

MÁS ALLÁ DEL SUFRIMIENTO: CÓMO NIETZSCHE RECONCEPTUALIZÓ EL PESIMISMO

BEYOND SUFFERING: HOW NIETZSCHE RE-CONCEPTUALIZED PESSIMISM

Pedro Naranjo Cobo

Universidad de Sevilla, España

Resumen

En el presente trabajo se ha realizado un recorrido expositivo por la filosofía existencial de Friedrich Nietzsche (1844-1900) con el propósito de mostrar cómo esta constituye una vía alternativa a la dualidad abierta por la llamada “polémica del pesimismo” (1850-1914). Estudiando el sistema nietzscheano en contraposición al de Schopenhauer, a quien nuestro autor denominó uno de sus “educadores”, se ponen de manifiesto las cruciales diferencias que separan la filosofía de este y el pesimismo de la fortaleza que Nietzsche representa, donde la voluntad de vivir queda reemplazada por una voluntad de poder con vocación de creación y elevación, y donde la hostilidad por la vida se reexamina a fin de convertir el dolor estructural de la existencia, no en un motivo para la resignación, sino en un aliciente para la propia transformación. El resultado, como aquí se muestra, es una categorización distinta de la polémica del pesimismo, en la que una tercera vía se abre paso hasta nuestros días y permea las principales corrientes de filosofía existencial del siglo XX, sobrepasando fronteras que confinaron al pesimismo clásico por la falta de flexibilidad de su sombrío planteamiento, y provocando, sin embargo, que rara vez se la reconozca como pesimista.

Palabras clave: Nietzsche, polémica, pesimismo, fortaleza, tragedia

Abstract

In this essay, I have conducted a demonstrative investigation about Friedrich Nietzsche's (1844-1900) existential philosophy, with the aim of showing how it constitutes an alternative to the duality that the polemic of pessimism (1850-1914) brought up. By studying the Nietzschean system in contrast with Schopenhauer's, the crucial differences that separate the latter's philosophy from the pessimism of strength embodied by Nietzsche are clearly laid out, as the replacement of the Will to Live with the Will to Power, and the reexamination of the hostility towards life in order to transform the structural pain of existence in an agent of personal elevation, become some of the cornerstones of Nietzsche's pessimism. The outcome, as it is presented here, is a different categorization of the polemic of pessimism, in which a third path emerges and crosses history all the way to our days, influencing the most important 20th century currents of existential philosophy along the way, due to a more vigorous and flexible approach to existence than the ones that Schopenhauer offered back in their time.

Keywords: Nietzsche, polemic, pessimism, strength, tragedy

Pesimismo: definición y polémica

No corro el riesgo de ser original si digo que el pesimismo es tan antiguo como el pensamiento. Su definición, sin embargo, permanece etérea. No así sus representantes, que resultan cabezas de lanza en cualquier debate sobre filosofía existencial de los dos últimos siglos. Mencionar a Schopenhauer para abrir la polémica del pesimismo y la forma en que Nietzsche bifurcó un camino ya bifurcado es el recurso inmediato, pero conviene apuntar antes que todos ellos heredaron ideas que se remontan al origen mismo de la filosofía. Por ejemplo, se sitúa el nacimiento de Hegesias de Cirene en torno a unos tres siglos antes de Cristo, y “ocupa un nicho único en la historia de la filosofía: es el único filósofo que abogó activamente por el suicidio” (Matson 553, traducción mía), lo cual no hizo ninguno de sus sucesores. Tampoco Schopenhauer, quien definió la condición humana en términos tan sombríos que se ganaría, entonces y hasta nuestros días, el liderazgo intelectual del pesimismo filosófico:

Querer y ansiar es todo su ser [del hombre], en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia misma se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos. (369)

Esta oscilación la debemos, según el maestro alemán, a lo que él denominó “voluntad de vivir”, que concibe, en esencia y de forma resumida, como una fuerza omnipresente que busca su propia perpetuación aun a costa de los organismos en los que habita, conduciéndolos con frecuencia en contra de sus deseos e intereses. Este postulado impregnó las principales obras de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (1819) y *Parerga y Paralipómena* (1851), que poco a poco arraigaron en la comunidad intelectual alemana, desembocando en la llamada “polémica del pesimismo” en los años siguientes a la publicación de la segunda.

