

solidaria, sino que incluso renuncia. Hay que recuperar la solidaridad en un sentido fuerte, incluso si eso conlleva a perder en parte, como el ser solidarios frente a la pobreza. También hay que ser solidarios globalmente, entendiéndonos a todos como personas que habitan en el mundo, esto es, ser solidarios con los migrantes. Aquí, ser solidario no es ser tolerantes, sino integradores de las nuevas formas de vivir que se instauran. También debe haber una solidaridad feminista más allá de la sororidad. A fin de cuentas, ¿qué es la solidaridad? Fraternidad entre todas las personas de este planeta. ¿Cuál debe ser el fin de la solidaridad? Preservar y respetar la dignidad de las personas y de los pueblos a través de la ayuda para que, mediante el perder para que gane otro, al final se instaure una igualdad.

En general, el libro de Amengual es un buen libro sobre la solidaridad por tres motivos. El primero es que el recorrido es bastante amplio. Si bien el autor afirma no ser exhaustivo, lo cierto es que es muy completo. El segundo es que se agradece que el autor siempre cite las obras de referencia de los autores a los que aborda, dando así un rasgo de fiabilidad bastante notable en su exposición. Por ende, la rigurosidad es algo muy apreciable en este libro. Por último, creo que una parte valiente del libro es el último capítulo. Que el autor sostenga un

diálogo con los otros pensadores que ha abordado y se atreva a hacer su propuesta sobre la solidaridad es un final que no deja indiferente y que prueba que al autor no solo le interesa el tema historiográficamente, sino también a nivel vital. Y las cosas que se hacen con corazón siempre marcan una diferencia. Así pues, este libro afirmo que es un libro con corazón. De ahí su mayor fortaleza.

Referencias bibliográficas

- Amengual, G. (1993), «La solidaridad como alternativa. Notas sobre el concepto de solidaridad», *Dimensiones críticas de la Filosofía política*, 1, pp. 135-151.
- Amengual, G. (1998), *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Madrid: Caparrós.
- Amengual, G. (2017), «Reconocimiento y solidaridad», *Studia Hegeliana*, 3, pp. 7-27. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v3i.11421>
- Amengual, G. (2021), *La solidaridad. Historia, concepto, propuesta*, Madrid: Comillas.

Andrés Ortigosa
(Universidad de Sevilla)

DAUDEY, J. (2023). *La Pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine*. París: L'Harmattan.

Encontrar el punto de vista adecuado para analizar el sistema filosófico de Friedrich W. Nietzsche no es tarea fácil, como testimonia la ingente bibliografía sobre él publicada desde antes incluso de su falle-

cimiento el 25 de agosto de 1900¹. No obstante, entre esta multitud de intentos se

1 Véase *Weimarer Nietzsche Bibliographie*, accesible en: <https://opac.lbs-weimar.gbv.de/DB=4.4/>

pueden hallar investigaciones que proponen vías de aproximación poco o nada transitadas y que aportan nueva luz a la comprensión de su pensamiento. Un ejemplo lo constituye *La Pharmacie de Nietzsche. De la philosophie comme médecine*, del filósofo francés Jonathan Daudey.

Publicado en 2023, Daudey parte en este escrito de la tesis de que Nietzsche, como los antiguos filósofos griegos, concebía *la filosofía como la medicina del hombre* (pág. 11), teniendo, en su caso, como misión evaluar *el estado de salud* del pensamiento occidental. Con el fin de poder demostrar cómo en Nietzsche se halla una «auténtica *metodología del filósofo como médico*» (pág. 13), Daudey se basa no sólo en los escritos publicados del pensador germano, sino también en los fragmentos póstumos que los complementan. De esta manera, se pone de manifiesto cómo la figura del «filósofo-médico» constituye «la clave de bóveda» del sistema nietzscheano (pág. 14).

