trágico»? Por decirlo de una forma un tanto rebuscada, podríamos decir que Nietzsche lee la tragedia con el fin de defender una forma de filosofía que implica la destrucción misma de la filosofía» (Critchley, 2014, 33-35).

16. Se trata, sostiene Ávila, de una cuestión indiscutible de la filosofía nietzscheana: «Nietzsche parece haber llegado aquí a un punto inamovible, indiscutible de su filosofía. A un elemento que podríamos llamar trascendental, en el doble sentido de fundamental y de condición de posibilidad. La vida es lo último: es la condición de posibilidad de todos los valores, pero ella misma no puede ser valorada: está más allá del bien y del mal, más allá de los valores» (Ávila, 2011, 191-192).

como estímulo capaz de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre el sentido de la existencia: «sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificados* la existencia y el mundo» (Nietzsche, 1981b, 66), reza la célebre sentencia que aparece en su primera obra.

La sabiduría dionisiaca consiste, tal y como expone Nietzsche en el capítulo «De la redención» de su *Zarathustra*, en la celebración del mundo tal como es, en la transformación de todo «fue» en un «así lo quise». El pesimismo trágico es afirmativo, alegre, pero no ingenuo u optimista. No niega o pretende abolir el sufrimiento, ama la vida no pese a todo (eso sería poner reparos a la vida) sino con todo, como es, deseando que vuelva una y otra vez incluso en sus aspectos más dolorosos. Si para Bodei la idea del eterno retorno¹⁷ constituye un fármaco contra la melancolía y la *meditatio mortis* de la tradición filosófica, contra el deseo de vivir otras vidas, terrenas o ultraterrenas, distintas de nuestra vida actual, Ávila destaca el humor, la risa que redime, como el mejor remedio que Nietzsche propone para combatir la melancolía (Ávila, 2018, 212). Y seguramente la risa, como otras terapias frecuentemente citadas para combatir dicha pasión (la música, la amistad, viajar, caminar o mantener relaciones sexuales), esté mucho más al alcance del ser humano que la heroicidad necesaria para asumir la visión del enigma del eterno retorno que aprueba incondicionalmente la vida¹⁸.

17. Antes de formular su pensamiento más abismal en *Así habló Zarathustra*, la idea del eterno retorno, Nietzsche esboza una primera formulación de la misma en el párrafo 341 de la segunda edición de *La ciencia jovial*. Titulado «El peso más grande», Bodei propone pensar dicha idea como *el mayor centro de gravedad*, más que como *el peso más grande*, como respuesta al hipotético desafío, al ejercicio mental propuesto por un demonio que plantea qué ocurriría si todos los instantes de nuestra vida retornasen eternamente. Dicha idea enseña a vivir de modo que se desee el vivir siempre de nuevo y aunque nadie está obligado a cargar con semejante peso, «quien tiene la fuerza de resistirlo dice sí a la vida cultivando el pensamiento de su eternidad, de su sustraerse así a toda melancolía a causa de cuanto inevitablemente muere y está sometido a la caducidad. No quiere una vida mejor, sino idéntica» (Bodei, 2006, 200).

18. Al final del epílogo de su ensayo sobre el Quijote, Cerezo destaca el saludable efecto de la risa no sólo en los lectores de dicha obra sino en el propio Cervantes que lograría así liberar su ánimo de profundas melancolías. «La risa [escribe Cerezo] disuelve la melancolía. El buen humor reconcilia con la vida y la finitud, evitando los extremismos de difamarla o de exaltarla, como hacen respectivamente el melancólico y el entusiasta» (Cerezo, 2016, 523). Frente a la tonalidad cervantina, el amor incondicional a la vida que Nietzsche profesa denota un entusiasmo que no siempre puede uno suscribir. También Ávila, reflexionando sobre la consideración del arte como aprobación de la existencia, reconoce una indudable grandeza en Nietzsche que, conociendo bien el dolor, mantuvo

