

EL GRAN DOLOR Y LA CUESTIÓN DEL SENTIDO.

The great pain and the meaning question

Sergio González Bisbal
Universidad de les Illes Balears

RESUMEN: Mediante una lectura del segundo prólogo para *La gaya ciencia* y algunos apuntes biográficos, se indaga en el concepto de gran dolor y sus implicaciones, sobre todo las referentes a la cuestión del sentido, en la medida en que con su irrupción se produce una caída en el sinsentido, *la cual supone una dura prueba de la que sólo unos pocos*, los auténticos filósofos, serán capaces de sobrellevar y transformar en la ciencia jovial.

Palabras clave: gran dolor – sentido – sospecha – Gaya ciencia

ABSTRACT: Through a reading of the second prologue for *The gay science* and some biographical notes, the concept of great pain and its implications are investigated, especially those referring to the question of meaning, insofar as its irruption produces a fall in nonsense, which is an ordeal that only a few, the true philosophers, will be able to endure and transform into jovial science.

Keywords: great pain – meaning – suspicion – Gay Science

Nietzsche transita en el terreno de la grandeza. Con cierta frecuencia aparecen en sus escritos algunos términos asociados a ella: gran política¹, gran estilo², gran razón³... Entre ellos nos encontramos en el prólogo a la segunda edición de *La Gaya ciencia* con el gran dolor, que merece nuestra atención a la hora de acercarnos a las concepciones nietzscheanas en torno al sufrimiento, las cuales son de gran importancia en el conjunto de su pensamiento. De entre ellas, la cuestión del gran dolor va a resultar fundamental, ya que es el motor que va a poner en marcha la filosofía hacia el camino de dicha Gaya ciencia.

Para acercarnos a lo que Nietzsche nos plantea en este prólogo debemos contextualizar las ideas desarrolladas en él, que tienen mucho que ver con sus propios avatares biográficos, marcados por la presencia de la enfermedad. Es bien conocido que desde joven padeció severas crisis de salud en las que los dolores de cabeza se mezclaban con los trastornos digestivos y la postración más absoluta. Ello provocó que dedicara su vida a vagar en busca de un lugar idóneo en el que aliviar sus males, dado que pensó que se trataba de alguna clase de hipersensibilidad climática y buscó con ahínco la localización más óptima para sus dolencias. En numerosas ocasiones creyó haberla hallado, para luego encontrarse con la decepcionante realidad de un nuevo ataque que le abocaba de nuevo a la búsqueda. Uno de estos momentos de tregua, quizás el más significativo, que siguió a un período especialmente grave, tuvo lugar en enero de 1882⁴ en la localidad de Génova, donde su vida y su filosofía experimentaron una profunda transformación. En aquellos días su maltrecha salud manifestó una fortaleza inusitada: desaparecieron todos los males y el optimismo se apoderó de su ánimo, hasta el punto de referirse a aquellos días como *Sanctus Januarius*, expresión que utilizó para titular el libro cuarto de la obra. Con este decorado, concibió alguna de sus ideas más potentes, como la muerte de dios o el eterno retorno (si bien existía algún antecedente, fue en esa época cuando les dió la forma definitiva), y además aparece la figura de Zaratustra al final del libro cuarto. La elaboración de *La gaya ciencia*, sin duda, constituye un momento de plenitud y felicidad en la obra y la vida de Nietzsche (que tantas veces se ha señalado que se manifiestan como una

1 «Solo a partir de mí existe en la Tierra *gran política*.» EH, «Por qué soy un destino», §1 (OC IV 853).

2 «El gran estilo. – El gran estilo nace cuando lo bello triunfa sobre lo extraordinario.» CS §96 (OC III 403).

3 «El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor» Za, «De los despreciadores del cuerpo» (OC IV 89).

4 «[...] el mes de enero más maravilloso que he vivido jamás» EH, «La Gaya ciencia», §1 (OC IV 832).

unidad)⁵, y así lo sintió él desde el momento en que decidió titular el libro tal y como lo hizo, aludiendo a la jovialidad de la sabiduría que se muestra en él.

