

<http://doi.org/10.21555/top.v690.2625>

The Diagnostic and Therapeutic Dimensions of *Human, All Too Human I*

Las dimensiones diagnóstica y terapéutica de *Humano, demasiado humano I*

Harol David Villamil Lozano

Universidad Nacional de Colombia, campus Bogotá
Colombia

hdvillamill@unal.edu.co

<https://orcid.org/0000-0002-9583-511X>

Recibido: 06 - 09 - 2022.

Aceptado: 28 - 12 - 2022.

Publicado en línea: 04 - 04 - 2024

Cómo citar este artículo: Villamil Lozano, H. D. (2024). Las dimensiones diagnóstica y terapéutica de *Humano, demasiado humano I*. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 69, 147–185. DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v690.2625>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

In this paper, I interpret the first four sections of *Human, All Too Human I* to argue that Nietzsche's philosophy has diagnostic and therapeutic ambitions. In the first section, I show that his philosophy is psychological. In the second section, I illustrate the descriptive psychology of Nietzsche's philosophy, for which metaphysical doctrines rest on psychological misunderstandings and highly valued sensations and conceptions are based on selfish motives and mistakes of reason. In the third section, I argue that Nietzsche's philosophy is also medical and intellectualist: his inquiry into human psychology allows him, first, to diagnose two types of illnesses, one caused by scientific knowledge (existential illness) and the other caused by metaphysical doctrines (nervous illness), and second, to cure both types of diseases by eliminating their causes with this same scientific knowledge.

Keywords: philosophy of medicine; metaphysical doctrines; existential illness; nervous illness; intellectualism.

Resumen

En este artículo interpreto las cuatro primeras secciones de *Humano, demasiado humano I* para argumentar que la filosofía de Nietzsche tiene pretensiones diagnósticas y terapéuticas. En el primer apartado, se muestra que dicha filosofía es psicológica. En el segundo apartado se ilustra la psicología descriptiva de la filosofía de Nietzsche, la cual señala que las doctrinas metafísicas descansan sobre malentendidos psicológicos y que los sentimientos y representaciones considerados "superiores" se basan en motivos egoístas y errores de la razón. En el tercer apartado se defiende que la filosofía de Nietzsche también es médica e intelectualista: su indagación sobre la psicología humana le permite, primero, diagnosticar dos tipos de enfermedad, una causada por el conocimiento científico (la enfermedad existencial) y otra causada por las doctrinas metafísicas (la enfermedad nerviosa), y segundo, curar ambos tipos de enfermedades al eliminar, con el mismo conocimiento científico, sus causas.

Palabras clave: filosofía de la medicina; doctrinas metafísicas; enfermedad existencial; enfermedad nerviosa; intelectualismo.

Introducción¹

Resulta extraña la poca atención que han recibido los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano* (en adelante, MA I y MA II) por parte de los intérpretes interesados en las dimensiones médicas de la filosofía de Friedrich Nietzsche (cfr. Villamil, 2021, pp. 189-190).² Sorprende

¹ Este artículo amplía y problematiza distintas reflexiones presentadas en varios escenarios académicos y en Villamil (2021); se ha beneficiado también de los comentarios de Andrés Villamil-Lozano, Gilbert García, Carlos Felipe Díaz Sterling, Julieta Escobar, Kevin Peña y Germán Meléndez, a quienes agradezco por sus lecturas de este documento. Las consideraciones sobre la estructura de las secciones de *Humano, demasiado humano* I que aquí presento —incompletamente, por cuestiones de espacio— son el resultado de las discusiones que hemos sostenido en el grupo de estudio de Nietzsche, Aurora, de la Universidad Nacional de Colombia, a cuyos integrantes también agradezco aquí. Por último, también agradezco a los árbitros de *Tópicos, Revista de Filosofía* por sus sugerencias para brindar mayor solidez a la justificación y el desarrollo del artículo.

² Esta desatención a MA I y MA II queda ilustrada con los cuatro siguientes ejemplos. En el último compendio dedicado a la filosofía médica de Nietzsche (Wienand y Wotling, 2020) no hay ningún artículo que aborde MA I o MA II. Los dos siguientes ejemplos son los dos últimos compendios dedicados a los dos volúmenes de MA (Denat y Wotling, 2017; Brock y Georg, 2020), cada uno de los cuales tiene un artículo dedicado a la enfermedad. En el primero, Faustino (2017) aborda el tema de la filosofía médica, pero centrándose exclusivamente en los prólogos de 1886; y en el segundo, Kiesel (2020) se centra en el lenguaje médico de la tercera sección de MA I sin preguntarse si las reflexiones de Nietzsche en esa sección se pueden extrapolar a toda la obra o su filosofar en ella. El último ejemplo es el comentario más reciente de MA (Abbey, 2020), para cuya autora la dimensión médica de la filosofía de Nietzsche no es objeto de interés. Por lo demás, la poca atención a MA I y MA II contrasta con la atención notable que han recibido otras obras de Nietzsche por parte de los intérpretes interesados en su filosofía médica. Respecto a *El nacimiento de la tragedia*, cfr. Béland (2020); sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos*, García (2021); sobre *Aurora*, Ansell-Pearson (2010 y 2011) y Figueira Anastacio (2020); respecto a *La ciencia jovial*, Valadier (1996), Faustino (2016), Dellinger (2012) y Wienand (2020); respecto a *Más allá del bien y del mal*, Sommer (2020); sobre *La genealogía de la moral*, Glenn (2001), Elielton de Sousa (2011), Aurenque (2018) y Araldi (2020); respecto a *Ecce homo*, Pelloni (2011) y Marton (2020); sobre los prólogos de 1886, Faustino (2017), Villamil (2020), Mitchell (2013) y Silenzi (2020).

por dos motivos. El primero tiene que ver con los comentarios que Nietzsche hace sobre estas obras y sobre el periodo de su vida en el que las concibió y redactó. En la sección que le dedica en *Ecce homo* (EH) a MA, señala que desde la época de su elaboración empezó a alimentarse exclusivamente de “fisiología, medicina y ciencias naturales” (EH MA, § 3)³ como contramedida o tratamiento dietético contra la desnutrición espiritual que se provocó él mismo en su juventud al alimentarse solo de idealismo. En los prólogos a la segunda edición de MA, Nietzsche sostiene que las obras que componen el segundo volumen, *Miscelánea de opiniones y sentencias* (VM) y *El caminante y su sombra* (WS), son una “continuación y redoblamiento de una curación espiritual [...] que mi instinto, permanecido sano, [...] me había prescrito” (MA II, pr., § 2). Si tenemos en cuenta que, en el prólogo de MA I, Nietzsche presenta el proceso por el cual el espíritu deviene libre como un largo camino de curación, entonces está justificado interpretar que VM y WS son la continuación del proceso de liberación y curación que Nietzsche inició desde la concepción del primer volumen de MA.

El segundo motivo por el cual extraña la desatención a MA en los análisis de las pretensiones médicas de la filosofía de Nietzsche⁴

³ Todas las traducciones de citas son mías; esto aplica también para el caso de los textos de Nietzsche. Aunque contamos con las traducciones al español de Alfredo Brotons Muñoz (publicada por Akal) y de Marco Parmeggiani (publicada por Tecnos), no las cito aquí porque contienen errores de traducción que afectan el sentido de los textos originales y porque, al privilegiar la comprensión de los lectores de habla hispana, se sacrifica la forma y estilo propios de Nietzsche (este es el caso, al menos, de la segunda traducción). Para las referencias a los textos de Nietzsche uso las siglas que iré introduciendo en el cuerpo del texto; luego de la sigla de la obra citada, indico el número de parágrafo en número arábigos luego del signo “§”. Para el caso de las obras con capítulos y los prólogos, uso —respectivamente— la sigla del capítulo o la abreviatura “pr.” entre la sigla de la obra y el número del parágrafo. No cito aquí la paginación de ninguna edición española o alemana de las obras de Nietzsche para no complejizar las referencias bibliográficas y para que los lectores confronten más fácilmente la edición que prefieran o tengan a la mano.

⁴ Villamil (2021) y Kiesel (2020) son las únicas excepciones a esta tendencia: Kiesel enfatiza el vocabulario médico en la tercera sección de MA I, pero no extrapola sus reflexiones a toda la obra. Por su parte, en el primer artículo, el autor no distingue entre la psicología como ciencia descriptiva de la vida anímica y la psicología como disciplina que diagnostica enfermedades anímicas y prescribe tratamientos; el autor, entonces, no se percató de que la

es la presencia de vocabulario médico en los dos volúmenes. Como ejemplos, piénsese en MA I, § 38, donde Nietzsche afirma que para ciertas enfermedades “son necesarias compresas de hielo”, o en MA I, § 251, donde el autor establece como una “exigencia de salud [...] dotar al ser humano de un doble cerebro o de dos recámaras cerebrales, una para sentir la ciencia, otra para sentir la no ciencia”; en cuanto al segundo volumen, nótese VM, § 349, donde Nietzsche presenta el deseo como “un indicio de salud o mejora [...] para la voluntad congelada”, o WS, § 188, donde sostiene que las diferentes culturas son perjudiciales o curativas para las diferentes personas y que, por tanto, el médico debe usar la historia como doctrina de los remedios para prescribir las distintas culturas como tratamientos según el tipo de persona que sea su paciente.

Tomados en conjunto estos pasajes de MA y los pasajes de las obras tardías, podemos plantear dos preguntas. Por una parte, si el primer volumen, en cuanto obra con la que se inaugura el periodo de la espiritualidad libre, no forma parte de ese camino de curación de Nietzsche; por otra parte, si no hay en MA indicios de que su filosofía tiene pretensiones diagnósticas y terapéuticas. Por cuestiones de espacio, en este artículo tan solo examinaremos las primeras cuatro secciones de MA I —donde Nietzsche aplica su filosofía química a la metafísica, la moral, la religión y el arte, respectivamente— para responder la segunda pregunta.⁵

Mi propósito en este artículo es demostrar que la filosofía en MA I es médica en dos sentidos. En primer lugar, porque le permite a Nietzsche diagnosticar diferentes experiencias como enfermedades que tienen su génesis en los errores de la razón; en segundo lugar, porque las verdades conquistadas por su filosofía intelectualista son el fundamento de la terapia que Nietzsche prescribe contra esas enfermedades que diagnostica en MA I.

En el primer apartado de este artículo expondremos los lineamientos generales de la filosofía de MA I, que Nietzsche presenta bajo la metáfora

explicación de la observación científico-psicológica en MA I —que no ha pasado desapercibida para los intérpretes; cfr. Heller (1972, pp. 10-21) y Abbey (2020, pp. 42-46 y 58-61)— no es suficiente para concluir que la filosofía en esta obra tiene pretensiones médicas.

⁵ Para los temas relacionados con la primera pregunta, cfr. Volz (1990) y Brobjer (2008).

de la “química”. Ahí argumentaremos que esta filosofía se interesa por las formas previas de las representaciones y sentimientos humanos no solo en sentido temporal, sino también en sentido psicológico. Expuesta esta tesis, en el segundo apartado mostraremos la dimensión descriptiva y explicativa de la filosofía química de Nietzsche, para lo cual documentaremos de forma panorámica los errores de la razón y los malentendidos psicológicos que él encuentra en los sentimientos y representaciones llamados “metafísicos”, “morales”, “religiosos” y “estéticos”. Esta exposición general de la psicología explicativa de Nietzsche nos permitirá demostrar, en el tercer apartado, las pretensiones médicas de su filosofía química, para lo cual pondremos en evidencia que él toma el conocimiento sobre la psicología humana que alcanza con su filosofía química como terapia contra dos tipos de enfermedad. El primero es la pérdida de motivación para la acción individual y social —por eso le daremos el nombre de “enfermedad existencial”—. Y el segundo tipo es la consecuencia de la fiebre producto de la sobreinfluencia de calor de las pasiones en la cultura, fiebre que termina afectando el estilo de vida y las prácticas cotidianas, lo que a su vez tiene efectos negativos sobre los nervios de las personas —por eso llamaremos “nerviosa” a esta segunda enfermedad—.