Daudey toma la idea del «filósofo-médico» de Gilles Deleuze, quien distinguía entre «filósofo médico» (el que interpreta los síntomas), «filósofo artista» (el que modela los tipos) y «filósofo legislador» (el que determina el rango y la genealogía)². Esta categorización le sirve a Daudey para sostener que, sin el estudio previo de este *primer filósofo*, no se puede comprender la tarea de Nietzsche, quien, «en lugar de construir una filosofía del futuro sobre fundamentos frías y enfermos», quería «comenzar por revelar los síntomas, el método de curación de las patologías de la filosofía y de sus objetos con el fin de abrir paso a la creación» (pág. 15).

En este sentido, Daudey afirma que «el filósofo-médico es un filósofo que escarba,

que despelleja, que sólo utiliza su martillo para destruir, socavar, fracturar o poner a prueba los reflejos de la humanidad» (pág. 17, cfr. pág. 20)³. Es decir, su tarea «como médico de la cultura»⁴ consiste en convertirse en un «*detector de matices*» (pág. 44) de los distintos grados de salud o de enfermedad de lo aquí se denomina no «historia de las ideas», sino «*historia de las enfermedades*» (págs. 16 y 37).

Para esta acción terapéutica, Nietzsche se sirve de «un vocabulario médico para hablar filosóficamente de la cultura, de la civilización, de la modernidad, de la moral o de la filosofía misma», en el que «las nociones de salud y enfermedad» se pensarán lejos «de las categorías morales de bien y de mal que enferman a la filosofía, mas también a la medicina» (pág. 18)⁵.

Este proyecto filosófico, que se comprende «como una revolución metodológica para una nueva filosofía del futuro» (pág. 32) y que dispone de unas «*reglas para la dirección de la filosofía como medicina*» (pág. 16), no hay que entenderlo, advierte

2 Gilles Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. Traducción de Carmen Artal. Editorial Anagrama, Barcelona, 1998, pág. 108.

3 Más adelante, Daudey explicará que «este martillo hay que entenderlo como la herramienta del escultor, por ejemplo, que debe destruir la materia para que pueda aparecer una creación; este martillo es también el del piano *forte*, que golpea la cuerda tensa, genera un desequilibrio que abre una resonancia creando así un sonido, un acorde [...] todo trabajo crítico debe abrir la puerta a lo afirmativo, a lo activo, al Sí» (pág. 183).

4 Véase el fragmento póstumo de invierno de 1872-1873, 23[15] (KSA 7:545), así como el de otoño 1873 – invierno 1873-1874, 30[8] (KSA 7:734). Esta formulación debía constituir, como confiesa Nietzsche a sus amigos Carl von Gersdorff el 2 de marzo y a Erwin Rohde el 22 de marzo de 1873, el título de una obra sobre filosofía griega.

5 Véase Malcolm Pasley: «Nietzsche's Use of Medical Terms», en Malcolm Pasley (ed.): *Nietzsche: Imagery and Thought. A Collection of Essays*. Routledge, Londres/Nueva York, 2010, págs. 88-112.

Daudey, como «una simple metáfora filológica» (pág. 35). En efecto, el lenguaje médico de Nietzsche tiene una clara intencionalidad *anti-metafísica*, que se manifiesta en el uso consciente de términos como «síntoma», «diagnóstico» o «patología», reemplazando incluso la palabra «problema» por «síntoma»⁶.

En este contexto, Daudey subraya que el término clave de la filosofía nietzscheana sería el de *décadence*⁷, pues «la enfermedad es, según Nietzsche, no una causa, sino un efecto de la *décadence*» (pág. 47)⁸, como se observa en el hecho de que «filosofía, religión y moral son síntomas de la *décadence*» (pág. 48)⁹.

Establecidas estas premisas interpretativas, Daudey estructura su investigación en tres partes. La primera (págs. 23-75) está dedicada a esbozar los «orígenes de la filosofía como medicina» en Grecia y en Roma con el fin de mostrar cómo el filósofo alemán se inserta en esta tradición clásica. Ahora bien, en este punto no hay que caer en el error de pensar que Nietzsche mantenía,

como los griegos y los romanos, que «*la medicina cura los cuerpos, la filosofía las almas*», puesto que, para el autor de *Humano, demasiado humano*, no existe tal distinción: tanto «alma» como «cuerpo» son una y la misma vía de acceso al hombre. De ahí que su filosofía trabaje en «una misma consulta», tratando «las enfermedades del alma y las del cuerpo» de manera conjunta (pág. 19).