Cuestiones como si nuestra existencia es o no tal pozo de desolación y condena o si deberíamos abstenernos de reproducirnos estuvieron en boga durante la segunda mitad del siglo XIX, y aun hoy surgen innumerables trabajos al respecto. Naturalmente, la opinión pública, de herencia fundamentalmente judeo-cristiana en Occidente, decantó y decanta la balanza en favor de postulados menos oscuros que los de Schopenhauer. Pero en aquella época, cada contribución resultaba crucial y tendía a alinearse a favor o en contra de este filósofo. Y he aquí la cuestión central de este trabajo: un autor que no conoció fama en vida, pero que trascendió los siglos con sus obras sobre filosofía existencial, militó en ambos bandos y generó, por sí mismo, lo que sería un camino diferente al de Schopenhauer: Friedrich Nietzsche. Donde el primero erigió un sistema que es, fundamentalmente, negador de la vida, en tanto que sus valoraciones de la misma son principalmente condenatorias, el segundo redactó un corpus en favor de la existencia empoderada tan caótico como exitoso. “Para Schopenhauer la consecuencia de sus negaciones ha sido que ocupa mucho menos espacio en el museo del pensamiento moderno que su compatriota y antagonista Friedrich Nietzsche” (Ligotti *Conspiración*, 150), cuyas influencias, por ejemplo, en la fenomenología existencial del siglo XX, muestran su vigencia como estudioso del pesimismo. Sin embargo, “en la vasta literatura que Nietzsche ha generado, se presta muy poca atención directa a su auto-definición como pesimista”

(Dienstag 161, 162, traducción mía), y es lo que, en la medida en que lo permiten las dimensiones de este trabajo, me propongo solventar.

Para ello, será esclarecedor invertir el orden de los términos, puesto que resulta llamativo que hayamos sido capaces de establecer la polémica del pesimismo y el rol de Nietzsche en ella sin haber definido el pesimismo en sí. Es convencimiento mío que el pesimismo filosófico carece, de forma generalizada, de un corpus teórico integrado y aceptado transversalmente que permita referirnos a él desde un marco común. Otros autores, como el filósofo Julio Cabrera, manifestaron una opinión diferente cuando les entrevisté a este respecto, y me dijeron que el pesimismo está definido

en lo que, desde Wittgenstein, llamamos “parecidos de familia”. Es lo que permite decir que Schopenhauer, Nietzsche, Sartre, Cioran, Weininger y Cabrera son pesimistas, mientras que Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Karl Jaspers y Jürgen Habermas no lo son. Es lo que te permite decir, inclusive, que aunque autores como Nietzsche y Sartre son pesimistas, ellos acaban encontrando una salida luminosa o “escapan por la puerta de atrás”. No podrías afirmar esto si no te fuera claro, de algún modo, lo que significa “pesimismo”. (Cabrera, *Comunicación*)

Más adelante explicaré la “salida luminosa” de Nietzsche, pero, por ahora, baste con mencionar esta divergencia en cuanto a la constitución teórica del pesimismo, y con establecer, para las próximas páginas, lo que ya establecí en otro lugar: que consideraré pesimismo a “aquella filosofía en cuyo núcleo se encuentra una valoración esencialmente negativa de la existencia debido a que en esta hay lo que habremos de llamar un dolor ‘estructural’. es decir, perteneciente o relativo a la constitución misma de nuestras vidas” (Naranjo 22). El concepto de “dolor estructural”, fascinante por su aleación de simpleza y efectividad, se lo debemos al propio Cabrera, quien escribió que “el dolor estructural no es tan solo un sentimiento, sino que se apoya en pruebas materiales a su favor” (*Crítica* 145). Es con dichas pruebas, como la enfermedad, la muerte o la angustia, con las que trata Nietzsche a la hora de responder a las tesis de Schopenhauer. Este “se muestra crítico con el lugar que se le ha otorgado al sufrimiento a lo largo de la historia de la filosofía” (Cabos 153), y reivindica el estatus ontológico predominante del sufrimiento a la hora de abordar la condición humana como objeto de estudio. Para ello erige el mencionado pesimismo y reniega asqueado de nuestra existencia, que concibe como una maldición. Es a esta tradición a la que podemos adscribir a epítomes del pesimismo reciente como Emil Cioran, que sostiene que “sufrir significa *meditar* una sensación de dolor: filosofar, meditar sobre esa meditación” (29), lo cual es el objeto de la crítica nietzscheana.