1. La filosofía química como genealogía histórica y psicológica

El primer párrafo de MA I es más que “sugerente” (Villamil, 2021, p. 192). Ahí encontramos el contexto teórico-metodológico, el objetivo, el plan de trabajo y, como mostraré en el tercer apartado, la pretensión filosófica de Nietzsche en MA I, la cual interpretaré en términos médicos. Veamos todo esto con más cuidado.

Lo que llamo el “contexto teórico-metodológico” de MA I es la oposición entre dos métodos filosóficos que Nietzsche esboza en los primeros cuatro párrafos y que suponen dos concepciones diferentes de qué es el conocimiento y de cómo se llega a “la verdad” (Abbey, 2020, p. 21). El primer método es la *filosofía metafísica*; este, ante la pregunta por “cómo puede algo nacer de su opuesto [...], negaba la génesis de una cosa desde la otra” (MA I, § 1): ante la pregunta por el origen de los fenómenos, este método asume que lo que valoramos como “superior” (lo racional, lo lógico, la contemplación desinteresada, el altruismo, la verdad) nace “milagrosamente” de la “esencia de la ‘cosa en sí’” (MA I, § 1). Nietzsche presenta el segundo método bajo la metáfora de la química y lo llama “filosofía histórica”; este método llega a la conclusión

de “que no hay opuestos [...] y que hay un error de la razón en el fondo de esta contraposición” (MA I, § 1): lo que valoramos como “superior” son “sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y se muestra como existente tan solo a la observación más precisa” (MA I, § 1). Lo “superior”, entonces, nace de su supuesto opuesto “inferior” (lo irracional, lo ilógico, el querer ansioso, el egoísmo, el error).

A diferencia de Schopenhauer (2016, pp. 322-323), quien acoge la metafísica por abordar la pregunta por el qué de los fenómenos, Nietzsche opta por el método histórico, que responde las preguntas por el dónde, el cuándo y el porqué de los fenómenos. Este método impugna el origen inmaculado de lo “superior” y rechaza la existencia de hechos eternos y verdades absolutas. Según la filosofía histórica, la verdad es contextual, pues todo deviene: la naturaleza, las sociedades, las culturas, las morales, incluso el ser humano y su facultad de conocimiento (MA I, § 2). Al tomar partido por este método, Nietzsche prioriza aquello que en su época se consideraba menos importante —el compromiso con las cuestiones empíricas e históricas— y pone en último lugar lo que va en el primero para la filosofía metafísica —las cuestiones metafísicas— (cfr. Abbey, 2020, p. 21). Con esto, Nietzsche desestima las cuestiones teóricas tradicionalmente consideradas como las “más fundamentales” en favor de verdades histórico-contextuales, las cuales llamará “pequeñas verdades inaparentes” (MA I, § 3).

En lo anterior intuimos el objetivo de MA I, anunciado por Nietzsche tácitamente en las siguientes líneas junto al plan de trabajo de la obra: “Todo lo que precisamos [...] es una *química* de las representaciones y de los sentimientos morales, religiosos, estéticos, así como todas aquellas emociones [*Regungen*] que experimentamos en el tráfico grande y pequeño de la cultura y en sociedad, incluso en la soledad” (MA I, § 1). Aquí Nietzsche, primero, da a entender que su objetivo es trazar esta química y, segundo, presenta el contenido temático de la segunda a la novena sección de MA I. La segunda sección se ocupa de las representaciones y sentimientos morales; la tercera, de los religiosos; la cuarta, de los estéticos; la quinta aborda las emociones de la cultura inferior y superior; la sexta y la séptima, de las emociones en el pequeño tráfico en sociedad (entre amigos y familiares); la octava, las emociones en el Estado, y la última sección de la obra se ocupa de las emociones que experimentamos en soledad. ¿Y la primera sección? Esta nos “pone de relieve el concepto de esta química” (Heller, 1972, pp. 21-22) analizando

los sentimientos y representaciones metafísicos. Todo MA I es, dicho brevemente, un *performance* del método filosófico que se presenta en los primeros párrafos de la obra, método que llamaré “filosofía química” porque, como demostraremos más adelante, no se restringe a encontrar las formas previas de los sentimientos y representaciones en sentido histórico, sino también en sentido psicológico.

En el primer párrafo, Nietzsche también nos anticipa el resultado de su química: “en este campo [de la religión, de la moral, etc.], los colores más espléndidos se obtienen de materiales bajos, incluso despreciados” (MA I, § 1). Al asumir que los colores espléndidos —i. e., los sentimientos y representaciones que se tienen como superiores— no son “sustancialmente” diferentes de lo que se desprecia como inferior, la filosofía química muestra cómo esos colores son sublimados, es decir, realiza el proceso químico de la cristalización, con el cual devuelve a su estado sólido lo que ha sido volatizado o evaporizado.

Para volver más científica y confiable a la filosofía, en MA I, Nietzsche pone en práctica esta química. Por ejemplo, en las primeras cuatro secciones muestra los estados previos de los sentimientos y representaciones sobre los que están fundadas la metafísica, la moral, la religión y la estética. Ahora, tales “estados previos” no lo son solo temporalmente, sino también psicológicamente. También es de interés los estados que tuvieron lugar hace tiempo, pero que han pasado de generación en generación hasta la actual, donde siguen influyendo en la psicología humana, aunque pasen desapercibidos al ser ahora lo “normal” y lo “natural”.

En las primeras cuatro secciones de MA I encontramos que esta química saca a la luz los estados temporalmente anteriores de las doctrinas que se estudian ahí (cfr. §§ 4-8, en la primera sección; §§ 39-50 y §§ 78-91, en la segunda; §§ 111-114, en la tercera; §§ 211-221, en la cuarta). En estas exploraciones confirmamos que la filosofía química se nutre de la “perspectiva etnográfica-antropológica” y por “estudios comparativos-etnográficos, culturales-históricos y científico-naturales” (Viverelli, 2020, p. 29). Pero, como ilustraremos en el siguiente apartado, también encontramos exploraciones sobre los estados racionales y psicológicos previos de las emociones y representaciones propias de cada doctrina, tales como los prejuicios a partir de los cuales la razón hace inferencias y deducciones falsas.

De acuerdo con nuestra interpretación, el interés de Nietzsche en estas cuatro secciones está centrado no solo en lo histórico, sino

también en los patrones de pensamiento heredados en la psique humana, patrones que resultan ser errores que están a la base de los sentimientos y representaciones metafísicos, morales, religiosos y estéticos. Consecuentemente, la filosofía química también se puede caracterizar como una psicología genealógica de las representaciones y sentimientos humanos. La llamo psicología genealógica dado que encuentra la génesis de estas representaciones y sentimientos en los prejuicios, ideas, sensaciones y sentimientos que hemos heredado de épocas y culturas pasadas, pero que siguen afectando aún nuestra forma de sentir, de pensar y de razonar. Si con la imagen de la “sublimación”, que señala un proceso de “purificación y refinamiento” (Vivarelli, 2020, p. 32), Nietzsche quiere indicar que esas representaciones y sentimientos parecen coloridos, evaporados o elevados, con su filosofía química quiere demostrar que ese “parecer” es una mala interpretación —un acto psicológico vicioso— que ha sido interiorizada y naturalizada por su larga historia.

En suma, la filosofía química no solo rastrea las configuraciones anteriores de las doctrinas humanas, sino que también mira la psicología actual del ser humano, la cual es el resultado de estadios anteriores en el tiempo. El procedimiento químico de Nietzsche pone en evidencia los patrones de pensamiento viciosos, con lo cual busca producir una inversión en las representaciones y sentimientos y, con ello, hacer “inocuas” (*harmlos*) (Ma I, § 10) aquellas doctrinas que están formadas por esos patrones de pensamiento erróneos. Y si bien, a lo largo de MA I, Nietzsche incumple su “objetivo declarado de concentrarse en verdades pequeñas, inadvertidas” (Hayman, 1980, p. 200), su acercamiento a esas “grandes verdades visibles” es para mostrar que se basan en patrones de pensamiento *humanos, demasiado humanos*. Estas verdades sobre la psique humana conquistadas por la filosofía química avanzan “gradualmente hacia una imagen más completa de la naturaleza o la persona [...] con cautela y con rigor que son ajenos a la especulación metafísica pretenciosa, indisciplinada” (Abbey, 2020, p. 24). Para entender esto, en el siguiente apartado mostraremos panorámicamente cuáles son los prejuicios metafísicos, morales, religiosos y artísticos que el análisis psicológico descriptivo de Nietzsche detecta como interiorizados en la psique humana y que debemos restringir cuanto nos sea posible para que no vicié nuestra mirada científica.

2. La química de los prejuicios metafísicos, morales, religiosos y artísticos

2.1. Crítica al problema de la cosa-en-sí y la apariencia

En MA I, por “metafísica” se entiende la creencia en las así llamadas “cosa en sí” y apariencia” (§ 10), que puede tomar la forma de la creencia en “los opuestos” (§ 1), en “las formas fijas”, en “los hechos inmutables”, en “las verdades absolutas” (§ 2), en la “separación del mundo”, en la “división en alma y cuerpo”, en la “apariciencia corporal del alma” o en “espíritus y dioses” (§ 5). De acuerdo con las reflexiones químicas de los prejuicios metafísicos, su origen está en dos fenómenos psicológicos: en la lógica de los sueños (§§ 12-13) y en el prejuicio de la unidad, el cual está presente en la fe en el lenguaje (§ 11) y en las conexiones en la memoria que se dan entre los sentimientos, estados de ánimo, representaciones, emociones y pensamientos (§ 14).

En MA I, el sueño se entiende como “la *búsqueda y representación de las causas* de aquellas sensaciones excitadas” (MA I, § 13). En el sueño, entonces, nuestra mente presenta las imágenes oníricas como *explicación* de las estimulaciones nerviosas. Sin embargo, la memoria en los sueños es “arbitraria y confusa [...], [pues] continuamente confunde las cosas sobre la base de semejanzas más fugaces” (MA I, § 12). Por ello, en el sueño nuestro espíritu le atribuye falsas causas a las estimulaciones nerviosas cuando dormimos. Pero la explicación psico-fisiológica que Nietzsche ofrece del sueño es enriquecida con su “perspectiva etnológica” (Vivarelli, 2020, p. 33), desde la cual explora cómo los patrones de pensamiento de los pueblos que llama —desde una lógica con tintes colonialistas— “primitivos” (MA I, § 5) perviven actualmente en la lógica del sueño (§ 13). Nietzsche propone una relación genética entre la forma fantástica de razonar en el sueño y en la época temprana de la humanidad, en la que se inventaron los mitos y leyendas: “En el sueño, esta antigua parte de la humanidad [que toma la primera hipótesis explicativa de los fenómenos y experiencias como su verdadera causa] sigue ejerciéndose en nosotros, pues es el fundamento sobre el que se desarrolló la razón superior y aún se desarrolla en todo ser humano” (MA I, § 13).