Zaratustra, el mensajero alegre, nos invita a aprender a reír, a reírnos de nosotros mismos, a elevarnos. Nos enseña a combatir el «espíritu de la melancolía» precisamente porque conoce bien dicho espíritu y sabe el poder de fascinación que ejerce sobre el ser humano. Nietzsche, también en este aspecto, constituye una excepción frente al resto de pensadores. Como señala Ávila, Nietzsche destaca, frente a Heidegger, la importancia del humor, subraya cómo, pese a ser los animales más desdichados y melancólicos, somos también los únicos que reímos. En Nietzsche la alegría es un estado de ánimo fundamental que, transformado en humor, se convierte en el ingrediente fundamental de su concepción trágica. El buen humor logra neutralizar el pensamiento de la muerte, acaso el pensamiento más melancólico¹⁹. Dicha neutralización es indisociable para Rosset del tema de la beatitud que implica ser capaz de digerir todos los pensamientos. A diferencia del mal rumiante que, resentido, no logra la dicha porque está atado a la desdicha, el buen rumiante logra superarla porque logra digerirla²⁰. De la misma forma que el co-

una voluntad heroica que, no obstante, se aproxima a veces más al desafío prometeico que a la condición humana: no siempre es posible decir *da capo!* (véase Ávila, 1999, 237-239).

19. El aforismo 278 del libro cuarto de *La ciencia jovial* se ocupa precisamente del pensamiento de la muerte: «Siento una felicidad melancólica al vivir en medio de esta confusión de callejuelas, necesidades, ecos: ¡cuánta dicha, impaciencia y deseo, cuánta vida sedienta y cuánta embriaguez vital sale a la luz del día en cada momento! ¡Y, sin embargo, pronto el silencio descenderá sobre todos esos vivientes bulliciosos y sedientos de vida». Germán Cano, responsable de la edición española que usamos, relaciona este párrafo con una carta dirigida a su hermana el 22 de enero de 1882 en la que le narra cómo vagaba melancólico por las calles de Génova hasta que en su alma empezó a resonar algo procedente del jubiloso griterío de las calles. El aforismo en cuestión acaba con unas líneas que remiten a Spinoza: «Me llena de felicidad contemplar que los hombres en nada piensan menos que en la muerte. Pero me gustaría hacer algo para que ellos sintieran cien veces *más atractivo el pensamiento* de la vida». Ese algo lo encontramos en el aforismo 341 de esa misma obra: el eterno retorno, ese nuevo centro de gravedad, esa hipótesis que, en palabras de Rosset, «invita a una reacción afectiva», a una nueva manera de estar en el mundo que logra derrotar tanto al nihilismo como a la melancolía. Para Rosset, si la idea del eterno retorno es su pensamiento más decisivo lo es porque constituye la señal inequívoca de la alegría (Rosset, 2000, 107).

20. En un texto de 1887 incluido en los *Fragmentos póstumos*, Nietzsche presenta la modernidad bajo el símil de la nutrición y la digestión. Es tal el acoso de estímulos del propio mundo que el hombre ha creado que nos encontramos incapaces de digerirlos. Resulta, dice Nietzsche, un debilitamiento de la facultad digestiva. Al no digerirlos, nuestras respuestas son reactivas y no creadoras. Esta cultura reactiva debilita la voluntad, fuente de energía. Por tanto, nos encontramos al final de la modernidad con una enorme fatiga, con una actitud diletante, carente de disciplina y exigencia. El último hombre, que aparece en *Así habló Zaratustra*, es el que rehúye las grandes preguntas, el que busca la

nocimiento de lo trágico no mutila la alegría, que el sufrimiento no aminora el júbilo de existir, el pensamiento de la vida –sostiene Rosset– triunfa sobre el pensamiento de la muerte:

Nietzsche no deja de repetir que todo pensamiento que no esté impregnado del conocimiento de lo trágico, que intente desviarse de la evidencia de la muerte, de lo efímero, del sufrimiento, por fuerza dará lugar a las filosofías-remedios, tales como la ontología eléata o la metafísica platónica, llamadas menos a dar cuenta de la existencia que a declarar incansablemente en su contra (Rosset, 2000, 53).