Ya desde antes de Schopenhauer, “el pesimismo es un fracaso lírico del pensamiento filosófico, con cada intento de pensamiento claro y coherente marchito y sumergido en el gozo oculto de su propia futilidad” (Thacker 11), y Nietzsche se opone a esto. Su fuerte compromiso con la vida le lleva a renegar incluso del propio Schopenhauer, al que otrora consideró uno de sus “educadores”, y, lo que es más interesante, a que la historia haya obviado en gran medida que su filosofía es, de hecho, una filosofía *pesimista*. Lo es de otra estirpe, sin embargo, una que, podría argüirse, él mismo inicia, y que con frecuencia denominó “pesimismo dionisiaco”.

Nietzsche creó el pesimismo dionisiaco en contra del de Sileno y Schopenhauer. El pesimismo dionisiaco reconoce el sufrimiento, pero al hacerlo abraza la existencia en su totalidad. Para el

pesimismo dionisiaco el sufrimiento no tiene la fuerza necesaria para negar la existencia, de modo que el sufrimiento nunca será razón para negarla. (Coronel 127)

Es ese pesimismo afirmativo el que voy a tratar, así como el modo en que ha permeado la relación de la historia con el pesimismo clásico, entorpeciendo, en cierta medida, el entendimiento de la esencia del mismo. Por ello, es fundamental diferenciar la forma en que Nietzsche aborda el dolor estructural de la forma en que lo hacen Schopenhauer y sus seguidores. La ya mencionada polémica del pesimismo no previó el advenimiento de una filosofía existencial que partía de la polémica para generar lo que sería una escuela de muy superior calado en la Europa de entreguerras, donde el existencialismo tocaría techo y sus deudas con Nietzsche quedarían patentes. El atractivo de nuestro autor es comprensible, ya que sus piedras de toque, como la voluntad y la fuerza, prometen una salvación heroica donde Schopenhauer solo ofrece resignación.

[Nietzsche] imaginaba que cuando alguien de una cultura sana se asomara al abismo y lo hiciera desde la fuerza de su voluntad, él o ella sufriría la verdad ininteligible y despiadada de la existencia, pero no sin afirmación, puesto que, en este sufrimiento, se haría uno con lo que en realidad fuese, por ejemplo, la voluntad misma, dejando atrás la ilusión de la individuación. (Duncan 66, 67, traducción mía)

Así pues, y como diría Nietzsche, que hable el martillo.

Quiebra la resignación: Nietzsche y su crítica

Al comienzo de *El nacimiento de la tragedia* (1872), Nietzsche se pregunta lo siguiente:

¿Es el pesimismo, necesariamente, signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados? ¿Como lo fue entre los indios, como lo es, según todas las apariencias, entre nosotros, los hombres europeos “modernos”? ¿Existe un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo contra el que poner a prueba su fuerza, en el que esta quiere aprender qué es “el sentir miedo”? (26)

Es este “pesimismo de la fortaleza” el sistema que nuestro autor desarrollará a lo largo de su obra, no siempre de forma integrada y visible, pero sí consistente en su espíritu crítico hacia lo que considera una tradición resignada al sufrimiento. Su sentido de la “tragedia” correlaciona con la evaluación propiamente pesimista del dolor estructural de la existencia, pero se distingue, por ejemplo, de la dialéctica schopenhaueriana, en que considera una rendición todo pensamiento que no reivindique al sujeto como elemento de poder frente a cualquier desafío, por desproporcionado que este parezca. “El filósofo trágico puede así definirse como un pensador sumergido en la alegría de vivir y que, a pesar de reconocer el carácter impensable de ese júbilo, desea pensar al máximo su impensable prodigalidad” (Rosset 58), lo cual lleva a Nietzsche a reclamar la figura de Dionisio como ejemplo de deleite frente a la adversidad que el pesimismo diagnostica.