De acuerdo con esto último, los patrones de pensamiento “primitivos” o metafísicos son un “arcaísmo” (Vivarelli, 2020, p. 35) que aún influyen en el pensar consciente. Esto se ve en el “error inmenso” de la fe en el lenguaje (MA I, § 11), entendida como la creencia de que el lenguaje *capta* las cosas en su inmutabilidad y que los conceptos son verdades eternas. En MA I, Nietzsche cuestiona la supuesta relación especular del lenguaje con el mundo: el primero no es reflejo del segundo, sino que todos los conceptos son invenciones creadas para referirnos a las representaciones que nos hacemos del mundo a través de los sentidos.⁶ De hecho, al estilo del ficcionalismo matemático (Yablo, 2001), para Nietzsche, la creencia en los presupuestos de la matemática y de la lógica es tan ingenua como la fe en el lenguaje, pues a la creencia de que existen los números o la identidad de las cosas a través del tiempo tampoco “les corresponde nada en el mundo real” (MA I, § 11). Como resume Abbey (2020, p. 29): “todos los signos son arbitrarios. Incluso los enfoques científicos, como la lógica y la matemática, se basan en falsedades”.

Este presupuesto de unidad también tiene efectos en la interpretación de los procesos psicológicos. Nietzsche ilustra esto con las conexiones que tienen lugar en la memoria entre los diferentes sentimientos, pensamientos y emociones que hace *resonar* un estado de ánimo particularmente intenso. Estos movimientos internos, aunque sean percibidos como unidades indivisas, homogéneas e inmutables, son complejos y retorcidos. Esas experiencias de estados emocionales y mentales supuestamente unitarios esconden grupos complejos de sentimientos, pensamientos y estados de ánimo, los cuales no se simplifican por darles nombres simples —como “sentimiento moral”, “religioso” o “estético”—. Así, “también aquí, como es frecuente, la unidad de la palabra no garantiza la unidad de la cosa” (MA I, § 14).

De acuerdo con Nietzsche, las resonancias entre pensamientos, sentimientos y estados de ánimo detrás de los sentimientos morales, religiosos y estéticos son interpretadas bajo el prejuicio de que el pensamiento y la emoción que se sienten como profundas son despertadas por la proximidad con “la esencia y el corazón de las cosas” (MA I, § 4). Pero este prejuicio es irracional, pues, por una parte, “el pensamiento profundo, a pesar de todo, puede estar bien lejos

⁶ Esta observación hace eco de la crítica de Nietzsche al lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*; cfr. Clark (1990, pp. 96-97), Lampert (2017, pp. 163-164) y Heller (1972, pp. 62-64).

de la verdad”; por otra, “si del sentimiento profundo se descuentan los elementos de pensamiento mezclados, entonces solo queda el sentimiento *fuerte*, y este no garantiza nada para el conocimiento sino solo a sí mismo, así como la fe fuerte solo demuestra su fuerza, no la verdad de lo que se cree” (MA I, § 15). Por cansancio o costumbre, la razón hace estas asociaciones erróneas entre “fuerza del sentimiento”, “profundidad del pensamiento” y “verdad”, con lo que sigue sacando conclusiones falsas al considerar como simple, uniforme e invariable lo que en realidad es diverso y cambiante. La creencia en las ficciones de la unidad y estabilidad —que hace eco de la creencia de la “cosa en sí”— está, entonces, a la base de la metafísica, la moral, la religión y la estética.

El objeto de crítica en la primera sección de MA I es, entonces, la creencia en la “cosa en sí”, sobre todo por los prejuicios ontológicos y epistémicos que la acompañan y por los cuales “la metafísica [explica falsamente] el texto de la naturaleza” (MA I, § 8). La filosofía química pone de manifiesto que los conceptos y presupuestos promovidos por la metafísica son “ficciones regulativas” (Vivarelli, 2020, p. 29) que, a pesar de ser históricas, imponen determinadas formas fijas de pensar al mundo y al ser humano a nombre de supuestas verdades eternas. Al demostrar la historicidad y cómo han sido heredados los presupuestos de la metafísica (§§ 1-19), la filosofía química busca *desmontar* la creencia en la “cosa en sí” para hacerla inocua y que deje de influir en el pensamiento, especialmente en el científico y filosófico.

Ahora bien, en la moral, la religión y el arte se instancian los patrones de pensamiento y el sentir metafísicos, que se caracterizan por atribuir prioridad ontológica y epistémica al mundo ficticio. Realizar una génesis de estas otras disciplinas forma parte de la tarea de disolver el problema de la “cosa en sí” y la apariencia, planteada en la primera sección (cfr. Vivarelli, 2020, p. 32), y con ello deshacer la influencia que tiene la metafísica en “la forma en que nos entendemos y nos evaluamos a nosotros mismos y a nuestro mundo” (Abbey, 2020, p. 22).

2.2. Crítica a la acción altruista y a la decisión libre

Dada la cercanía de la moral y de la metafísica con la religión (especialmente la cristiana), en “La vida religiosa”, Nietzsche continúa su análisis de la segunda sección, donde explora el tipo de vida dominado por los preceptos de la moral de la compasión. Por este motivo, presentaremos aquí en conjunto las consideraciones psicológicas presentes en estas dos secciones.

En “Sobre la historia de los sentimientos morales”, Nietzsche empieza enfatizando la necesidad de la observación psicológica —definida como la indagación del “origen y de la historia de los así llamados sentimientos morales” (MA I, § 37)— para develar los errores que explican la mala comprensión psicológica de las experiencias y acciones morales (§§ 35-38). El análisis en esta sección se centra especialmente en las acciones llamadas “no egoístas” (*unegoistisch*) y libres (§§ 92-107). Por su parte, en la tercera sección, la mirada científica de Nietzsche analiza la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135) y las experiencias de los llamados santos y ascetas (§§ 136-144).⁷ La tesis principal en estas dos secciones es que las valoraciones y creencias morales no son verdades eternas e inmutables que han sido dadas a o descubiertas por el espíritu humano, sino que son productos históricos de la psicología humana (cfr. Morrison, 2003, p. 657). Las acciones supuestamente altruistas y libres son fenómenos históricos resultantes de una mala (auto)interpretación de los procesos psico-fisiológicos y de los sentimientos y acciones morales, lo que conlleva el tipo particular del ser humano religioso.

Los llamados “sentimientos morales” se han configurado especialmente sobre las malinterpretaciones de acciones y sentimientos que parten de la representación del ser humano como “malvado [*böse*] y depravado en el fondo” (MA I, § 56). Esta representación ha dominado mucho tiempo en la interpretación moral y ética del ser humano y de nosotros mismos, hasta el punto de que “sus raíces se han ramificado hasta adentro de nosotros y de nuestro mundo” (MA I, § 56); es decir, ha calado profundamente en nuestra psicología, de forma que estamos convencidos de que el ser humano —y nosotros mismos en cuanto seres humanos— es malvado por naturaleza.

Al presentar esta representación como histórica y psicológica, Nietzsche busca cuestionar la dicotomía entre acciones egoístas y acciones altruistas. Su análisis parte de la negación de que el agente sea un yo unificando. El yo está dividido en partes, cada una de las cuales apunta de forma interesada a lugares distintos. A partir de esta afirmación, Nietzsche propone que las acciones en las que una persona sacrifica un beneficio evidente para sí misma en favor de un beneficio para otra persona son acciones en las que otra parte del yo del agente (la que quiere recibir elogios y reconocimiento de los demás) triunfa sobre

⁷ En adelante mencionaré solo a los santos en el entendido de que me refiero también a los ascetas.

la parte que sacrifica (cfr. Bishop, 2020, p. 55). En las acciones altruistas, entonces, el agente también siente placer al sacrificar ese beneficio evidente para sí mismo en favor de alguien más.

Esta división del yo es ilustrada en la tercera sección con el caso del santo. En su explicación psicológico-científica de este tipo de ser humano, Nietzsche encuentra que el yo del santo está conformado por múltiples fuerzas motrices en conflicto (cfr. Abbey, 2020, p. 65; Kiesel, 2020, p. 75), algunas de las cuales ejercen una tenacidad (*Trotz*) contra las otras fuerzas de su ser. Cuando esta capacidad de resolución de abnegación contra las partes demonizadas de uno se convierte en algo habitual, entonces se convierte en “santidad” (Kiesel, 2020, p. 73). A diferencia del ser humano moral, el santo identifica que su “enemigo interno” es su “propensión a la vanidad” y su “afán de honor y dominación” (MA I, § 141). Este ejercicio de tenacidad es, a juicio de Nietzsche, “un grado muy alto de vanidad” (MA I, § 137) que se satisface con la autoabnegación de los anhelos demonizados.

El santo se caracteriza por vivir en una constante “guerra” interior entre la parte de su ser divinizada y la parte satanizada. En esta batalla, ambas partes ganan y pierden alternativamente. El santo siente orgullo y vanidad cuando logra vencer su parte despreciable, pero sentir orgullo y vanidad significa una victoria de la parte diabólica, por lo que de nuevo el santo siente desprecio por sí mismo, es decir, se reanuda la batalla (cfr. MA I, § 137). Pero esta reanudación de la batalla que el santo libra contra sí mismo es constante porque esta guerra es condición necesaria de su forma de vida. El estilo de vida del santo le exige vivir supeditado a las prescripciones de las instituciones religiosas, lo que conlleva “la fatiga general de su voluntad de vivir (de sus nervios)” (MA I, § 140). Precisamente su autodesprecio y actos de autotortura — contra la parte demonizada y natural de su ser, como el deseo sexual — son un “género de estímulos de vida” (MA I, § 141) con el cual el santo lucha contra esa fatiga para “emerger, al menos por un tiempo, de esa apatía y aburrimiento en la que su gran indolencia espiritual y aquella subordinación descrita las hace caer tan frecuentemente bajo una voluntad ajena” (MA I, § 141).

Es en la estigmatización de la naturaleza humana que surge la necesidad de redención, pero por la interpretación psicológica errónea ya anunciada: estos actos de autoabnegación no son morales, pues no se reducen a las consecuencias positivas para otras personas. En *toda* acción está “presente la *inclinación a algo* (deseo, pulsión, ansia)” o la

búsqueda de lo que se percibe como placer y la huida de lo que se percibe como dolor; por ello, a juicio de Nietzsche, “ceder a ella, con todas sus consecuencias, en ningún caso es ‘no egoísta’” (MA I, § 57). Si *todas* las acciones persiguen el placer y evitan el dolor, no podemos clasificarlas en términos morales, pues la moral supone la falsa posibilidad de actuar de forma totalmente desinteresada para así satanizar las acciones visiblemente motivadas y divinizar las que suponen el sacrificio de un placer propio evidente. Por tanto, debemos entender las acciones como “inocentes” (MA I, § 99), como “moralmente neutras” o como egoístas, pero en un sentido “pre-moral” (cfr. Abbey, 2020, p. 48).