Pero si acudimos al contenido de la obra, nos encontramos con pasajes más bien oscuros y en apariencia ajenos a ese espíritu jovial que el título expresa. La muerte de dios se nos presenta en un extraño y alegórico texto (§125, *El hombre loco*), el eterno retorno se plantea en otro párrafo también alegórico (§341, *El peso más grave*), y para colmo, la irrupción de Zaratustra se muestra como el inicio de una tragedia (§342, *Incipit tragoedia*). La paradoja está servida: ¿cómo considerar alegre y jovial toda esta oscura negatividad?. Nos lo explica en el prólogo que elaboró en 1886 para la segunda edición de la obra, donde desarrolla la idea del gran dolor.

Allí (§6) nos dice que «de esos abismos, de ese grave padecimiento, también del padecimiento de la grave sospecha, se vuelve *renacido*, con una nueva piel, más quisquilloso, más maligno, con un gusto más fino para la alegría, con un paladar más delicado para las cosas buenas, con sentidos más alegres, con una segunda inocencia más peligrosa en la alegría, más infantil y al mismo tiempo cien veces más refinado de lo que no se había sido nunca anteriormente»⁶. A la gaya ciencia se llega acarreado grandes pesos, sobreponiéndose a las duras pruebas que constituyen la muerte de la divinidad y el eterno retorno, *las cuales nos ponen ante la cuestión del sentido*. Porque, ¿qué sentido tiene un mundo que ha perdido la garantía de todo valor, el pilar sobre el que todo se sostenía? La pérdida de dios nos pone ante el abismo, en el sentido etimológico del término original alemán: *Abgrund*, que pone de manifiesto la ausencia de suelo. Y además, merced al eterno retorno, ante la intuición de una constante repetición de todo, lo cual elimina toda posibilidad de que haya un destino final, un hipotético momento en el que todo se pueda redimir y así de algún modo reparar toda la injusticia y el mal que percibimos en la existencia. Esa es en realidad la verdadera enseñanza que hay tras *La gaya ciencia*, la constatación de la ausencia de sentido (o al menos del sentido que tradicionalmente se había sostenido) y la convivencia con dicha ausencia, que si bien resulta onerosa en un primer estadio, debería conducir a los sabios auténticos a un estado de alegría, jovialidad y beatitud muy alejado de la angustia a la que la gran mayoría se ven abocados ante tal perspectiva.

La experiencia del sinsentido es la más dolorosa ante la que nos podemos situar, ya que todo horizonte queda borrado, no hay ningún porqué. Cuando hay un porqué (y también un para qué) cualquier sufrimiento se hace más llevadero. Con la caída del sentido que se produce en *La Gaya ciencia*, todo

5 «La felicidad que he plasmado en *La gaya ciencia* era especialmente la de una persona que por fin comienza a sentirse *madura* para una tarea verdaderamente grande, y que ya no duda de su derecho a esta tarea» Carta a Franz Overbeck del 6 de diciembre de 1883 (CO IV 424, 476).