Cualquier proclama contra la existencia, mostrar recelo frente a la vida, inventar fábulas acerca de otro mundo son, para Nietzsche, síntomas de la *décadence*. Él hizo justamente lo contrario y el conjunto de su obra constituye, sin duda alguna, el más grandioso canto a la vida que filósofo alguno haya jamás escrito. No es aventurado pensar que, de haber tenido la oportunidad, sus últimas palabras antes de abandonar este mundo hubiesen sido muy parecidas a las que pronunció otro melancólico ilustre: Wittgenstein²¹. Lo único cierto es que, incapacitado desde el colapso que sufrió en Turín cuando era todavía relativamente joven²², no sabemos cómo habría evolucionado su pensamiento si hubiese alcanzado el otoño de su vida en plenas facultades mentales, qué balance habría hecho de la existencia y cómo habría contemplado entonces una melancolía que siempre le acompañó.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁVILA, Remedios. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*. Barcelona: Crítica, 1999.
- ÁVILA, Remedios. *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid: Trotta, 2005.
- ÁVILA, Remedios. *Lecciones de metafísica*. Madrid: Trotta, 2011.

felicidad como una droga que anestesia el dolor, que es incapaz de asumirlo y digerirlo. Mientras subsista el último hombre, cansino y enfermizo, no habrá superhombres (Nietzsche, 2006, 302-303).

21. Según R. Monk, Wittgenstein, antes de perder la conciencia, le dijo a Mrs. Bevan: «Díales que mi vida fue maravillosa» (Monk, 2002, 521).

22. La extravagante visión del superhombre, «sólo podía surgir en la mente de quien no tuvo tiempo de envejecer, de conocer el desasimiento, el largo hastío sereno» (Cioran, 1981, 82).

- ÁVILA, Remedios. *Las pasiones trágicas. Tragedia y filosofía de la vida*. Madrid: Trotta, 2018.
- BODEI, Remo. *Destinos personales. La era de la colonización de las conciencias*. Trad. Sergio Sánchez. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2006.
- CEREZO, P. *El Quijote y la aventura de la libertad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- CRITCHLEY, Simon. *Tragedia y modernidad*. Trad. David López, Santiago Rey y Ramón del Castillo. Madrid: Trotta, 2014.
- CURI, Umberto. *Meglio non essere nati. La condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*. Torino: Boringhieri, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. C. Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.
- GIVONE, Sergio. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Trad. J. Perona. Madrid: Visor, 1991.
- LLÁCER, T. *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Barcelona: Batiscafo, 2015.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. A. Sánchez. Madrid: Alianza, 2006.
- MITCHELL, David. «How the free spirit became free: sickness and romanticism in Nietzsche 1886 Prefaces», *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, nº 5, 2013, páginas 946-966.
- MONK, Ray. *Ludwig Wittgenstein*. Trad. D. Alou. Barcelona: Anagrama, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1979b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1980b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, traducción de J. González, Editores Mexicanos, México, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1981b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1984.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos*. Edición de D. Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. Trad. Germán Cano. Madrid: Gredos, 2010.
- QUESADA, Julio. «Humano, demasiado humano». Número especial dedicado al 150 aniversario de F. Nietzsche en el suplemento de libros de *El País*, 8 de Octubre de 1994.
- REGUERA, Isidoro. *Posmodernidad, melancolía y mal*. Sevilla: Athenaica, 2018.
- ROSSET, Clement. *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Trad. Rafael del Hierro. Madrid: Acquarela, 2000.

- SAFRANSKI, Rudiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Trad. R. Gabás, Barcelona: Tusquets, 2004.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena* (vol. II). Trad. Pilar López. Madrid: Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (vol. II). Trad. Rafael José Díaz Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción. Madrid: Gredos, 2010.
- SÓFOCLES. *Edipo en Colono*, Trad. A. Alamillo. Madrid: Gredos, 2002.
- VOLPI, Federico. *El nihilismo*. Trad. C. I. del Rosso y A. G. Vigo. Madrid: Siruela, 2007.