Ahora, para garantizar la creencia en esta tipología de acciones, la moral hace uso de la propensión al placer para habituar a las personas a las prácticas morales. Podemos constatar que “todas las costumbres [*Sitten*], también las más duras, con el tiempo se vuelven más agradables y suaves, y que también la forma de vida más estricta puede volverse en un hábito y, con ello, en un placer” (MA I, § 97). Toda acción que se repite periódicamente terminará volviéndose placentera, por más que en un inicio sean dolorosas, penosas o molestas. En el caso de la moral, este proceso de habituación tiene tres momentos (§ 96). En el primero, la prescripción moral se percibe como “coacción” (*Zwang*), pero se sigue para evitar lo que la moral dice que es reprochable, aunque nos cause placer. Luego, la repetición de esa acción hace que se convierta en “costumbre” (*Sitte*) y en obediencia voluntaria (*freier Gehorsam*). Finalmente, la prescripción moral se convierte en “instinto”, asociándose así con el placer. En este último estadio se habla de “virtud”, y desde ese momento serán las acciones contrarias a esa virtud las que resultarán dolorosas y las que se tratará de evitar o, si esto no se puede, enmendar (cfr. Bishop, 2020, p. 61). De acuerdo con esta explicación, así como la fuerza de un sentimiento no es garantía de su verdad, de que una acción u opinión —como las morales— nos resulte placentera no se sigue que sea verdadera, pues solo por repetición incluso lo perjudicial puede resultar agradable (cfr. Kiesel, 2020, p. 68).

Ahora bien, de acuerdo con Nietzsche, la indignación por las acciones “malvadas” surge por su valoración moral, la cual descansa “en el error de que los otros que las infligen tienen voluntad libre, por lo que estaba en su *decisión* [*Belieben*] no hacernos ese mal” (MA I, § 99). La moral que domina en la época de Nietzsche aplica los calificativos de “bueno” y “malo” a la naturaleza humana en la medida en que se le concibe libre y, por tanto, como responsable de sus acciones y de sus

motivaciones (cfr. MA I, § 39). El origen de esta moral reside, entonces, “en la ilusión del libre albedrío” (MA I, § 106). Pero como todas las acciones consideradas “malvadas” también están sobredeterminadas por muchas fuerzas e influencias que buscan el placer y evitan el dolor, entonces no son malvadas. Es decir, no existe la idea del mal radical —la posibilidad de hacer el mal por el mal mismo—, pues es simplista suponer que la acción —sea cual sea— es el resultado de una elección individual y libre (cfr. Abbey, 2020, p. 54). Sin embargo, esta ficción del libre albedrío ha logrado calar hondo en la interpretación de las acciones humanas, hasta el punto de sustentar prejuicios centrales de la religión.

En el análisis de la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135), Nietzsche muestra que tal necesidad y el “remordimiento de conciencia” del ser humano religioso son consecuencia de una “interpretación falsa y acientífica de sus acciones y sentimientos” (§ 133) que parte de dos ficciones. La primera: tomar a Dios como unidad de medida de sus acciones y motivaciones; la segunda, creer en la posibilidad del libre albedrío y, consecuentemente, de las acciones no egoístas. El autodesprecio del ser humano religioso se debe, por tanto, a que se siente inclinado hacia las acciones que están subordinadas en la jerarquía de la religión cristiana y le resulta difícil (mejor aún: imposible) llevar a cabo las acciones altruistas, que están en la cima de esa jerarquía (§ 132). De ahí viene la insatisfacción que siente el ser humano religioso consigo mismo, la cual se profundiza al compararse con Dios y al valorar como “pecado” o “como una ofensa contra los preceptos divinos” (§ 133) sus acciones interesadas. El ser humano religioso está preso del autodesprecio por estos dos “errores de la razón” (§ 133), que lo llevan a querer ser redimido de sus propias acciones “egoístas” y de su inevitable inclinación a esas acciones (cfr. Kiesel, 2020, p. 72).

De acuerdo con todo lo anterior, en la segunda y tercera sección de MA I, Nietzsche critica y rechaza la oposición entre acciones altruistas y la acción egoísta. Lo que conocemos como “acción altruista” tan solo es el resultado de malentendidos psicológicos de la motivación de las acciones, que se originan por simplificar el yo del agente y reducir los múltiples determinantes de las acciones a la mera elección individual. Asimismo, lo que el ser humano religioso siente como pecaminoso es expresión de sus inclinaciones naturales, las cuales también guían las acciones que malinterpreta como altruistas. Ante la mirada científico-psicológica, la forma de vida moral y religiosa son posibles por una malinterpretación persistente de los complejos movimientos entre

deseos, necesidades, pretensiones y valoraciones que tienen lugar dentro de la vida anímica de las personas. Así pues, lo que la moral interpreta en términos de *mal radical*, Nietzsche lo interpreta como autopreservación respecto al placer y el dolor.

2.3. Crítica a la ilusión de la inspiración artística

Dado que toda obra de arte es una creación humana que se expone a un público, en “Del alma de los artistas y escritores”, Nietzsche explora el efecto que tiene el arte sobre las personas (§§ 149-153), al igual que el impacto que tiene la figura del genio sobre la autopercepción de los artistas (§§ 154-160) y la admiración de los espectadores por ellos (§§ 161-165). La filosofía química —llamada en esta sección “ciencia del arte” (MA I, § 145)— busca erradicar los mitos (con tintes metafísicos y religiosos) sobre la inspiración artística. En palabras de Nietzsche, tiene la tarea de “contradecir de la forma más contundente esta ilusión [de la inspiración artística] y señalar las falsas conclusiones e indulgencias del intelecto mediante las cuales [el espectador] corre a las redes del artista” (MA I, § 145). Con este ataque al mito de la inspiración Nietzsche busca contemplar las cualidades de los artistas que se resisten a los peligros de la vanidad y, además, encontrarle un papel al arte en la humanidad más ilustrada que él busca con MA I (cfr. Reschke, 2020, p. 104).

La evaluación que Nietzsche hace del sentimiento estético es lapidaria desde el primer párrafo de la sección: este sentimiento está sustentado sobre el prejuicio —con antiguas raíces metafísicas— de que “*lo perfecto no debe haber devenido*” (MA I, § 145), es decir, no debe tener una causa, y menos una mundana. El efecto de las obras de arte depende de que el espectador crea que surgieron de una “instantaneidad milagrosa” (§ 145) de la improvisación del genio, la cual es resultado de las “brillantes, profundas interpretaciones de la vida” (§ 146) que realiza a partir de su contacto con la esencia de las cosas. El sentimiento estético, entonces, se sustenta en la ilusión religiosa de que hay “algo milagroso en el genio” (§ 146) que le permite percibir directamente la esencia del mundo y expresarla a través de sus creaciones artísticas.

De acuerdo con Nietzsche, otro de los errores a la base de la experiencia estética es asumir el prejuicio metafísico de que la felicidad se sigue de la belleza (§ 149). Aprovechando este prejuicio, el arte logra tocar las cuerdas metafísicas del ser humano, incluso del “espíritu libre que se ha desprendido de toda metafísica” (§ 153). Es decir, cuando las obras de arte llevan un mensaje metafísico, alcanzan sus “efectos más

elevados”, los cuales ponen a prueba el “carácter intelectual” del espíritu libre (§ 153), pues le recuerdan su amor pasado por la trascendencia y la felicidad eterna. El placer por la existencia, la intensificación y multiplicación de la alegría de vivir cultivado por el arte “se ha arraigado demasiado en el hogar emocional del ser humano moderno” (Reschke, 2020, p. 109) y ha dejado su huella en la cultura; de ahí su influencia sobre los espíritus que incluso han superado los prejuicios metafísicos y religiosos.

Ahora bien, el mito de la inspiración espontánea esconde un juicio estético de los artistas nada despreciable, el cual rompe con esa ilusión. Las obras de arte que llegan al público bajo el velo de la inspiración espontánea son el resultado de una selección esforzada que hacen los artistas entre lo mucho que producen (§ 155). El genio artístico, como el científico, es un incansable trabajador cotidiano, que con mucha creatividad y criterio crítico criba sus múltiples producciones para elegir las que saldrán al público. Así pues, los artistas “se vuelven genios a través de trabajo y esfuerzo intensos y a través de la elaboración y reelaboración de las partes antes de forjarlas en un todo” (Abbey, 2020, p. 75), y esta labor diaria del artista queda escondida por el culto al genio.

Para Nietzsche, empero, sí existen momentos de inspiración espontánea, aunque estos no son comunes ni milagrosos. Son momentos que ocurren porque el poder de producción del artista se derrama súbitamente luego de haberse acumulado por largo tiempo a causa de algún obstáculo interno o externo que no le permitía fluir (MA I, § 156). Consecuentemente, estos momentos de producción del artista han sido malcomprendidos, y sobre esa malinterpretación se ha construido una falsa psicología del artista (§§ 158-159). Esta psicología errónea tiene consecuencias negativas sobre el artista mismo y sobre el espectador (lo cual ilustraremos *infra*, en el apartado 3.1).

De forma similar, la mirada psicológica que Nietzsche le dirige al espectador (§§ 161-165) constata que este percibe las obras de arte con la convicción de que “la calidad de una obra de arte, de un artista, se demuestra cuando nos emociona, sacude” (§ 161). Pero ese efecto en la emoción realmente no dice nada de la obra de arte, pero sí mucho de “*nuestra propia calidad en el juicio y sentimiento*” (§ 161). De hecho, el juicio y sentimiento que nos suscita una obra de arte es el resultado de nuestra habituación a ciertos estilos artísticos (de forma similar a como nos adherimos a una moral por costumbre). Pero ni esa habituación ni el predominio de un estilo en cierta época dicen nada del valor o de la

calidad de dicho estilo artístico. Ni nuestro sentimiento es garantía de su veracidad ni nuestro juicio es garantía de su infalibilidad, así como los beneficios y bondades de una teoría no demuestran nada de su verdad (§ 161).

Incluso, a juicio de Nietzsche, el culto al genio artístico tiene su génesis en la vanidad o amor propio del espectador. En la medida en que el genio nos resulta tan lejano a nosotros, su fama y éxito no nos ofende ni hiere nuestro orgullo (§ 162). Ponemos en un pedestal al genio artístico para calmar nuestra propia vanidad, pues así nos sentimos menos disminuidos cuando nos comparamos con él. Esto último no ocurre con la creatividad de científicos, académicos y artesanos en cuanto que, aun cuando su creatividad no es diferente a la del artista, su presencia y la calidad de sus obras no nos intimidan. “Toda actividad del ser humano es complicada hasta el asombro [...]: pero ninguna es un ‘milagro’” (§ 162), y aun así solo vemos genios donde no queremos sentir envidia y donde los resultados nos sean agradables, esto es, en las obras de arte, las cuales solo contemplamos cuando están perfectamente acabadas. Sin embargo, valorar más al artista que al intelectual únicamente porque no vemos cómo devienen las obras del primero es “solo una niñería de la razón” (§ 162), al igual que asumir acríticamente que la genialidad es un talento natural.

En suma, para Nietzsche:

[...] los artistas de todas las épocas, en su progresión más elevada, han subido hasta una transfiguración celestial justamente esas representaciones que hoy reconocemos como falsas: son los glorificadores de los errores religiosos y filosóficos de la humanidad, y no podrían haberlo sido sin la creencia en la verdad absoluta de estos (MA I, § 220).

Con su crítica al prejuicio de la inspiración divina, Nietzsche busca romper el culto al genio artístico para, de esta forma, demostrar que el valor del arte no radica en su supuesta inmortalidad, sino en estar inmersa en el devenir del mundo y en ser el resultado de los vaivenes de las culturas y del ser humano. Aquí, entonces, “Nietzsche persigue con vehemencia el dismantelamiento de la verdad intemporal en favor de la apariencia de la perspectiva” (Reschke, 2020, p. 101). Como veremos más adelante, esta apariencia adquiere valor para el espíritu libre, quien, liberado de la ilusión de la inspiración divina, ve en las obras artísticas

material para afinar sus sentidos y reconoce al arte como parte de la historia cultural que ha llevado a su liberación.