Por lo que respecta a la Hélade, Daudey expone el pensamiento de Hipócrates (págs. 50-53), Demócrito (págs. 53-56), Platón (págs. 56-64) y Epicuro (págs. 64-69) para pasar a Boecio (págs. 70-75). Del filósofo romano, Daudey destaca su concepción de la curación a través de la *consolación*, receta ésta que contrapone a Nietzsche (págs. 70-75), quien se cuestionó por qué se ha de consolar, cuando de lo que se trata es de *curar* de la enfermedad, calificando en consecuencia a toda filosofía de la consolación de *antifilosofía* (pág. 91).

La segunda parte («Convertirse en “filósofo-médico”»), págs. 77-129) Daudey la dedica casi en exclusiva a analizar el apartado segundo del prólogo a la edición de *La ciencia jovial* de 1886. De este texto, se resalta el deseo de Nietzsche de recuperar la sensibilidad y el valor del cuerpo como «el mejor consejero» a la hora de diferenciar entre «los bien constituidos» y «los mal constituidos»¹⁰. De hecho, base de la transvaloración de todos los valores es la revalorización del cuerpo que Daudey, parafraseando a Nietzsche, define como «la mejor guía»¹¹, puesto que es el símbolo de la

6 Véase el fragmento póstumo de verano de 1886 – otoño de 1887 5[31] (KSA 12:195): «Todo gran problema es un síntoma».

7 Este término aparece siempre en francés, pues la fuente de Nietzsche es Paul Bourget (*Essais de Psychologie Contemporaine. Baudelaire – M. Renan – Flaubert – M. Taine – Stendhal*. Alphonse Lemerre éditeur, París, 1883) y Charles Féré (*Sensation et mouvement. Études expérimentales de psycho-mécanique*. Félix Alcan, París, 1887 y *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*. Félix Alcan, París, 1888).

8 Fragmento póstumo de primavera 1888, 15[31] (KSA 13:427). La definición de *décadence* se halla en *Crepúsculo de los ídolos*, «IncurSIONES de un intempestivo», §§35 y 37 (KSA 6:133-134 y 6:136-139), así como en *El Anticristo*, §6 (KSA 6:172). Lo opuesto a la *décadence*, se expone en *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», §2 (KSA 6:266-267).

9 Fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[168] (KSA 13:354).

10 Fragmento póstumo de primavera de 1884, 25[485] (KSA 11:141).

11 La expresión «La guía del cuerpo» aparece por vez primera en un fragmento póstumo de verano – otoño de 1884, 26[374], (KSA 11:249). Nietzsche lo define como un «fenómeno mucho más rico que permite una observación más clara» del hombre, pues «la creencia en el cuerpo está mejor estable-

voluntad de poder» (pág. 86). De ahí que sea «decisivo para la suerte de los pueblos y de la humanidad el que se comience la cultura por el lugar *justo* – no por el “alma” (como ha sido la funesta superstición de los sacerdotes y semisacerdotes): el lugar justo es el cuerpo, el ademán, la dieta, la fisiología, *el resto* se sigue de aquí...»¹².

Esta restauración de la importancia del cuerpo le lleva a Nietzsche a presentar una antítesis que sería clave en la comprensión de su tarea filosófica: Grecia contra el cristianismo¹³. De ahí que califique tanto al cristianismo¹⁴, como a sus derivaciones seculares filosóficas¹⁵ de creaciones de «los mal constituidos»¹⁶.

Daudey inicia la tercera parte de su investigación («Experimentar la gran salud», págs. 132-194), sosteniendo que, según Nietzsche, hay que *desintoxicar* la historia de la filosofía occidental, es decir, *acabar* con sus enfermedades (pág. 133) y con ese «animal enfermo» que es el hombre moderno¹⁷. En este contexto, Daudey destaca la lucha filosófico-médica de Nietzsche contra *la moral cristiana* (pág. 138) y, más en concreto, contra la *compasión*, a la que califica de patológica y de «infección»¹⁸

que ha paralizado a los grandes hombres en todos los momentos decisivos de la historia de Occidente¹⁹ y de la que tiene que desprenderse todo médico que quiera ser eficiente en su trabajo²⁰. Pues «nada es más insano, en medio de nuestra insana modernidad que la compasión cristiana. Ser médico *aquí*, ser inexorable *aquí*, emplear el cuchillo *aquí* – ¡eso es lo que nos corresponde a nosotros, ésa es nuestra especie de amor a los hombres, así es como nosotros somos filósofos, nosotros los hiperbóreos!»²¹.