La tragedia está tan lejos de demostrar algo a favor del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que más bien hay que considerarla como su rechazo y *contra-instancia* decisiva. El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y más duros; la voluntad de vivir, que en el *sacrificio* de sus más altos tipos se alegra de su propia inagotabilidad: a *esto* es a lo que yo llamaba dionisiaco, *esto* es lo que adiviné como el puente hacia la psicología del poeta *trágico*. (Nietzsche *Crepúsculo*, 180)

No es una simple coincidencia que, en la formación filológica de Nietzsche y en la vocación lírica de sus textos, se mezclen términos como “poeta trágico” con otros de corte más riguroso, entendido dicho rigor en términos de definición filosófica. Donde el sistema con el que Schopenhauer inicia la polémica del pesimismo detalla un modelo casi metafísico del sufrimiento, Nietzsche exige una suerte de filosofía vitalista que deje de lado las asunciones que el pesimismo clásico considera racionales, como la preferencia de no nacer sobre haber nacido, y se regocije en su propia irracionalidad, tratando a la filosofía misma como un juego. Así, “el pesimismo de la fortaleza de Nietzsche es una transformación radical del pesimismo schopenhaueriano, donde el sufrimiento no se concibe como desaliento vital sino como un estímulo” (O’Sullivan 72, traducción mía), y ese sentido de lo estimulante es la piedra de toque de la crítica nietzscheana. El pesimismo de la fortaleza se basa en considerar, justamente, que el sufrimiento es el espejo que devuelve la imagen de nuestra valía. Cada uno debe medirse con él en un gesto tan heroico como absurdo en el que pueda “aprender qué es sentir miedo”, y hacerlo como si se tratase de un tributo a uno mismo y al caos en el que vive; de ahí la alusión al dios Dionisio. Es por ello que, a pesar de la admiración original que sentía por Schopenhauer, “Nietzsche considerará el pesimismo como algo que había que superar, un decir ‘sí’ a este mundo tal y como es: desafortunado, indiferente, trágico. A menudo Nietzsche denomina a este horizonte ‘pesimismo dionisiaco’” (Thacker 55), y con él se genera una perspectiva sobre el sufrimiento que bien podría considerarse una tercera vía frente a las representadas por Schopenhauer y sus coetáneos.

Más tarde, Nietzsche usará términos como pesimismo dionisiaco (*dionysischer Pessimismus*) y pesimismo de la fortaleza (*Pessimismus der Stärke*) para distinguir su propio posicionamiento de los pesimistas románticos y débiles. Pero esta misma frase implica que los pesimistas vagos (*faule Pessimisten*) son una excepción. La camaradería con la que Nietzsche sueña consiste claramente en pesimistas diligentes que no busquen la resignación. El hecho de que él vea necesario marcar las distancias con los pesimistas vagos implica que el pesimismo conlleva connotaciones de valor y clarividencia que Nietzsche quiere usar. (Dahlkvist 208, traducción mía)

Usarlas, en efecto, porque la vitalidad no está reñida con el sufrimiento; más bien, este es la razón por la que existir ofrece la oportunidad de redimirnos de la mediocridad mediante la elevación sobre nuestra propia condición. Tanto es así que el mismo Nietzsche escribe: “los años en que mi vitalidad fue más baja resultaron ser precisamente aquellos en los que dejé de ser pesimista” (*Ecce* 42), ya que el pesimismo reviste la propia vida de un conflicto que mantiene alerta al pensador. En este sentido, la correlación que se esboza entre el pesimismo y la muerte de Dios es evidente: cuando nuestro autor anuncia que hemos acabado con el padre creador, nos remite a una realidad en la que el sufrimiento, aparentemente, carece de justificación y propósito, pero aun haciéndolo, nos insta a no negar la vida, pues el filósofo trágico solo se necesitará a sí mismo como inicio y final de la batalla contra el sufrimiento. Así, cabe preguntarse:

¿Es la muerte de Dios lo que hace posible el sentido trágico del sufrimiento o el sentido trágico del sufrimiento supone la negación de Dios? El sentido trágico del sufrimiento hace necesaria la muerte de Dios para así generar las condiciones de desarrollo de la algodicea dionisiaca nietzscheana, es decir, poder encontrar el sentido al sufrimiento. (Coronel 137-138)

Pero discrepo aquí de la teleología que plantea Coronel, puesto que Nietzsche no propone encontrarle sentido *al* sufrimiento, sino a *crear* un propósito *a pesar* del sufrimiento. Siendo el dolor estructural la condición humana esencial, Nietzsche no pone el foco en ella, sino en lo que puede salir de ella sin requerir un sentido previo. Esta es una de las principales influencias de nuestro autor en la fenomenología existencial del siglo XX, y en concreto en el movimiento existencialista, desde donde se enuncia que la existencia precede a la esencia, justamente porque no hay Dios que nos haya manufacturado con un propósito. Y “¿qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define” (Sartre 31), que es a lo que nos aboca Nietzsche cuando habla de que Dios ha muerto y de que, por tanto, todo está permitido, a menos que el individuo erija sus propios valores.