Nuestro recorrido a través de las cuatro primeras secciones de MA I nos ha permitido constatar que la filosofía química del prejuicio de la “cosa en sí”, de los fenómenos del altruismo, de la autotortura y de la inspiración artística logra demostrar que la metafísica, la moral, la religión y el arte consisten en conclusiones falsas que descansan en prejuicios y (auto)engaños. En últimas, las representaciones y sentimientos de estas doctrinas no son garantía de que hayan conquistado verdades ni de que sus objetos pertenezcan a un mundo superior. Al clasificar el carácter de las representaciones y conceptos habituales, la filosofía química muestra que los sentimientos y representaciones sublimados por estas doctrinas están compuestas de sentimientos, motivaciones y pensamientos *humanos, demasiado humanos*.

Ahora bien, hasta este punto solo hemos mostrado la psicología explicativa de Nietzsche. Queda aún por mostrar que estas explicaciones tienen además pretensiones médicas. En el siguiente apartado mostraremos que, en efecto, la filosofía química de MA I, además de criticar a la metafísica, moral, religión y estética por promover prácticas y preceptos que enferman al ser humano, concibe las verdades histórico-psicológicas como *remedios* efectivos contra los estados patológicos inducidos por estas doctrinas. A diferencia de lo que sostiene Bishop (2020, p. 46), en lo que sigue argumentaremos que la filosofía intelectualista en MA I, que ciertamente se decide por la verdad, tiene pretensiones terapéuticas que, si bien exigen el sacrificio del placer y bienestar por parte de los pacientes, buscan su salud a largo plazo.

3. La filosofía química como medicina intelectualista

Como advertí en el primer apartado del presente artículo, en el primer párrafo de MA I encontramos el contexto teórico, objetivo, plan de trabajo y, además, la pretensión filosófica que tiene Nietzsche con esta obra. Esta última sería alcanzar un tipo de ser humano que pueda afrontar las verdades difíciles de la ciencia. Visto desde la perspectiva tradicional, este nuevo ser humano está “casi deshumanizado” (MA I, § 1) pero, desde la perspectiva de la filosofía química, él puede vivir “entre los seres humanos y consigo como en la *naturaleza*” (§ 34). Para este tipo de ser humano, ya no es algo metafísico (como Dios) la unidad de medida de las acciones humanas y la piedra de toque para evaluar su

relación consigo mismo, con el mundo y con los demás: es su intelecto el que le mostrará lo bueno y lo malo de acuerdo con *su naturaleza*.

Este nuevo tipo de ser humano no es como el de la tradición con raigambre metafísica, el cual tiene un acceso privilegiado a su vida mental, es objetivo, piensa libre de toda “contaminación” de las emociones irracionales, percibe más allá de lo que captan sus sentidos y siempre se guía con la lógica. Por el contrario, el nuevo sujeto epistémico —que se esfuerza por ver al mundo, al ser humano y a sí mismo sin los prejuicios metafísicos— es consciente de que “toda la vida humana está profundamente hundida en la no verdad (*Unwahrheit*)” (§ 34) y, por tanto, de que “no puede librarse completamente de las conclusiones falsas, de las generalidades y de la mala memoria, y que tampoco está en la posición de obtener un conocimiento totalmente lógico, justo y completo del mundo y del ser humano” (Villamil, 2021, p. 200).

De acuerdo con lo anterior, aunque para Nietzsche la observación científica sea más honesta que la metafísica, él “sigue insistiendo en que todo conocimiento implica una falsificación en algunos niveles muy básicos” (Abbey, 2020, p. 28). Hay ficciones que, aun cuando hayan devenido y sean heredadas de la forma “primitiva” de pensar, son requisitos de la cognición y necesarias para el desarrollo humano, como las ficciones de la identidad de las cosas y de los números (cfr. Abbey, 2020, pp. 29-30; Vivarelli, 2020, p. 36). Esta es la tragedia del nuevo sujeto epistémico (cfr. Heller, 1972, pp. 433-461): vivir para el conocimiento siendo consciente de sus propios límites epistémicos en cuanto ser humano y de que es inalcanzable el ideal del (auto) conocimiento objetivo y puro. El único consuelo que le queda es creer que las pequeñas verdades inaparentes conquistadas por la filosofía química ayudarán a superar los errores que obstaculizan actualmente el desarrollo del conocimiento para, así, erigir metas superiores.

Gracias al “conocimiento purificador” de la observación científico-psicológica, el nuevo sujeto epistémico ha debilitado sus “viejas necesidades y deseos” (MA I, § 34), principalmente la necesidad metafísica (cfr. Schopenhauer, 2019, pp. 175-176), que nos lleva a plantearnos preguntas que la razón no puede responder (cfr. Kant, *KrV*, A VII). Como ya vimos, esta necesidad está a la base de las necesidades de redención y de interpretar moral y religiosamente las acciones humanas y fantásticamente la creación artística. En la medida que estas necesidades han sido patológicas para los nervios, la vida, la forma de relacionarnos con nosotros mismos y con los demás, el conocimiento

purificador de MA I tiene efectos terapéuticos, pues conlleva cambios saludables en la forma en que (nos) pensamos y (nos) sentimos.

En consonancia con lo anterior, es gracias al conocimiento purificador que el espíritu se libera de “las ataduras ordinarias de la vida” hasta “que, por ello, solo sigue vivo para conocer siempre mejor” (MA I, § 34). Así, en MA I, los espíritus libres son entendidos según su disposición para el conocimiento. Al tratarse de verdades crudas, insoportables y dolorosas sobre el mundo y el ser humano, y al no tener refugio en las fantasías fabricadas por la metafísica, no cualquiera puede afrontarlas, pues pueden ser fuente de las mayores sufrimientos y privaciones (cfr. Abbey, 2020, pp. 74-75). El espíritu libre debe tener baja tolerancia para las simplificaciones y alta tolerancia ante la transitoriedad para mantenerse en el “camino correcto” de la ciencia.

Esta preocupación por las condiciones y consecuencias no epistemológicas del conocimiento es lo que Abbey (2020, p. 14) llama la “perspectiva plus-epistemológica” (*epistemology-plus perspective*) de MA I. A lo largo de esta obra vemos a Nietzsche preguntarse por los rasgos de carácter que se requieren para la búsqueda del conocimiento científico, el cual tiene dimensiones éticas, experienciales y estéticas (cfr. Abbey, 2020, p. 25); yo agregaría: también *terapéuticas*. Nietzsche “no solo se preocupa por la verdad de ciertas ideas, sino también por cómo vivirán, sentirán y experimentarán esas creencias quienes las sostienen” (cfr. Abbey, 2020, p. 45); a ello se debe que él explore las consecuencias vitales de ese conocimiento purificador que libera de los “errores y las equivocaciones de las doctrinas anteriores, basadas en falsas premisas psicológicas, como la creencia en la acción no egoísta” (Abbey, 2020, p. 45).

En lo que sigue mostraremos que este conocimiento purificador tiene una dimensión diagnóstica y efectos terapéuticos respecto a dos tipos de enfermedades: una que hemos llamado “existencial”, pues tiene que ver con la motivación de la acción individual y colectiva, y otra enfermedad de corte nerviosa, padecida por las personas morales y religiosas. De acuerdo con esto, y a diferencia del Nietzsche tardío, cuya filosofía médica no pretende refutar argumentos, sino modificar los valores de la vieja moral a través de nuevos valores (Wotling, 2020), en MA I encontramos una filosofía que confía en que el conocimiento de la génesis de las ideas hipostasiadas por las doctrinas metafísicas tiene un aspecto diagnóstico y otro terapéutico. Este conocimiento, en efecto, saca a la luz (las causas de) los estados insalubres que han pasado

desapercibidos ante la mirada tradicional, lo cual es suficiente, a juicio de Nietzsche, para dejar de creer en las formas fijas que (re)produce nuestro intelecto por su herencia metafísica.

3.1. El efecto patológico y terapéutico del conocimiento purificador

A diferencia de otros intentos de superar la metafísica (como los de Auguste Comte, Herbert Spencer o Ernst Mach), el intento de Nietzsche no es ingenuo (cfr. Villamil, 2021, p. 200). Desde su perspectiva, su época es un periodo de transición entre dos culturas: la cultura inferior y la cultura superior (§ 23). Para pasar de una a la otra es imperativo superar la (necesidad) metafísica, lo cual trae efectos *negativos* para el espíritu humano (§ 22). El principal efecto es la pérdida de sentido para la acción y de valor del mundo. Lo que hemos llamado la “enfermedad existencial” de MA I es, por tanto, producto del mismo conocimiento purificador. Pero, como veremos aquí, la pérdida de sentido es una enfermedad menor que surge como daño colateral (también superable) por el tratamiento de MA I contra una enfermedad mayor.

La superación de la metafísica tiene efectos negativos en la motivación para la acción, pues las grandes instituciones sociales — como la Iglesia o la educación — han estado fundadas sobre las “grandes” verdades y doctrinas que trascienden la inmanencia de la vida individual. Terminar con la metafísica, en palabras de Nietzsche, lleva a “que el individuo tome en consideración demasiado rígidamente su corto tiempo de vida y no reciba ninguna motivación más fuerte para construir instituciones duraderas, que perduren por siglos” (§ 22). La filosofía química termina afirmando el sinsentido de la existencia y “la ausencia de finalidad del ser humano” (§ 33) o la pérdida del “para qué” de las acciones individuales y colectivas. Esto puede llevar a las personas a la desesperación (cfr. Vivarelli, 2020, p. 41), pues, al perder su seguridad metafísica, ya no tendrían una meta “superior” a la cual aspirar, como la eternidad, la verdad o la idea de “belleza”. Esto queda ilustrado especialmente con el análisis que Nietzsche hace de la estética en MA I.

De acuerdo con Nietzsche, los poetas buscan “aligerar la vida de los seres humanos”, para lo cual hacen que las personas “aparten la mirada del penoso presente o ayudan a que el presente adquiera nuevos colores a través de una luz que hacen resplandecer desde el pasado” (MA I, § 148). Ante los sufrimientos, pesares y dolores inevitables de la vida cotidiana,

el arte se erige como su tratamiento. Sin embargo, sus (re)medios para aligerar la existencia “solo tranquilizan y sanan provisionalmente, solo por el momento; incluso impiden a los seres humanos que trabajen en un mejoramiento real de sus condiciones, al anular y descargar con paliativos justamente la pasión de los insatisfechos, los cuales urgen a la acción” (§ 148). El arte tiene el mismo efecto narcótico que la religión, pues propone analgésicos que hacen soportables los sufrimientos de la existencia, pero que impiden buscar y tratar sus verdaderas causas (§ 108). El arte, por tanto, también es una pseudo-medicina que no busca sinceramente tratar el sufrimiento de la humanidad, sino que esta siga teniendo necesidad de ella, para lo cual prescribe un mal tratamiento que genera dependencia a esos pseudo-remedios.

Sumado a lo anterior, la ilusión de la inspiración artística también ha tenido efectos negativos en los artistas. Como dirá Nietzsche, “también en la vida de los individuos, los delirios, que en sí son venenos, frecuentemente tienen el valor de remedios; pero finalmente en todo ‘genio’ que cree en su divinidad, el veneno se manifiesta en el grado en que el ‘genio’ se vuelve viejo” (§ 164). Dependiendo del temperamento, lo que a unas personas les hace daño a otros les beneficia. Las ilusiones por las que idealizamos al genio pueden resultar benéficas para los espíritus no geniales, pues ofrecen la tranquilidad que alegra momentáneamente el alma ante los sufrimientos. Pero en el caso del genio, la idealización de la genialidad lo vuelve irresponsable, vanidoso y orgulloso; le hace perder su criterio autocrítico y lo lleva a dejar de trabajar en sus obras, lo que “socava las raíces de su fuerza y quizás incluso lo vuelva un hipócrita después de que su fuerza se haya alejado de él” (§ 164). Al inflarse su ego, las habilidades creativas que el artista ha conseguido con la constante práctica terminan debilitándose y desapareciendo.