6 OC III 720

porqué y para qué queda desactivado, lo que nos pone frente a la mayor situación de dolor⁷, ante las puertas del nihilismo, algo que sólo unos pocos van a poder superar. La cuestión que se nos plantea es la del sentido del dolor y el sufrimiento: su significado y su papel. La existencia es incómoda y genera sufrimiento, podríamos decir que es incomodidad y sufrimiento en sí, y de lo que se trataría es de atenuarla otorgándole un sentido. Toda la civilización supone un intento de entender y manejarse con el sufrimiento, *construyendo* todo un andamiaje de recursos que nos lo hagan más llevadero y lo atenúen en la medida de lo posible. Ahora bien, no vale cualquier sentido, puesto que en la medida en que se trata de sobrellevar la existencia, no cabe la posibilidad de que las estrategias elaboradas para brindar sentido al sufrimiento y atenuarlo atenten contra la existencia misma y la denigren. Eso sólo lo llevan a cabo civilizaciones decadentes e incapaces de afrontar la realidad, las cuales postulan nuevas existencias más allá de esta que es dolorosa, eso cuando no la condenan explícitamente. De este modo, las diferentes culturas, vistas como estrategias para otorgar sentido al dolor y el sufrimiento, pueden considerarse como síntomas de vitalidad pugnantemente o decadente según el caso. Y más en concreto, los distintos individuos que dentro de cada cultura proponen sus diagnósticos y curas, también manifiestan con ellas su disposición para con la existencia. La tarea de indagar en este trasfondo sería el deber de los auténticos sabios y filósofos, que tendrían que acercarse a la cultura y sus fenómenos del mismo modo que un médico examina a sus pacientes, es decir, buscando la enfermedad subyacente y no siempre claramente manifiesta a través de sus síntomas. Esta idea se encuentra desarrollada en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*, donde llega a afirmar que «el conocer la *procedencia* de una obra les importa a los fisiólogos y a los vivisectores del espíritu»⁸. Todo el tratado supone un ejemplo de dicha indagación, aplicada al sacerdote ascético en el caso cristiano, suma muestra de decadencia vital y desprecio por la existencia a ojos de Nietzsche. Pero en el prólogo a *La Gaya ciencia* que nos ocupa también nos encontramos con esta idea formulada con claridad meridiana, más en concreto en el segundo párrafo, donde nos dice que «es lícito considerar siempre todas las temerarias insensateces de la metafísica, especialmente las respuestas a la pregunta por el valor de la existencia, ante todo como síntomas de determinados cuerpos; y si esas afirmaciones o negaciones del mundo en su conjunto no tienen, medidas científicamente, ni un grano de significación, al historiador y al psicólogo le dan sin embargo señales tanto más valiosas en cuanto, como se ha dicho, síntomas del cuerpo, de su éxito y

7 «Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?» SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*, p. 651.

8 GM III, §4 (OC IV 516)

fracaso, de su plenitud, su poderío, su soberanía en la historia, o bien de sus inhibiciones, sus agotamientos, sus empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin»⁹

La cuestión del sentido es, pues, fundamental en cómo Nietzsche se acerca a los distintos fenómenos que diagnostica. Es lo que determina su juicio, puesto que es algo que tiene que ver con la perspectiva: si favorece o perjudica a la vida, entendida esta como el libre despliegue de la voluntad de poder. Su gran bestia negra en lo tocante a ello es el cristianismo¹⁰, que para él constituye el gran poder negador de todo lo alegre y espontáneamente pujante y expansivo. Es pura reacción y fija todas sus miras en un más allá (un trasmundo, en términos de Zaratustra) que sirve de modelo para denigrar y convertir al mundo efectivamente existente en un valle de lágrimas que nos hace esperar la llegada de una supuesta redención. Y es en el plano del sufrimiento y el sentido que se le otorga donde se ve a las claras la diferencia *entre el cristianismo y la visión nietzscheana*. Ambas posturas son resumidas en las figuras de Dionisos y el Crucificado. Los dos personajes parecen merced al sacrificio y sufren muertes crueles, por eso los puede poner a la par y confrontarlos, pero representan modos antitéticos de enfrentar el sufrimiento. Así nos lo dice en los póstumos:

Dioniso contra el «Crucificado»: he aquí la antítesis. *No* es una diferencia en cuanto al martirio, —éste tiene tan sólo otro sentido. La vida misma, su eterna fecundidad y su eterno retorno determinan el tormento, la destrucción, la voluntad de aniquilación...

en el otro caso el sufrimiento, el «Crucificado en cuanto inocente», sirve como objeción contra esta vida, como fórmula de su condena.

Se adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento: si un sentido cristiano o bien un sentido trágico... En el primer caso el sufrimiento debe ser la vía que lleve a un bienaventurado ser, en el último *el ser* es considerado como *suficientemente bienaventurado* para justificar una enormidad de dolor.¹¹

Mientras que en Jesucristo y por extensión en el cristianismo el sufrimiento es una vía para alcanzar la santidad y por lo tanto la excelencia en el otro mundo, en la visión dionisiaca la medida del sufrimiento que se puede soportar y transfigurar en jovialidad es la clave. No se trata de sufrir por sufrir

9 GC, «Prólogo», §2 (OC III 719)

10 Para Nietzsche, el cristianismo no es sólo la religión originada con la figura de Jesús de Nazaret, sino que engloba también al platonismo, puesto que en él ve las bases y el inicio de lo que luego va a cuajar en la forma de la religión cristiana y su doctrina.