Y es que Nietzsche muestra en su pesimismo un profundo desprecio por los valores judeo-cristianos, que considera restrictivos y propios de humanos débiles que tan solo desean retener a los fuertes. Esta dualidad, provocadora donde las haya, la solventa mediante la anulación de dichos valores en favor, precisamente, de la cruzada del pesimista de la fortaleza, que, a diferencia del pesimismo clásico, no buscará *justificar* el sufrimiento concediéndole un propósito.

Una de las principales críticas que Nietzsche le hace es que, aunque planteó honestamente la cuestión del “significado de la existencia”, Schopenhauer usó en su respuesta una moralidad esencialmente cristiana como defensa para no confrontar el pesimismo en su forma realmente insoportable. (Vandenabeele 281, traducción mía)

Los valores tienen, pues, ese tinte de atenuadores de la realidad. Por eso, “aquellos que muestran lo que Nietzsche llama ‘pesimismo de la fortaleza’ parten de la premisa de que los valores carecen significado inherente” (Packer y Stoneman 85, traducción mía), y afrontan la ausencia de Dios como posibilidad de creación de valores propios, en lugar de como fuente de sufrimiento autocontenido. Esta última es la vía que Nietzsche critica como propia del pesimismo resignado, a cuyo estandarte, Schopenhauer, dirige sus críticas, puesto que, aunque aquel es ateo, reivindica conceptos heredados de religiones orientales en los que coinciden con las occidentales, como la compasión.

¡La compasión persuade a entregarse a la *nada!* [...] Esta inocente retórica, nacida del reino de la idiosincrasia religioso-moral aparece *mucho menos inocente* tan pronto como se comprende cuál es la tendencia que aquí se envuelve en manto de palabras sublimes: la tendencia *hostil a la vida*. Schopenhauer era hostil a la vida: por ello la compasión para él se convirtió en una virtud. (Nietzsche *Anticristo*, 36)

Nietzsche dice amar la vida en toda su tragedia, y por ello se desentiende de cualquier filósofo del que considera que reniega de ella de un modo u otro. Estos resultan ser, en la práctica, todos los filósofos, y este se convierte en un rasgo distintivo del pensamiento nietzscheano: su vocación de originalidad. Debido a esto, defiende aquí que el pesimismo de la fortaleza es un planteamiento esencialmente

distinto a las alternativas de la polémica del pesimismo, que Nietzsche consigue navegar reclamando a la vez el derecho a la derrota y el genio para elaborarla.

Aunque Nietzsche es citado a menudo como ejemplo de nihilista, la mayor parte de su trabajo está dirigido contra las consecuencias destructivas del nihilismo una vez que Dios ha sido reemplazado por la ciencia, o, más concretamente, una vez que la ciencia ha dejado un vacío tras librarse de Dios. (Veit 213, traducción mía)

Así, el pesimismo nietzscheano tiene su desenlace en la propuesta de alternativas individuales para lidiar con el dolor estructural de la existencia sin ceder a un nihilismo que anuncia, pero con el que no se compromete.

Habla la fortaleza: Nietzsche y su propuesta

Detallada la crítica que Nietzsche realiza al pesimismo clásico desde su filosofía de la tragedia, ha llegado el momento de exponer su propuesta. El tono exaltado que es habitual en su prosa reviste a su sistema de un sentido de la épica que contrasta con lo sombrío de los textos de pesimistas más ortodoxos. Esto ha provocado que, a menudo, Nietzsche sea tenido por combatiente de la corriente a la que aquí lo vinculo, llegando él mismo a escribir que “el artista trágico *no* es un pesimista, precisamente dice *sí* a todo lo cuestionable y terrible mismo, es *dionisiaco*...” (*Crepúsculo*, 64); sin embargo, cabe replicar, es *dionisiaco* también su pesimismo, y esto no solo no excluye la tragedia, sino que la presupone como base.

Las conexiones de Nietzsche con los pesimistas que le precedieron han sido hasta el momento difíciles de ver, en buena parte debido a la invisibilidad de la tradición pesimista misma. Si ahora puede reconocerse que dicha tradición existe, entonces reconoceremos a Nietzsche como uno de sus principales ejemplares. (Dienstag 197, traducción mía)

Ejemplar, en efecto, si tenemos en mente, como la polémica nos recuerda, que el pesimismo filosófico dista de ser una escuela, e incluso una corriente integrada. Por ello, la defensa del pesimismo de la fortaleza que Nietzsche realiza debe reconstruirse pieza a pieza como un puzle, no dejándonos llevar por sus contradicciones ocasionales, a menudo derivadas del ímpetu y la distancia entre sus obras, sino siguiendo el hilo que su cometido marca explícitamente.