El conocimiento de la fuerza del genio, de su origen afortunado y de sus cualidades humanas —conocimiento que se consigue a través de la filosofía química— es el tratamiento contra los efectos patológicos de la ilusión de la inspiración artística en el genio (§ 164). Este conocimiento *refuta* la ilusión estética e *indica* las conclusiones equivocadas y vicios del entendimiento sobre las que se sustenta el sentimiento estético y, consecuentemente, elimina los efectos de tal ilusión (§ 145). Pero las consecuencias de este tratamiento, como ya dijimos, son alarmantes: los artistas, dado que toman como verdades absolutas los errores religiosos y filosóficos, siempre “han llevado a una transfiguración celestial precisamente aquellas representaciones que ahora reconocemos como

falsas”, por lo que “ya nunca podrá florecer ese género de arte que [...] presupone no solo un significado cósmico, sino también uno metafísico de los objetos del arte” (§ 220). Es decir, además de que se perderán los colores con los que la metafísica ha pintado al mundo y el sufrimiento parecerá insuperable, al terminar con la ilusión artística, tampoco se producirán grandes obras de arte que trasciendan el tiempo.

Sin embargo, para Nietzsche, la filosofía química encuentra “verdades perdurables” y funda “obras ‘eternas’” (§22) con las que toda la humanidad podría orientarse para no hundirse en la pérdida de sentido. Las verdades perdurables son las “pequeñas verdades inaparentes” y los “conocimientos sólidos y duraderos” (§ 3) que Nietzsche va conquistando con el método riguroso de su filosofía química a lo largo MA I —presentados parcialmente en los apartados anteriores—. Entre las obras “eternas” podemos contar al espíritu libre, que saca provecho para su formación de las pequeñas verdades inaparentes sobre el arte. Al final de la cuarta sección (§§ 222-223) Nietzsche se pregunta qué queda del arte tras su investigación química; responde:

Esta enseñanza del arte de encontrar placer en la existencia y de contemplar la vida humana como un fragmento de naturaleza [...] ahora sale de nuevo a la luz como necesidad todopoderosa del conocimiento. [...] Tras la desaparición del arte, la intensidad y la multiplicidad de la alegría de vivir sembrada por él, siempre seguirá exigiendo satisfacción. El ser humano científico es el desarrollo posterior del artístico (§ 222).

La aniquilación del arte metafísico a manos de la filosofía química aparece como condición necesaria para que el ser humano artístico devenga en científico (§ 223). En su camino de formación, el espíritu que devendrá libre, primero, encontrará en el arte un material para afinar sus sentidos para los matices y para satisfacer su necesidad de conocimiento. Asimismo, en segundo lugar, descubrirá que es gracias a que el arte ha sido parte de la historia que él ha podido devenir libre. Y encontrará en la ciencia, tercero, el lugar donde podrá desarrollar el impulso creativo que ha cultivado en el arte (§ 150).

Así, ante la enfermedad existencial que se sigue de la aniquilación de lo metafísico, Nietzsche propone revalorar al arte⁸ y entenderlo ya no como representando caracteres inmutables, sino como representando lo cambiante, lo huidizo, lo que está atado al tiempo (cfr. Reschke, 2020, pp. 108-109) y, en este sentido, como representando imágenes con validez temporal (cfr. Abbey, 2020, pp. 77-78). La tranquilidad de la vida que el espíritu encontraba en el arte ya la puede, a juicio de Nietzsche, encontrar en la ciencia, en cuanto desarrollo del arte, con lo cual no caerá en desesperación por la falta de sentido (MA I, § 222). Pero esto exige que el ser humano tenga un temperamento tal que entienda y acepte el cambio de valoración de lo importante que trae consigo el conocimiento purificador.

El conocimiento purificador de la filosofía química, en suma, permite reconocer que el arte ha sido inútil para aliviar efectivamente el sufrimiento de la existencia humana y ha sido perjudicial para la emergencia del espíritu libre. En ese sentido, este conocimiento permite acabar con el arte y con sus ilusiones al identificar los errores de la razón sobre los que se ha construido. Este resultado causa la enfermedad existencial en las personas dependientes de la metafísica, que solo pueden actuar y decidir por la prescripción externa de las instituciones (morales, religiosas o estéticas) a las que confían su existencia. Pero este resultado también es condición necesaria para que ese espíritu devenga en libre y encuentre en la ciencia una posibilidad de desarrollar su creatividad artística. Por eso hemos advertido que ese conocimiento causa la enfermedad existencial, la cual, empero, resulta ser menor que la enfermedad de vivir en las ilusiones metafísicas. Gracias al conocimiento purificador se entiende, por ejemplo, que la ilusión del sentimiento artístico lleva a que el espíritu se quede perpetuamente en el estado infantil del arte; además, se descubre que la terapia para esta enfermedad es encontrar el placer estético en la labor de las ciencias y en sus pequeñas verdades inaparentes.

Ahora bien, esos rasgos diagnósticos y terapéuticos de la filosofía química también los encontramos en las secciones sobre la moral y la

⁸ Este juicio aplica también para cada uno de los temas de MA I (la moral, la religión, la cultura, la sociedad, el Estado, la familia, la amistad y la soledad). Por cuestiones de espacio, empero, no podemos sino ilustrar con el arte cómo la filosofía química les encuentra un nuevo lugar a las doctrinas tradicionales en la cultura superior.

religión, donde la enfermedad tratada no será la desmotivación para la acción, sino una fiebre que afecta negativamente los nervios.

3.2. De las fiebres de las pasiones a la enfermedad de los nervios

En la introducción a la segunda sección (MA I, §§ 35-38), Nietzsche advierte que la observación psicológica es un “medio de estímulo, de salud [*Heil*] y de desahogo de la existencia” (MA I, §36; énfasis añadido) para los espíritus científicos. Esto se debe a la situación de su época. De acuerdo con él, solo se requiere que el espíritu científico mire a su alrededor para que note “enfermedades en las que son necesarias compresas de hielo y seres humanos que están tan ‘amasados’ de brasa y espíritu que apenas encuentran en alguna parte el aire frío y cortante suficiente para ellos” (§ 38). A causa de la efervescencia de lo metafísico, la época de Nietzsche sufre de un exceso de calor en las pasiones y afectos, lo que ha provocado enfermedades cuyo remedio es la frialdad propia de la contemplación científica, que está lejos de buscar la felicidad del ser humano. Esta sería una de las ventajas no epistemológicas que tiene el conocimiento purificador y que extrañamente no es advertida por Abbey (2020) en su revisión de esta sección.

Más adelante, Nietzsche habla del ser humano de la cultura superior como un ser con dos recámaras cerebrales, una de las cuales le permite sentir la ciencia y la otra, la no ciencia. Esta segunda recámara es la fuente de energía y suministra el calor de las ilusiones y pasiones, mientras que la otra regula ese calor con ayuda del conocimiento científico para así prevenir las consecuencias de un sobrecalentamiento. Esas consecuencias serían las que Nietzsche detecta en su época:

[...] el interés por la verdad se irá perdiendo a medida que vaya proporcionando menos placer; la ilusión, el error, la fantasía, como cosas conectadas al placer, volverán a conquistar paso a paso el terreno que les perteneció antaño; la consecuencia más inmediata será la ruina de las ciencias y un nuevo hundirse en la barbarie (MA I, § 251).

Nótese que, al hablar de “espíritu científico” y del “ser humano de la cultura superior”, Nietzsche está proponiendo una tipología de los seres humanos, que él establece y presenta según las exigencias que cada tipo tiene para conservar su propia salud. Según él, hay “individuos y pueblos demasiado serios” que tienen “necesidad para su salud” de

“frialdades”, mientras que hay otros que son “demasiado excitables y variables”, los cuales tienen “necesidad para su salud de cargas pesadas y opresoras” (§ 39). ¿Cuál es el caso de Nietzsche? Él se ubica a sí mismo en otro grupo de seres humanos y, por tanto, como teniendo otras necesidades:

[...] ¿no deberíamos nosotros, los seres humanos *más espirituales* de una época que evidentemente se está incendiando cada vez más, asir todos los medios de apagar y enfriar que existen, para con ello al menos permanecer constantes, inocuos y moderados como aún lo somos, y así quizás algún día volvernos aprovechables para servir como espejo y autorreflexión de esta época sobre sí misma? (§ 39).

Al pertenecer al grupo de seres humanos más espirituales y al encontrarse en una época en que la cultura arde a causa de la efervescencia de lo metafísico, en MA I, Nietzsche recurre a la frialdad de las pequeñas verdades inaparentes para enfriar ese calor de los sentimientos metafísicos y, así, tratar las enfermedades producto de la sobreinfluencia de ese calor. De acuerdo con lo anterior, al igual que el joven Nietzsche, que ve en el exceso de la pulsión de conocimiento una condición patológica (García, 2021), el Nietzsche de MA I, aunque reconozca que el calor de las pasiones es importante para el conocimiento, sabe que, en exceso, la metafísica causa enfermedades.

¿De qué pasiones está hablando Nietzsche en ese parágrafo? Esto no es claro, pero podríamos contar a la compasión, definida en la tercera sección de MA I como una enfermedad que Nietzsche llama “hipocondría” (§ 37). A diferencia de los de perspectiva religiosa, que ven la compasión como la virtud moral que dirige su vida en cuanto pasión que nace cuando se “percibe” la “identidad metafísica” de todos los seres (cfr. Schopenhauer, 2016, pp. 443-445), para Nietzsche, la compasión es causada por la preocupación constante por los demás, pues dicha preocupación excesiva no permite ocuparse de las propias necesidades.

En MA I, Nietzsche, entonces, es consciente de que las necesidades que tenemos para estar sanos dependen del tipo de personas que somos.⁹

⁹ Esta noción no universal de “salud” es presentada de forma más explícita y desarrollada en obras como *La ciencia jovial*, *La genealogía de la moral* y *Ecce*

Esta idea aparece también en la tercera sección, donde él sugiere que solo aquellos que tienen el temperamento para no desesperar ante la dolorosa verdad científica son los que deben afrontarla, mientras que aquellos que son de temperamento laborioso y servil pueden seguir siendo religiosos (§ 115). Es decir, el tratamiento que propone Nietzsche en MA I no es universal, pues sabe que hay a quienes el conocimiento purificador causará enfermedades (como la existencial, vista en el apartado anterior). Si bien Nietzsche quiere usurparle su función a la religión al buscar conquistar “una especie de felicidad eterna” (§ 128), su interés no es prohibir la religión a todos por igual. Esto, por una parte, porque la religión será necesaria para esos espíritus serviles y laboriosos; por otra, porque esta sigue siendo importante para la formación de los espíritus libres, quienes primero deben hacer la transición de la religión al arte para luego pasar al horizonte de (auto)compresión que ofrece la ciencia, donde no se encuentran los consuelos metafísicos que sí hay en la religión y el arte.