11 FP IV 538, 14[89]

y buscar el dolor para mortificarse o que el dolor sirva de excusa para renegar del mundo. Se trata de brindarle un sentido positivo y seguir queriendo la existencia y la vida tal cual es, con toda la carga de sufrimiento que en efecto acarrea. El énfasis que Nietzsche hace en la afirmación no hace sino subrayar esta dimensión de su pensamiento, implicada en el eterno retorno y la frase «¿Fue esto la vida? ¡Bien! ¡Que comience otra vez!»¹², que no encierra ninguna clase de condena ni huida hacia otras realidades. Pero además de la afirmación y la aceptación, para que esta sea posible, hay que brindarle un sentido al dolor en esa dirección. Hace falta un *porqué*, puesto que de lo que se trata es de soportarlo y no sucumbir, de poder seguir adelante a pesar de él, e incluso de utilizarlo como potenciador, como combustible y catalizador en la existencia. Por eso puede decir Nietzsche que «cuando uno tiene su ¿por qué? de la vida, entonces se lleva bien con casi todo. ¿Cómo? – el ser humano no trata de lograr felicidad»¹³. El sentido, pues, es de vital importancia, puesto que brinda fuerzas para no despreciar la vida, y no hay sufrimiento lo suficientemente fuerte que pueda hacernos bajar los brazos si se cuenta con un sentido potente. No debe llamarnos la atención que este sentido tenga que ser algo propio, puesto que la doctrina de la voluntad de poder y el perspectivismo así lo exigirían: todo lo que no brote de uno mismo es un signo de debilidad y de ir a remolque de otros. Lo que sí es destacable es la afirmación de que el ser humano no busca la felicidad, la cual podemos entender como la ausencia de sufrimiento (por lo menos en un nivel básico y como sustrato a partir del cual empezar a desarrollar dicha felicidad). Con ello Nietzsche nos alerta sobre todas las doctrinas filosóficas y religiosas que pregonan la felicidad como fin último de la existencia, bien sea de un modo terrenal o como recompensa en un más allá. No es la felicidad lo que está en juego, sino la sobrepujanza de la misma vida, que si cuenta con un sentido adecuado, no se va a amilanar ante el sufrimiento. Este desprecio por la *eudaimonía*, por sí solo, ya supone una estrategia que aliviará cualquier clase de contrariedad, ya que estas se engrandecen en la medida en que se contemplan como una piedra en el camino (y *desde luego*, si lo que se busca es la felicidad, todo sufrimiento es contrario a ella).

Esta integración del dolor en el flujo de la existencia, como una parte de la vida, es una de las claves para comprender la sabiduría trágica a la que aspira Nietzsche. Retomando el texto más arriba citado, frente a un sentido cristiano del sufrimiento que lo convierta en total protagonista y trampolín hacia el otro mundo (repleto además de interpretaciones morales), lo que se nos plantea es un sentido trágico que, como los héroes en las tragedias, no

12 Za, «De la visión y el enigma», §1 (OC IV 166)

13 CI, «Sentencias y flechas», §12 (OC IV 620)

renuncie a las trabas que se pongan en su camino. Si éste está claro, el dolor que se interponga será menos doloroso y se soportará de un modo distinto a si lo que se está buscando es su ausencia (lo cual ya es un síntoma de debilidad, puesto que la incomodidad se hace insoportable y lo que se busca es evitarla). Así pues, Nietzsche plantea un sentido trágico para el dolor y el sufrimiento, en lo que Sloterdijk ha llamado *algodicea dionisiaca*¹⁴, en contraste con la teodicea cristiana, que ya no tiene ningún sentido una vez que se ha declarado la defunción de dios. No se trata de algo tan alejado de los primeros compases de la obra nietzscheana, cuando reivindicó la Grecia trágica frente a la supuesta claridad y luminosidad de la Grecia clásica que había sido glosada hasta la saciedad. Lo que Nietzsche señaló es que las tan pregonadas armonía, grandeza, serenidad y belleza escondían en sus cimientos una realidad mucho más violenta y abismática desde la que fueron capaces de elevarse hasta el punto de convertirlo en el magno arte que los siglos posteriores han admirado¹⁵. Su propuesta, por tanto y desde bien al principio, es la de reverdecer esta capacidad para transmutar la tragedia en jovial sabiduría, en que toda la carga de sufrimiento que la existencia acarrea no sea un lastre y no lleve a renegar de ella y condenarla como si hubiera cometido alguna clase de delito que debe purgar. El programa nietzscheano fue evolucionando, pero se mantuvo fiel a la premisa de resolver el problema de cómo perseverar en una existencia que no resulta cómoda y ante la cual lo más fácil es bajar los brazos, tal y como bien resume la leyenda del Sileno que recoge en *El nacimiento de la tragedia*¹⁶. Tras el *Sanctus Januarius*, el remedio propuesto fue la gaya ciencia,