Nietzsche propone que el lugar ontológico del sufrimiento ha de reconsiderarse en el planteamiento existencial, como ya hiciera como Schopenhauer, pero reclama una antítesis a la voluntad de vivir de este, la *voluntad de poder*, a través de la cual, todo contacto con el sufrimiento suscite un crecimiento de esta.

Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento—y no hay ningún ‘en lo posible’ más loco que ése—; ¿y nosotros?—¡parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca! El bienestar, tal como vosotros lo entendéis - ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un final! Un estado que enseguida vuelve ridículo y despreciable al hombre, - ¡que hace desear el ocaso de éste! La disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento—¿no

sabéis que únicamente esa disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?
(Nietzsche, *Más allá*, 212)

Las elevaciones son el único resultado aceptable para Nietzsche cuando se trata de enfrentarse al dolor estructural, y por ello, este es, en último término, deseable, en la medida en que constituye el núcleo mismo de nuestra existencia. No obstante, el corpus del pesimismo de la fortaleza no siempre resulta claro porque, de una obra a otra, los distintos aforismos y fragmentos en los que Nietzsche expone sus ideas pueden resultar caóticos y desordenados; aun así, subyace a ellos una cohesión estructural que a nadie pasa desapercibida. Cuando tuve la fortuna de entrevistar al antes citado Thomas Ligotti, le planteé esta cuestión y me respondió que “a Nietzsche puede vérselo como un brillante e introspectivo observador de la existencia, pero no calificársele de riguroso en el sentido en el que los profesores de filosofía esperan de los filósofos” (Ligotti *Comunicación*, traducción mía), y es coherente, pues Nietzsche desprecia ese rigor. Aspira a ser más concreto que sus compañeros de profesión y, para ello, se vale de alegorías. Es en esa dialéctica que se construye lo que podríamos llamar un *pesimismo de la imagen*, cimentado, no sobre sesudas estructuras filosóficas, sino sobre representaciones existenciales que remiten al individuo a un duro auto-examen de su lugar en el mundo. Nada alegre saldrá de ello en primera instancia, y Nietzsche, consciente de ello, hace de esta situación una prueba, y “así, a la pregunta nietzscheana de ‘¿Cuánta verdad puede soportar un hombre?’ se podría responder: ‘Verdad vivida, muy poca, pero verdad contemplada, mucha’” (Cabrera *Crítica*, 70).

Esa contemplación es el inicio de la voluntad de poder que antes mencioné. Donde Schopenhauer ve un núcleo metafísico que todo lo impregna y lo conduce hacia su propia conservación y reproducción, Nietzsche ve una fuerza análoga cuyo objetivo, sin embargo, no es reproducirse, sino *superarse*, esto es, afianzarse por encima de sí misma. El pesimista de la fortaleza es conducido por su voluntad de poder a medirse con los obstáculos ante los que otros pesimistas se resignan, y el concepto que más claramente ilustra esto es el archiconocido *eterno retorno*.

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle?
Cada una de las cosas que pueden ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto - - incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia delante - tiene que volver a correr una vez más! — (Nietzsche *Así habló*, 230)

Si bien no hay un amplio consenso respecto a cuán literalmente formuló Nietzsche su propuesta del eterno retorno, esta consiste, como Zarathustra explica, en la idea de que, una vez concluida la vida, esta se repetirá de forma exacta, hasta el más mínimo detalle. Según nuestro autor, tal perspectiva sumiría en el horror a la mayoría de seres humanos, que comparten la hostilidad por la vida que Nietzsche atribuye a Schopenhauer. Les paralizaría repetir los mismos sufrimientos y estar sujetos a un bucle de identidad que no pueden cambiar, y esa amenaza es nuclear en el pesimismo de la fortaleza, ya que “la visión cíclica de la historia, en su versión metafísica, conduce, en suma, a un pesimismo existencial” (Illanes 99).