Frente a la compasión, Nietzsche defendería, escribe Daudey, que «el dolor, el sufrimiento, *el mal* y sus otras oscuras pasiones son la cotidianidad ontológica de la humanidad» (pág. 118). Aquí es donde aparece la necesidad de *la guerra*, que se identifica con la vida y en su lucha despiadada contra la enfermedad y el sufrimiento. Suprimir este «remedio curativo»²² sería para el filósofo sacrificar la vida misma (pág. 146).

En este punto, Daudey advierte que esta glorificación de la guerra²³ podría ser considerada por el lector moderno como «amoral». Contra esta interpretación, Daudey es muy explícito en su tesis, según la cual el autor de *Así habló Zaratustra* «no es que

cida que la creencia en el espíritu» (fragmento póstumo de agosto – septiembre de 1885, 40[15], KSA 11:634-635).

12 *Crepúsculo de los ídolos*, «IncurSIONES de un intempestivo», §47 (KSA 6:149).

13 Véanse los fragmentos póstumos de primavera de 1888, 14[13] (KSA 13:223) y 15[61] (KSA 13:448), así como *El Anticristo*, §§51-52 (KSA 6:230-234).

14 *El Anticristo*, §51 (KSA 6:230-232).

15 Véanse los fragmentos póstumos de verano – otoño de 1884, 26[3] (KSA 11:151), 26[8] (KSA 11:152) y 26[412] (KSA 11:262).

16 Fragmento póstumo de primavera de 1884, 25[407] (KSA 11:118).

17 *La genealogía de la moral*, III, §13 (KSA 5:367).

18 Fragmento póstumo de finales de 1886 – primavera de 1887, 7[4] (KSA 12:268).

19 Véase *Aurora*, §133 (KSA 3:125-127).

20 Véase el fragmento póstumo de verano de 1880, 4[128] (KSA 9:133).

21 *El Anticristo*, §7 (KSA 6:174). Cfr. *Ecce homo*, «Por qué soy tan sabio», §4 (KSA 6:270).

22 *Humano, demasiado humano*, II, «El caminante y su sombra», §187 (KSA 2:634).

23 Véase, p. ej., el inicio del apartado 7 de «Por qué soy tan sabio» de *Ecce homo*, donde Nietzsche sostiene que «por mi naturaleza soy guerrero» (KSA 6:274) y expone su «praxis guerrera» en el ámbito filosófico (KSA 6:274-275). Asimismo, en los borradores a *Así habló Zaratustra* se dice: «Zaratustra tiene que incitar a sus discípulos a la conquista de la tierra – la máxima peligrosidad, el tipo máximo de victoria: toda su moral es una moral de la guerra – querer *vencer* a toda costa» (verano-otoño de 1884, 26[269], KSA 11:220).

no quiera la moral en absoluto, sino que no quiere *esta* moral: el filósofo-médico está ahí para erradicar o, por decirlo positivamente, para curar al hombre de esta moral, para ateologizarlo» (pág. 148)²⁴.

Es decir, Nietzsche no desea ni proclama «una humanidad sin moral que no cree en la existencia de la verdad», sino que lo que pretende es «sanar al hombre de la moral actual y de la confusión entre la verdad y los prejuicios personales de los filósofos» (pág. 21)²⁵. Para el pensador alemán, con la creencia en esa «Circe de los filósofos»²⁶ *se condena* la vida²⁷, ya que la moral actual representa únicamente los valores supremos de «los debilitados, *los enfermos mentales* y los neurasténicos»²⁸. Por esta razón, Nietzsche sostendrá que no *cree* en la moral²⁹, que médicamente hablando «los juicios morales son epidemias que tienen *su tiempo*»³⁰ y que el resultado de dos mil años de cristianismo se manifiesta en el «apaciguamiento» del hombre europeo³¹. «Un hombre enfermo,

debilitado, sufriente –recapitula Daudey– es más susceptible de ser moral, por el contrario, un hombre lleno de salud, de una gran vitalidad, tendría una mayor propensión a ser inmoral» (pág. 145)³².