Sin embargo, Nietzsche logra diagnosticar que su época está enferma por la sobreinfluencia de lo metafísico, especialmente a manos de la moral y la religión. El ser humano está enfermo de fiebre metafísica cuando no es capaz de contemplar ninguna interpretación del mundo y del ser humano que no despierte las pasiones y representaciones que les despierta la interpretación metafísica. Se trata de un dogmatismo al que el ser humano se encadena por las emociones y pasiones que acompañan las explicaciones metafísicas. Ante esta enfermedad, el conocimiento científico es el mejor remedio, pues la filosofía química logra apagar y enfriar los sentimientos metafísicos en efervescencia (§ 39). ¿Por qué el conocimiento purificador tiene este rol terapéutico contra los efectos patológicos del exceso de calor?, ¿por qué las pequeñas verdades inaparentes enfrían las pasiones y las fantasías metafísicas? Nuestra interpretación es que esas verdades científicas influyen sobre las representaciones del ser humano, lo que cambia la forma en que percibimos y nos relacionamos (especialmente con nosotros mismos), lo que a su vez tiene efectos sobre (el calor de) las fantasías y pasiones de la época. Veamos esto con más cuidado.

Cuando la observación científica está libre de los errores metafísicos, percibe los fenómenos y experiencias de forma diferente. Por ejemplo, la observación psicológica libre de los errores religiosos puede interpretar

homo, como bien lo documentan Faustino (2020) y Wienand (2020).

las “visiones, miedos, fatigas, cautivaciones del santo” como lo que son: “estados patológicos” o enfermedades (§ 126). La liberación de los errores de la razón lleva a que la persona reinterprete qué es natural al ser humano y revalore los sentimientos, acciones y valoraciones morales y, consecuentemente, modifique la forma de verse a sí misma y el trato con sus deseos. Con el conocimiento purificador, la persona:

[...] ya no deseará más condenar y extirpar los deseos [*Begierden*]; pero su única meta, que lo domina completamente, de *conocer* en todo momento tan bien como sea posible, lo hará enfriarse y tranquilizar toda la ferocidad en su disposición [*Anlage*]. Además, se habrá deshecho de una cantidad de representaciones tortuosas; ya no siente nada más ante las palabras “castigos infernales”, “pecaminosidad”, “incapacidad para el bien”: solo reconoce en ellas las imágenes sombrías evanescentes de consideraciones equivocadas del mundo y de la vida (§ 56).

De acuerdo con lo anterior, el descubrimiento de los errores de la razón que acompañan la necesidad metafísica lleva a superarla. Así lo afirma Nietzsche en el parágrafo con el que concluye su análisis de las condiciones de la necesidad cristiana de redención (§§ 132-135), en el cual enumera las condiciones para ser cristianos y para dejar de serlo: “una determinada psicología falsa, un cierto tipo de fantasía en la interpretación de los motivos y de las experiencias es el presupuesto necesario para uno volverse en cristiano y sentir la necesidad de redención. Con la comprensión de este extravío de la razón y de la fantasía se deja de ser cristiano” (§ 135). El conocimiento es suficiente para abandonar las necesidades de la vida cristiana en la medida en que conocer su naturaleza y sus causas (los errores de la razón y malcomprensiones psicológicas) liberan al cristiano de las necesidades de ese tipo de vida.

De acuerdo con todo lo anterior, el conocimiento purificador es terapéutico porque la relación entre juicios e instintos no es unidireccional, sino bidireccional. Ciertamente, en la formación de las (falsos) juicios o convicciones cristianas, la imaginación es sobreexcitada por las necesidades cultivadas por el cristianismo hasta falsear la percepción e interpretación del mundo. Es decir, las necesidades cultivadas a través del tiempo pueden determinar los contenidos de los juicios, pero las

convicciones también pueden influenciar las motivaciones de la acción y los estados de ánimo (cfr. Kiesel, 2020, pp. 73-74). Esto último también lo sabe el cristianismo, que oprime al ser humano, primero, haciéndole creer que es pecador por naturaleza dadas sus inclinaciones naturales (especialmente las sexuales) y, segundo, llevándolo a que tome a Dios como la unidad de medida de sus propias acciones y motivaciones. A partir de estas creencias, el cristianismo busca que el ser humano se sienta lo peor posible consigo mismo y, así, tenga necesidad de las prácticas que promueven la redención de su condición pecaminosa supuestamente natural (MA I, § 141).

Este efecto de las convicciones sobre las necesidades es lo que abre la puerta al intelectualismo terapéutico de Nietzsche en MA I. En esta obra, Nietzsche comparte el optimismo de la Ilustración (cfr. Kiesel, 2020, pp. 73-74) en la medida en que asume que comprender “la aberración de la razón y de la imaginación” (§ 135) de la que ha surgido la necesidad de redención produce su disolución. Por ejemplo, comprender que el “pecado ha venido al mundo” por errores de la razón lleva al alivio del “sentimiento completo” y a que tanto el ser humano como el mundo aparezcan “en una gloria de inocencia tal que uno se sienta bien en el fondo con ello” (§ 124). La liberación de las falsas creencias implica liberarse de las necesidades e interpretaciones religiosas, lo que lleva a que el ser humano reinterprete su naturaleza de forma diferente a como la interpretaba bajo los preceptos del cristianismo, pues el conocimiento purificador cambia aquello que el ser humano siente como propio o ajeno.

Esa reinterpretación se reflejará en la forma en que el ser humano se relaciona con los demás y consigo mismo, pues se aceptará en su condición natural. La filosofía química elimina la creencia de que el ser humano es fundamentalmente malo y, de esta forma, lo libera del autodesprecio cultivado por el cristianismo y de las prácticas de autotortura que practicaba para excitar su sistema nervioso adormecido por su vida religiosa. Así, la eliminación de los errores de la razón tiene efectos no solo éticos —la eliminación del sentimiento de “pecado” y la superación del cristianismo—, sino también terapéuticos —la eliminación de la necesidad de redención y, con ello, de las tendencias y aptitudes patológicas en las relaciones del ser humano con el mundo y consigo mismo—. Este efecto terapéutico se reflejará en la “temperatura” de la cultura. El conocimiento de la filosofía química es refrigerante porque *regula* el calor de las ilusiones metafísicas. Al mostrarle al ser

humano su naturaleza deseante, este tomará con recelo las pasiones despertadas y las ilusiones prometidas por la religión. Ante la presencia del frío conocimiento purificador, los afectos metafísicos no podrán sobrecalentarse ni causarle fiebre a la cultura.

Mientras que el conocimiento metafísico lleva a una mala autocomprensión, el conocimiento de la filosofía química es un dispositivo heurístico que nos ayuda a entendernos y aceptarnos en nuestra naturaleza egoísta e interesada (cfr. Abbey, 2020, pp. 56-57). Gracias al conocimiento purificador, podremos remplazar al ser humano metafísico, “insensato, injusto, consciente de su culpa”, por “un ser humano sabio e inocente” (MA I, § 107) que comprende que las valoraciones morales son cambiantes e inestables, que el bien y el mal están íntimamente relacionados y difieren como mucho en grado y no en especie, que las personas están motivadas por la búsqueda de placer y que las valoraciones morales están inmersas en el error de situar la nobleza humana en la capacidad del libre albedrío. Estas comprensiones terminarán influyendo en la forma en que el ser humano se siente consigo mismo y se relaciona con los demás, al igual que en la temperatura de la cultura. Como afirma Abbey (2020, p. 66), “con el advenimiento del conocimiento científico, la gente aprenderá que la religión es falsa y podrá liberarse del pesimismo cristiano [...]. [Nietzsche] quiere abrazar y mejorar la experiencia humana de amor propio y alegría, pero sin ninguna referencia a lo divino”. Con su filosofía química, Nietzsche ataca los prejuicios metafísicos a la base del entramado de creencias, sentimientos y acciones que sustentan las actitudes patológicas del ser humano, lo que afecta el cultivo de sus propias pasiones, la forma en que se relaciona con su propio sufrimiento y el estilo de vida que elige llevar a cabo.

Según lo expuesto hasta aquí, además de la enfermedad existencial causada y potencialmente tratada por el conocimiento purificador, en MA I, Nietzsche se interesa por las enfermedades que causa la sobreexcitación de las pasiones. Ante la sobreinfluencia de las representaciones metafísicas (como en la moral y en la religión), las personas terminan enfermas de su voluntad de vivir o nerviosamente, pues generan una dependencia a ciertas emociones (como el alivio del consuelo divino) que solo alcanzan si siguen la forma de vida impuesta por los discursos de la época, la forma de vida de autoabnegación y autotortura. El conocimiento purificador también es el tratamiento de estas enfermedades, pues este conocimiento conquista verdades

que develan los errores detrás de las representaciones y emociones metafísicas, de forma que estas pierden su influencia sobre la vida de las personas, lo que termina bajando la fiebre de la cultura causada por la efervescencia de los afectos metafísicos.

4. A modo de cierre

En este texto hemos centrado nuestro análisis en las primeras cuatro secciones de MA I. Esto nos ha permitido identificar, primero, que la filosofía química de Nietzsche es histórica y psicológica y, segundo, que la metafísica, la moral, la religión y la estética han estado *infectadas* con errores de la razón que las lleva a tomar como puros, inmutables y eternos los sentimientos y representaciones considerados “elevados”. En el segundo apartado hemos mostrado los errores de la razón que descubre esta filosofía como génesis de tales sentimientos y representaciones. A esta indagación genética y explicativa la hemos llamado el aspecto “psicológico descriptivo” de la filosofía química de MA I. En el tercer apartado hemos mostrado que esta psicología descriptiva también es *médica*, pues tiene un aspecto diagnóstico y otro terapéutico. En efecto, el conocimiento purificador de la filosofía química, por un lado, permite diagnosticar las enfermedades cultivadas por la moral, la religión y la estética clásicas; por otro lado, lleva a la liberación de los errores de la razón perpetuados por esas doctrinas, así como de las necesidades metafísicas, lo que a su vez se refleja en el cambio saludable de la forma en que nos relacionamos con nosotros mismos.

De acuerdo con lo anterior, las pretensiones médicas de Nietzsche en MA I están ligadas al intelectualismo que defiende en esta obra. Estar en posesión de las pequeñas verdades inaparentes de la filosofía química es suficiente para modificar los sentimientos y representaciones defendidos por las doctrinas metafísicas y, consecuentemente, las prácticas cotidianas con las que nos relacionamos con nosotros mismos. El efecto terapéutico del conocimiento purificador descansa en su capacidad de eliminar los prejuicios metafísicos sobre los que se sustentan las emociones, pensamientos y prácticas de la moral, la religión y la estética. El conocimiento tiene un efecto terapéutico que acompaña al esclarecimiento de los fenómenos psicológicos que han sido malinterpretados por las doctrinas metafísicas. Ciertamente el conocimiento purificador, como vimos en el tercer apartado, puede ser patológico, pues puede causar la enfermedad *existencial* (i. e., afectar negativamente la motivación para realizar acciones que trasciendan

la propia existencia y destruir el valor que le damos al mundo y a la producción humana). Sin embargo, hemos mostrado que, en MA I, Nietzsche confía en que ese mismo conocimiento purificador es suficiente para tratar no solo la enfermedad de los nervios que causa la efervescencia de las pasiones a mano de las doctrinas metafísicas, sino también esa enfermedad existencial, pues mostrará el lugar que tienen, por ejemplo, las obras de arte en el advenimiento de la cultura superior.