Pero Nietzsche tiene una contraoferta: nos propone un modelo de ser humano que, antes los constituyentes del pesimismo, obre de tal modo que la idea de repetir su propia vida en un bucle infinito no solo no sea desagradable, sino *deseable*. Ese ser humano, para Nietzsche avanzado y ejemplar, se habría entregado a la voluntad de poder de tal manera que su valor no conocería límites y sería agresivo frente al dolor estructural, entendiendo que “el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata a la muerte misma, pues dice: ‘¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!’” (*Así habló*, 229). Ese ser humano que, en pos de la voluntad de poder y la creación introspectiva a la que le aboca, acepta el sufrimiento en toda su extensión, es al que Nietzsche llama “superhombre”. Y que cada uno aspire a convertirse en el superhombre es su propuesta frente al pesimismo clásico. El dolor estructural no determinará nuestro curso en ella, sino nuestro medio; el avance será cosa de cada uno, y para alcanzar las máximas elevaciones, es imprescindible no ver el pesimismo como sinónimo de debilidad y miedo.

El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es lo que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia: el miedo propio de aquel instinto que atisba que cabría apoderarse de la verdad demasiado prematuramente, antes de que el hombre hubiera llegado a ser bastante fuerte, bastante duro, bastante artista... (Nietzsche *Más allá*, 107)

No hay tiempo que perder para llegar a ser todo ello, pues llegar a ser lo que ya se es, es seguir el mandato de la voluntad de poder. De ahí nace el arte que supera a la tragedia y el pesimismo que supera al sufrimiento, colocándose más allá de este. Y, aun así, no lo anula ni lo pervierte. No pontifica esperanzas de liberación permanente ni evita reconocer que toda existencia es una tragedia, y que el pesimismo no yerra el diagnóstico respecto a nuestra condición, sino la forma de lidiar con ella. No propone nuestro autor una *solución*, pues carece de sentido pensar en esos términos. Propone una vía, y concretarla dependerá de cada cual.

Hay escasa redención en el pesimismo, y ningún premio de consolación. A la postre, el pesimismo es una cautela de todo y de sí. El pesimismo es la forma filosófica del desencanto—desencanto como cántico, como mantra, como voz solitaria y monofónica que se torna insignificante ante la inmensidad que la envuelve. (Thacker 12)

Nietzsche no busca redención frente a la inmensidad. Más bien, propone lanzarse a ella y encontrar la individualidad en la experiencia del pesimismo. Hecho esto, se habrá fortalecido uno, y podrá caracterizarse como superhombre. Dejará atrás valores normativos y será creativo con su voluntad de poder, que es el motor de todo cambio. Esas características son necesariamente individuales, y nadie puede otorgarlas, tampoco la lectura del propio Nietzsche. Es algo que él sabía, y a colación de ello escribió, en *Más allá del bien y del mal*, las palabras que siguen y con las que concluyo esta sección:

La soberbia y náusea espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente—la jerarquía casi viene determinada por el *grado* de profundidad a que pueden llegar los hombres en su sufrimiento—, su estremecedora certeza, que lo impregna y colorea completamente, de *saber más*, merced a su sufrimiento, que lo que pueden saber los más inteligentes y sabios, de ser conocido y haber estado alguna vez “domiciliado” en muchos mundos lejanos y terribles, de los que “*¡vosotros nada sabéis!*”..., esa soberbia espiritual y callada del que sufre, ese orgullo del elegido del sufrimiento, del “iniciado”, del casi

sacrificado, encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo aquello que no es su igual en el dolor. (294)

Conclusión

La conclusión de este trabajo nos fuerza a reevaluar los parámetros de la polémica del pesimismo. Cuando distinguimos dos épocas en ella, desde 1850 hasta 1869 y de 1869 hasta las primeras décadas del siglo XX, debemos preguntarnos si esta periodización, aunque adecuada y funcional, es óptima para describir los conflictos intelectuales relativos al pesimismo que surgían en paralelo y que llegaron más allá de la Gran Guerra. El filósofo argelino y premio Nobel Albert Camus señala que “Nietzsche no quiere redención. La alegría del devenir es la alegría de la aniquilación. Solo el individuo se abisma” (109), y esto predice no solo la manipulación que el fascismo haría de su pesimismo de la fortaleza en la Europa de entreguerras, sino lo que determinaría el movimiento existencialista, que sigue a día de hoy estudiándose.