Aquí entraría en juego lo que Daudey denomina «*philaletheiai*» (pág. 148) y que en el sistema nietzscheano sería considerado como un síntoma de la «*dégénérescence*»³³ del filósofo» (pág. 149; cfr. *El Anticristo*, §§53-54). Según Daudey, Nietzsche no despreciaría y no se estaría burlando de la verdad, sino que lo que él exigiría sería que ésta fuera *vital*, es decir, que se componga y elabore «con la esperanza de alcanzar un cierto nivel de salud física y psicológica» (pág. 31)³⁴. De esta forma, se entiende que Nietzsche desdeñara el sacrificio de Sócrates y que exhortara a «los filósofos y amigos del conocimiento» a que evitaran el martirio y «sufrir “por amor a la verdad”»³⁵.

Daudey cierra su investigación con una serie de reflexiones acerca de la «embria-

24 Véase Diana Aurenque: *Die medizinische Moral-kritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*. Springer, Wiesbaden, 2018.

25 Nietzsche escribe que en lugar de «valores *mora-les*» habría que hablar de «valores *naturalistas*» con el fin de «naturalizar la moral» (fragmento póstumo de otoño de 1887, 9[8], KSA 12:342), así como también que los valores morales son valores *aparentes* en comparación con los *fisiológicos* (fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[104], KSA 13:282).

26 Entre otros textos, véase el prólogo a *Aurora*, §3 (KSA 3:12-15).

27 Fragmento póstumo de otoño de 1887, 10[192] (KSA 12:571).

28 Fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[65] (KSA 13:250).

29 Véanse los fragmentos póstumos de otoño de 1885 – otoño de 1886 2[195] (KSA 12:162-163) y 2[203] (KSA 12:165-166).

30 Fragmento póstumo de verano – otoño de 1881, 11[117] (KSA 9:483).

31 Fragmento póstumo de principios de 1886 – primavera de 1886, 4[7] (KSA 12:180-181).

32 «Inmoral» para el hombre «enfermo», «débil», «*décadent*», «mal constituido». Para una definición de lo que Nietzsche entiende por moral, véanse los fragmentos póstumos de primavera de 1885, 34[264] en KGW VII 4/2, pág. 71 y otoño de 1885 – otoño de 1886 2[165] (KSA 12:147-148) y 2[190] (KSA 12:161). De entre sus obras publicadas, *Más allá del bien y del mal*, §260 (KSA 5:208-212), *El caso Wagner*, epílogo (KSA 6:50-53) y lo que expone en los apartados «Moral como contranaturalidad» y «Los “mejoradores” de la humanidad» de *Crepúsculo de los ídolos*.

33 Este término técnico, que aparece en Nietzsche a raíz de su lectura de la obra de Charles Féré *Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique*, no es tratado por Daudey en su estudio, siendo simplemente mencionado de pasada en tres ocasiones (págs. 99, 149 y 167).

34 El fragmento póstumo de primavera de 1885 sostiene que «el criterio de verdad reside en el aumento del sentimiento de poder» (KGW VII 4/2, pág. 71).

35 Cfr. *Más allá del bien y del mal*, §25 (KSA 5:42) y *El Anticristo*, §53 (KSA 6:234-235).

guez» (*Trunkheit*) y la «ebriedad» (*Rausch*) (págs. 165-194), concluyendo que el pensamiento de Nietzsche hay que definirlo como un sistema filosófico del «decir sí» (págs. 182-186), puesto que el momento de la creación y de la actividad a él intrínsecas son *primordiales* (pág. 183). Así, en esta interpretación positiva de la filosofía moral de Nietzsche, el eterno retorno (pág. 184) tendría un papel central, en tanto que se identifica con «la voluntad de creación» que ofrece «una nueva *ética afirmativa y creadora* que quiere la vida, que quiere la embriaguez» (pág. 186).