Nuestra interpretación de MA I, entonces, reconoce los indicios de un aspecto diagnóstico y uno terapéutico que tiene la filosofía de Nietzsche en esta obra, así como subraya el énfasis y la confianza de Nietzsche en el conocimiento científico, en la filosofía química.¹⁰ El recurrente énfasis en el conocimiento es lo que permite entender MA I como el intento de Nietzsche por transformar la humanidad “de una [humanidad] *moral* [o *metafísica*] en una *humanidad sabia*” (MA I, § 107). De acuerdo con esto, podemos caracterizar la filosofía química como *intelectualista*, aunque no por ello como meramente epistemológica, pues también contempla las dimensiones éticas, estéticas y médicas del conocimiento. Son estas dimensiones no epistemológicas del conocimiento las que permiten interpretar que el genuino entusiasmo de Nietzsche por la ciencia no es desenfrenado. Así como sus nociones de “salud” y, por tanto, de “tratamiento” no son universales (dependen del tipo de ser humano), su respaldo al enfoque científico va acompañado de las advertencias de los peligros (como la enfermedad existencial) que genera la búsqueda y el hallazgo del conocimiento. De ahí que Nietzsche explore las consecuencias vitales y médicas de las pequeñas verdades inaparentes que descubre sobre la psicología humana.

Todo lo anterior nos permite enfatizar el descuido de los intérpretes interesados en la filosofía médica de Nietzsche, que han desatendido los dos volúmenes de MA. Tal vez la causa de esta desatención sea, como advierte Villamil (2021, pp. 204-205), que en estas obras no encontramos

¹⁰ Esta confianza en el conocimiento frecuentemente ha sido destacada por los comentaristas para argumentar en favor del positivismo de Nietzsche en este periodo, el cual representa uno de los cambios más visibles entre el periodo de juventud y el periodo de la espiritualidad libre; cfr. por ejemplo, Walker (1990), Hussain (2004) y Little (2004). Sin embargo, como bien documenta D'Iorio (1994, pp. 408-413), este énfasis y confianza en la ciencia no es algo totalmente nuevo en el pensamiento de Nietzsche, pues se encuentran también en sus textos inéditos de juventud, como en *La filosofía en la época trágica de los griegos*.

una filosofía médica tan desarrollada como la que encontramos en la obra posterior. No obstante, que esto sea así no significa que en MA no haya ningún indicio de que Nietzsche piensa su filosofía en términos médicos. Nuestro artículo ha demostrado, en efecto, que su pretensión filosófica de contribuir al advenimiento de una humanidad más sabia tiene una dimensión claramente médica. Es más, nuestro artículo indirectamente también permite intuir que hay varios elementos en MA I que son indicios fuertes del interés que llevará a Nietzsche al desarrollo de una filosofía médica más compleja y mejor estructurada en su obra posterior. Para ilustrar este punto final, tómense los siguientes dos ejemplos. En primer lugar, la tesis de que el ser humano busca el placer y evita el dolor parece ser una versión previa a la noción de “sensación de placer” que Nietzsche explora en el periodo de elaboración de *Aurora*, noción que a su vez es una versión anterior de la voluntad de poder (Simonin, 2019). En segundo lugar, la idea de que la forma de vida del santo le exige autotorturarse para excitar sus nervios adormecidos podría ser una primera versión de su tesis, que presentará en *Ecce homo*, de que la causa del alcoholismo es la fatiga de la voluntad de poder (Nasser, 2020). De acuerdo con esto, se hace necesario continuar la búsqueda de los indicios de una filosofía médica en MA, pues esto ayudará a comprender cómo el pensamiento de Nietzsche sobre la medicina se va gestando hasta llegar a esas versiones más explícitas y completas que encontramos en su obra posterior.

Bibliografía

- Abbey, R. (2020). *Nietzsche's Human, All too Human*. Edinburgh University Press.
- Ansell-Pearson, K. (2010). For Mortal Souls: Philosophy and *Therapeia* in Nietzsche's *Dawn*. En C. Carlisle y J. Ganeri (eds.), *Philosophy as Therapeia*. (pp. 137–163). Cambridge University Press.
- ____ (2011). Beyond Compassion: On Nietzsche's Moral Therapy in *Dawn*. *Continental Philosophy Review*, 44, 179–204. DOI: <https://doi.org/DOI 10.1007/s11007-011-9181-x>.
- Araldi, C. (2020). Die Physiologie, die Medizin und das Problem der Werte in GM I. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 139-152). Schwabe Verlag.

- Aurenque, D. (2018). El hombre como “el animal enfermo”. Sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche. *Valenciana*, 21, 235-255.
- Béland, M. (2020). « Anéantir l’opéra » pour guérir la musique ? Critique et thérapeutique dans l’esthétique musicale de Nietzsche. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 111-126). Schwabe Verlag.
- Bishop, P. (2020). Transforming Ourselves From a Moral Into a Wise Humankind. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 45-64). Walter de Gruyter.
- Brobjer, T. H. (2008). *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*. University of Illinois Press.
- Clark, M. (1990). *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press.
- Dellinger, J. (2012). Bewusstsein als Krankheit. Eine Anspielung auf Dostojewskij in *Die Fröhliche Wissenschaft* Nr. 354? *Nietzsche-Studien*, 41, 333-343.
- Denat, C. y Wotling, P. (2017). *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Épure-Presses Universitaires de Reims.
- D’Iorio, P. (1994). L’image des philosophes préplatoniciens chez le jeune Nietzsche. En T. Borsche, F. Gerratana y A. Venturelli (eds.), *“Centauren-Geburten”: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. (pp. 381-417). Walter de Gruyter.
- Elielton de Sousa, J. (2011). Nietzsche e a grande saúde: Notas sobre *Genealogia da moral*. *Controvérsia*, 7(2), 25-38.
- Faustino, M. (2016). Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*. *Estudos Nietzsche*, 7(1), 8-30.
- ____ (2017). A ‘grande libertação’ e a doutrina nietzschiana da saúde: A ‘grande saúde’ nos prefácios a *Humano, Demasiado Humano*. *Estudos Nietzsche*, 9(2), 20-39.
- ____ (2020). Philosophy as Therapy: Nietzsche’s Revaluation of Hellenistic *Therapeia*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 71-90). Schwabe Verlag.
- Figueira Anastacio, L. P. (2020). Funções do patológico em *Aurora* e *A gaia ciência*. Um prólogo para a “grande saúde”. *Estudos Nietzsche*, 11(2), 54-68.

- García, G. (2020). *Enfermedad, salud y filosofía. Perspectivas sobre la enfermedad en La filosofía en la época trágica de los griegos de Nietzsche* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional. Biblioteca digital. URL: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/79563>.
- Glenn, P. F. (2001). The Great Health: Spiritual Disease and the Task of the Higher Man. *Philosophy & Social Criticism*, 27(2), 100-117.
- Hayman, R. (1980). *Nietzsche: A Critical Life*. Weidenfeld and Nicolson.
- Heller, P. (1972). *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*. Walter de Gruyter.
- Hussain, N. (2004). Nietzsche's Positivism. *European Journal of Philosophy*, 12(3), 326-368. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.0966-8373.2004.00213.x>
- Kant, E. (2009). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kiesel, D. (2020). Vernunftirrtum als Beseligung und Krankheit. En E. Brock y J. Georg (Eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 65-88). Walter de Gruyter.
- Lampert, L. (2017). *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. University of Chicago Press.
- Little, R. (2004). El problema del conocimiento en la filosofía de Nietzsche en el período intelectualista (1876-1882). *Tabula Rasa*, 2, 79-92.
- Marton, S. (2020). « Je fis de ma volonté de santé, de vivre, ma philosophie... ». Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce homo*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 153-167). Schwabe Verlag.
- Mitchell, D. (2013). How the Free Spirit Became Free: Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(5), 946-966. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.
- Morrison, I. (2003). Nietzsche's Genealogy of Morality in the *Human, All Too Human Series*. *British Journal for the History of Philosophy*, 11(4), 657-672. DOI: <https://doi.org/10.1080/0960878032000160271>.
- Nasser, E. (2020). Das europäische Gift: Nietzsche und das Alkoholproblem. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 281-306). Schwabe Verlag.

- Nietzsche, F. (1988a). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 2. Menschliches, Allzumenschliches I und II*. G. Colli y M. Montinari (eds.). Walter de Gruyter.
- (1988b). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 6. Der Fall Wagner, Götzen-Dämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. G. Colli y M. Montinari (eds.). Walter de Gruyter.
- Pelloni, G. (2011). Nietzsche e la malattia. Il chiasma di *Ecce Homo*. En I. Schiffermüller, W. Busch y M. Massalongo (eds.), *La malattia tra sintomo e simbolo. Racconti, luoghi e immagini della malattia nella letteratura tedesca*. (pp. 77-105). Cierre Grafica.
- Reschke, R. (2020). Von Schrifstellern und Künstlerseelen in der modernen Kultur oder Was von der Kunst bleibt. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 89-109). Walter de Gruyter.
- Schopenhauer, A. (2016). *El mundo como voluntad y representación. I*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- (2019). *El mundo como voluntad y representación. II*. P. López de Santa María (trad.). Trotta.
- Silenzi, M. (2020). Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von "Krankheit" und "Gesundheit" in Nietzsches Spätphilosophie. *Nietzsche Studien*, 49, 1-28.
- Simonin, D. (2019). *Éléments pour la théorie du sentiment de puissance. Affectivité et herméneutique de la puissance dans la philosophie de Friedrich Nietzsche* [Tesis doctoral, Universidad Sorbona y Universidad del Salento]. Theses.fr. URL: <https://www.theses.fr/2019SORUL129>.
- Sommer, A. U. (2020). Nietzsche als Pathologe und Therapeut in *Jenseits von Gut und Böse*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 91-108). Schwabe Verlag.
- Valadier, P. (1996). Maladie du sens et gai savoir, chez Nietzsche. *Laval Théologique et Philosophique*, 52(2), 425-432. DOI: <https://doi.org/10.7202/401001ar>
- Villamil, H. D. (2020). *Skepsis y la relación consigo mismo en el filosofar de Nietzsche*. [Tesis doctoral, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional. Biblioteca digital. URL: <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/83791>.

- ____ (2021). Anzeichen einer diagnostischen und therapeutischen Philosophie in *Menschliches, Allzumenschliches* I. *Nietzscheforschung*, 28(1), 189-205. DOI: <https://doi.org/10.1515/NIFO-2021-011>.
- Vivarelli, V. (2020). Die historische Philosophie und das Abenteuer des versuchenden Denkens. En E. Brock y J. Georg (eds.), *Friedrich Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches*. (pp. 27-43). Walter de Gruyter.
- Volz, P. D. (1990). *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinische-biographische Untersuchung*. Königshausen und Neumann.
- Walker, W. (1990). Enlightened Nietzsche. *Studies in Romanticism*, 29(1), 39-66.
- Wienand, I. (2020). L'usage du vocabulaire médical dans *Le gai savoir*. En I. Wienand y P. Wotling (eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. (pp. 127-137). Schwabe Verlag.
- Wienand, I. y Wotling, P. (2020). *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche*. Schwabe Verlag.
- Wotling, P. (2020). « On ne réfute pas une maladie ». La modélisation médicale et la nature du questionnement philosophique selos Nietzsche. En I. Wienand & P. Wotling (Eds.), *Die Frage der Medizin in Nietzsches Philosophie / La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche. IX. Internationale GIRN-Tagung / IX e Congrès International du GIRN* (pp. 367–386). Schwabe Verlag.
- Yablo, S. (2001). Go Figure: A Path through Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy*, 25(1), 72-102.