14 «La cuestión del dolor divide a los espíritus. En realidad nos las tenemos que ver con dos interpretaciones diametralmente opuestas del dolor de la vida. Por un lado, la interpretación moral, que, injustificadamente y durante demasiado tiempo, ha querido hacerse pasar por la única voz legítima de la ilustración, reconoce en casi todo una variante de la injusticia, deduciendo de aquí un programa de supresión susceptible de extenderse a perspectivas sociopolíticas e, incluso, filosófico-históricas. [...]

La algodicea dionisiaca nietzscheana, por consiguiente, se opone directamente al programa moral de la supresión del dolor. De una manera en absoluto distinta a la concepción de la antigüedad, ese planteamiento opone el recuerdo del éthos de la resistencia afirmativa a la idea moderna de una negación con capacidad de suprimir.» SLOTERDIJK, PETER. *El pensador en escena*, pp. 158-159

15 «De husmear en los griegos las “almas bellas”, las “mediocridades áureas” y otras perfecciones, de admirar en ellos más o menos la calma en la grandeza, los sentimientos ideales, la simplicidad elevada -de esa “simplicidad elevada”, de una *naïserie allemande* [bobada alemana] en fin de cuentas, de todo ello he estado protegido por el psicólogo que llevaba en mí. Yo he visto su instinto más fuerte, la voluntad de poder, los he visto temblar por la violencia indomable de esa pulsión, – he visto crecer todas sus instituciones con medidas de protección para asegurarse unos a otros contra su materia explosiva interior.» CI, «Lo que tengo que agradecer a los antiguos», §3 (OC IV, pág. 688)

16 «Dice una vieja leyenda que durante mucho tiempo el rey Midas había perseguido en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poderlo atrapar. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es para el ser humano lo mejor y más ventajoso de todo. Rígido e inmóvil el demon guardaba silencio; hasta que, obligado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de

esa sabiduría jovial que se mantiene a pesar de todo lo negativo que pueda acontecer (no sólo en lo que a eventos adversos se refiere, sino también en lo tocante a ideas y concepciones incomodantes que pongan en solfa los pilares que aparentemente sostienen el mundo). Y para ser verdaderamente jovial, ya lo hemos dicho y de forma paradójica, ha de vérselas con grandes dosis de dolor y sinsentido, que vienen de la mano en este caso del eterno retorno y la muerte de dios, ideas que han de gravitar como espadas de Damocles sobre las cabezas de quienes logren hacerse acreedores de tal sabiduría. La gran y jovial sabiduría sólo puede alcanzarse, pues, a través del gran dolor, al que dedica Nietzsche los pasajes centrales del prólogo que nos ocupa.

Porque el gran dolor es el vector, el sendero a través del cual se llega al conocimiento. No es, pues, algo de lo que se pueda prescindir, sino que es necesario, y casi se diría que cuanto mayor sea la prueba a superar, mayor será la sabiduría que se puede alcanzar, *siempre y cuando se sea capaz de soportarlo*. Es esta capacidad de transfigurar el dolor a lo que Nietzsche llama filosofía¹⁷, y en su caso particular, la refiere a sus padecimientos físicos, de los que considera que supo destilar el conocimiento adecuado y brindarlo a los demás en forma de dolorosa prueba por la que han de pasar. Por eso alberga un enorme agradecimiento para con ellos¹⁸. Ya hemos visto cómo los distintos sentidos que se le otorgan a la existencia *son considerados como un* síntoma de la vitalidad de los pueblos en los que crecen. Lo mismo ocurre con los filósofos, en los que su salud y su fisiología determinan en buena medida las ideas que expresan, hasta el punto de poder llegar a afirmar que alguien con una salud cambiante como la suya ha pasado por distintas filosofías¹⁹, y que por tanto él, que se ha sentido atenazado por los más graves problemas de salud, ahora que habían quedado atrás y se sentía rebosante de ella y renacido, era el portavoz de una buena nueva.