Como el lector puede comprobar, nos hallamos ante una monografía que constituye toda una novedad dentro de los estudios nietzscheanos³⁶ y que, gracias al uso constante del legado póstumo, consigue llevar a cabo una exposición de la filosofía nietzscheana con una coherencia y precisión exquisitas. El hecho, además, de que se acerque desde el punto de vista médico le permite observar un sistema lógico y congruente con una tarea muy clara y definida que se manifiesta inalterable desde *El nacimiento de la tragedia* hasta sus últimos escritos de 1888.

En este sentido, no quisiéramos finalizar esta reseña sin poner de relieve algunos pequeños matices que podrían aportar aún más luz a esta sin duda sugestiva investigación.

Dentro del contexto de una concepción de la filosofía como medicina, se podría haber hecho hincapié en el papel fundamental que tiene la *fisiología* en Nietzsche³⁷, quien en *Ecce homo* confesaba que desde 1878 «no he cultivado de hecho nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales»³⁸. Asimismo, en esta obra se resalta la importancia que él otorgaba tanto a la cuestión de la nutrición³⁹ como a la del clima⁴⁰. Estas áreas, Nietzsche no sólo las aplica a su persona, sino también las utiliza para su interpretación de la realidad histórica en la que vive. En este sentido, apunta Daudey, siguiendo a sus maestros griegos⁴¹, el filósofo ha de vivir en armonía con su doctrina⁴² y, de esa manera, ser un modelo de vida para los demás⁴³.

36 Véanse Tobias Dahlkvist: «Nietzsche and Medicine», en Helmut Heit und Lisa Heller (Hg.): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*. Walter de Gruyter, Berlín/Boston, 2014, págs. 138-154; Sangbum Lee: *Nietzsches Gesundheitsphilosophie. Versuch einer Interpretation der philosophischen Methodologie Friedrich Nietzsches* (tesis doctoral de 2014 en <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/17760/lee.pdf?sequence=1&isAllowed=y>), así como Sergio González Bisbal: *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad* (tesis doctoral de 2018 en <https://www.tdx.cat/handle/10803/665676>).

37 A este respecto, véanse James A. Snyder: «Nietzsche's Physiology», en *International Studies in Philosophy*, 26. 1 (1994), págs. 83-91; Razvan Ioan: «Philosophical Physiology: Schopenhauer and Nietzsche», en *Nietzsche, German Idealism and Its Critics. International Conference on Nietzsche and German Idealism 2012 Lissabon*. Walter de Gruyter, Berlín, 2015, págs. 208-222; Marina Silenzi: «Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87: Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie», en *Nietzsche-Studien*, 49 (2020), págs. 1-28.

38 *Ecce homo*, «Humano demasiado, humano», §3 (KSA 6:325).

39 Daudey cita aquí a Arnaud Sorosina: *Du régime philosophique. Nietzsche diététicien*. Éditions Manucius, París, 2019.

40 Véase *Ecce homo*, «Por qué soy tan inteligente», §§1 y 2 (KSA 6:278-283).

41 Véase, p. ej., el fragmento póstumo de invierno de 1870-1871 – otoño de 1872, 8[5] (KSA 7:220).

42 Véase el fragmento póstumo de primavera de 1888, 14[107] (KSA 13:285-286).

43 *Así habló Zaratustra*, «De la virtud que hace regalos», §2 (KSA 4:100). Dentro de esta línea interpretativa, se puede leer Víctor Berríos Guajardo: «Terapéutica y dietética en *Ecce homo* de F. Nietzsche», *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 24-25 (2020), págs. 33-45.

De ahí que la misión del filósofo-médico cobre una dimensión sociopolítica, retomándose aquí el proyecto filosófico expuesto por Platón en *La república*: «el filósofo-médico de Nietzsche y la metáfora filosófico-médica de Platón están inextricablemente unidas a la cuestión política de la

civilización, así como también de la humanidad y de la época presentes» (pág. 100).

Jordi Morillas
(*Universidad de Lübeck*)