Naturalmente, de nada de esto tiene la culpa la polémica del pesimismo, que se restringe a una época y a una zona concretas, pero sí habría que considerar que más allá de Schopenhauer surgió un crítico que pocos años después del primer periodo de la polémica rebasó los límites del nacimiento de esta. No es necesario concordar con Nietzsche para ver que esta afirmación es cierta en la medida en que su sombra se extendió más allá del propio pesimismo. Hay en esto parte de engaño, como ya he señalado, pero si tuviera que sintetizar los resultados de la investigación que aquí presento, diría que el motivo por el que la condición que Nietzsche tiene de “pesimista” pasa por alto tan a menudo se debe a que el vigor que imprime a su filosofía genera un prejuicio de contradicción con una corriente a la que se supone derrotista. Su aportación consiste justamente en ir más allá del sufrimiento, para ver el dolor estructural desde fuera y acometer nuestra condición como si fuese una apuesta que se acepta.

Podría decirse incluso que Nietzsche no se toma el sufrimiento lo bastante en serio como para renegar de la vida a causa de él. Más bien, se divierte jugando, y sus aforismos y exclamaciones rezuman esa diversión. Hay provocación, libertad y creatividad en el pesimismo que él nos muestra, de la mano de Dionisio, con el objetivo de ilustrar un *modus vivendi* no *alrededor* del dolor, sino *por* el dolor. El culmen de estos planteamientos los expresó durante la segunda etapa de la polémica del pesimismo, y sin embargo, Nietzsche es un pesimista *con* el que se polemiza, al que se va a buscar para polemizar, pero no uno que surja naturalmente, pues su pesimismo de la fortaleza no goza del respeto que la palabra suscita en determinados círculos.

Por ello, y a la luz de todo lo expuesto, concluyo este trabajo afirmando que no solo el pesimismo de la fortaleza por el que Nietzsche se preguntó hace ciento cincuenta años existe, sino que sus esfuerzos y los de quienes le sucedieron lo han conformado, aun sin saberlo, como una alternativa de resistencia a la resignación y a la podredumbre anímica. Al fin y al cabo, “Schopenhauer, aunque pesimista, propiamente—tocaba la flauta...”, (144).

Referencias bibliográficas

- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa. Una reflexión sobre nacimiento, muerte y valor de la vida*. Barcelona, Gedisa, 2014.
- _____. Comunicación personal. 21 de marzo de 2021.
- Cabos, Jordi. “Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social.” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 1, 2015, pp. 143-159.
- Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Trad. Josep Escué. Madrid, Alianza, 2013.
- Cioran, Emil. *El ocaso del pensamiento*. Trad. Joaquín Garrigós. Barcelona, Tusquets, 2014.
- Coronel, Víctor Ignacio. “El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche.” *Revista de Filosofía* 138, 2015, pp. 125-144.
- Dahlkvist, Tobias. *Nietzsche and the philosophy of pessimism. A study of Nietzsche’s relation to the pessimistic tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala, Uppsala University Press, 2007.
- Dienstag, Joshua Foa. *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton, Princeton University Press, 2006.
- Duncan, John. “Culture, tragedy and pessimism in Nietzsche’s *Birth of Tragedy*.” *PhanEx* 2, 2006, pp. 47-70.
- Gemes, Ken y Janaway, Christopher. “Life denial vs. Life affirmation.” *A companion to Schopenhauer*. Hoboken, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 280-299.
- Illanes, José Luis. “La historia entre el nihilismo y la afirmación de sentido.” *Anuario Filosófico* 1, 1993, pp. 95-111.
- Ligotti, *La conspiración contra la especie humana*. Trad. Juan Antonio Santos. Madrid, Valdemar, 2017.
- _____. Thomas. Comunicación personal. 29 de diciembre de 2020.
- Matson, Wallace. “Hegesias the Death-Persuader; or, The Gloominess of Hedonism.” *Philosophy* 286, 1998, pp. 553-557.
- Naranjo, Pedro. “Los peldaños de la extinción. Breviario del neopesimismo.” Tesis. Universidad de Sevilla, 2022.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996.
- _____. *Así habló Zaratustra*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1997.
- _____. *El Anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000.
- _____. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. José Mardomingo. Madrid, Edaf, 2002.
- _____. *Ecce homo*. Trad. Enrique López Castellón. Madrid, Edimat, 2003.
- _____. *Más allá del bien y del mal*. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2012.
- O’Sullivan, Timothy. “Nietzsche and Montaigne: Dionysian Pessimism.” *Aigine* 5, 2018, pp. 70-80.