Pero, ¿qué nos dice Nietzsche en concreto sobre el gran dolor? En primer lugar que «el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la *gran sospecha*, que de toda U hace una X, una auténtica y verdadera X,

una risa estridente: “Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿porqué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti – morir pronto”». NT §3 (OC I, pág. 345-346)

17 «[...] ese arte de transfiguración es precisamente la filosofía.» GC, «Prólogo», §3 (OC III, pág. 719)

18 «Se adivina que no quisiera despedirme sin gratitud de ese tiempo de grave padecimiento cuyo beneficio aún hoy no está agotado para mí: del mismo modo en que soy perfectamente consciente de la ventaja que me proporciona mi salud muy cambiante respecto de los rechonchos de espíritu.» *Ibid.*

19 «Un filósofo que ha hecho y vuelve siempre a hacer el camino a través de muchas saludes ha pasado también por otras tantas filosofías» *Ibid.*

es decir la penúltima letra antes de la última...»²⁰. El gran dolor nos enseña a sospechar, a no dar nada por supuesto y a colocarnos en el terreno de la duda ante todo. Nos pone ante el peligro, porque si la sospecha es plena y verdadera, todo se tambalea, incluso las más altas y sólidas torres. Todo se vuelve una incógnita²¹ y no hay asidero alguno. El gran dolor nos introduce al abismo, al más puro sinsentido. En apariencia es una situación aterradora, pero nos dice que es algo liberador, en la medida en que permite la puesta al descubierto de lo que al sentido subyace y por lo tanto le quita peso y deja de ser lo último y definitivo, de ahí que nos coloque en lo penúltimo, en lo que aún no es el final. Es el gran nivelador, la reja del arado que ha de remover la tierra para eliminar toda mala hierba, oxigenarla y permitir así que pueda crecer algo nuevo que cosechar.

El gran dolor, para lograr sus frutos, ha de actuar de forma lenta, ha de dejar una huella profunda. Desde luego, si el impacto ha de ser tan decisivo, no puede ser de otro modo. Ha de impregnar y calar hasta lo más nuclear de la existencia de quien lo padece. De lo contrario no podría ser calificado de grande:

Sólo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como con leña verde, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última, a deshacernos de toda confianza, de toda mansedumbre, encubrimiento, indulgencia, medianía en la que quizás hubiéramos depositado antes nuestra humanidad.²²

Se subraya así el carácter nivelador del gran dolor, su capacidad para deshacerse de todo lastre. Gracias a la sospecha todo se somete a escrutinio y nada debe quedar fuera. La sospecha ha de ser total y el resultado es la profundización²³ y el desentramamiento, puesto que se socavan los cimientos y creencias más firmes. Es un ejercicio que no se puede realizar en un corto espacio de tiempo.

Ante el envite del gran dolor, Nietzsche plantea dos actitudes. No se trataría de formas de darle esquinazo de forma absoluta, sino más bien de actuar ante él. La primera de ellas es «oponerle nuestro orgullo, nuestro sarcasmo, nuestra fuerza de voluntad»²⁴. No es tanto oponerse al dolor y todo lo que conlleva, sino de sobrellevarlo con orgullo, sarcasmo y fuerza de voluntad, no dejándose llevar por la desesperación más absoluta. La otra actitud es «que ante el dolor

20 *Ibid.*, 720

21 De ahí la X, tal y como señala Juan Luis Vermal en su traducción para las Obras Completas de la editorial Tecnos.

22 *Ibid.*

23 «Tengo dudas de que un dolor así “mejore” –; pero sé que nos *profundiza*.» *Ibid.*

24 *Ibid.*

nos retiremos a la nada oriental –se llama nirvana–, a ese mudo, rígido, ciego abandono de sí, olvido de sí, extinción de sí»²⁵, en una suerte de desaparición del agente que sospecha, pero no de la sospecha en sí para que así surta efecto. En cualquier caso, «de esos largos, peligrosos ejercicios de dominio de sí se sale como un hombre diferente, con algunos signos de interrogación más, con mayor profundidad, rigor, dureza, maldad, silencio de lo que se había hecho hasta entonces»²⁶. El gran dolor, pues, tiene consecuencias y nos hace más profundos y duros, incluso aunque tomemos ante él alguna de esas actitudes más esquivas. «La confianza en la vida ha desaparecido: la vida misma se ha convertido en un *problema*»²⁷. Ello es una consecuencia más de la sospecha, que si a base de socavar cimientos, socava la vida misma, sustrato y base sobre la que se desarrolla la totalidad de la existencia y sus fenómenos diversos.

Además del sentido, y muy en relación con él, la gran sospecha también socava la idea de la verdad, que no puede quedar fuera de ella. No se trata de dirigirla hacia todo para ver qué es lo que sobrevive a ella como hizo Descartes, puesto que no es un método para lograr un resultado, sino que hay que ser implacables y aplicarla siempre y en todo lugar. Es necesario remarcarlo, puesto que los cantos de sirena de la verdad son muy potentes y se hallan por doquier, amenazando la sabiduría adquirida, que se muestra frágil en todo momento. Es muy fácil caer en la tentación de proclamar haber alcanzado una nueva verdad, de haber desvelado algo subyacente y primordial, un substrato oculto que pase a un primer plano. La corrosiva sospecha también ha de aplicarse ahí, y no ha buscar ninguna verdad en mayúsculas, eterna, inmutable y absoluta que ilumine la existencia y le sirva de garantía última. Si se desvela algo es que todo es velo, sin que haya nada oculto tras ello. Incluso el mismo afán de pretender descubrir una Verdad oculta tras los velos es algo ajeno a este tipo de espíritus que Nietzsche está reivindicando²⁸. De nuevo nos hallamos ante una paradoja: la única verdad posible y en mayúsculas es que no hay una verdad que hallar. Es todo un sinsentido que la mente ha de asimilar y digerir. Esto es una prueba más a la que nos hemos de someter y de la cual ha de brotar la no menos paradójica gaya ciencia. Y acaba ocurriendo lo mismo que con el sentido: que los riesgos son altos, ya que es fácil caer en cualquier

25 *Ibid.*

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 «Y por lo que hace a nuestro futuro, difícilmente se nos volverá a encontrar en la senda de aquellos jóvenes egipcios que por la noche vuelven inseguros los templos, abrazan las estatuas y quieren desvelar, descubrir, llevar a la luz clara absolutamente todo lo que con buenas razones se mantiene cubierto. No, ese mal gusto, esa voluntad de verdad, de “verdad a cualquier precio”, ese delirio de adolescente en el amor a la verdad – nos provoca rechazo: somos demasiado experimentados, demasiado serios, demasiado divertidos, demasiado profundos, estamos demasiado quemados para ello...» GC, «Prólogo», §4 (OC III 721)

clase de sucedáneo que pretenda aliviar la presión a la que nos somete este conocimiento. De ahí que sea preciso perseverar y no agarrarse a cualquier posible solución a la falta de sentido, puesto que el juego está en ese carácter indigente que la realidad nos muestra cuando abrazamos esta jovial sabiduría.

Si la verdad ha quedado reducida a una nada vacía, lo único que queda es el velo mismo, la más pura apariencia, la corteza, y es a ella a lo que deben dedicarse los sabios acreedores de la gaya ciencia. Frente a los que pretenden desnudar la realidad, ellos han de amar el disfraz y recrearse en las vestiduras, respetando una naturaleza que se ha encargado de elaborar una plétora de enigmas que es mejor que no sea desvelado porque su conocimiento sería insoportable para la gran mayoría (ya que la solución a ellos resulta ser un vacío inesperado y desesperante)²⁹. Los verdaderos filósofos, los que alcanzan esta sabiduría, que han transitado por las más profundas simas del sinsentido, al final se quedan en la superficie, invirtiendo así el afán que tradicionalmente se les había asignado, el cual no era otro que la búsqueda de la Verdad despreciando la apariencia, que es al fin y al cabo la realidad efectiva. Esta reivindicación de la superficie a la que se llega por la vía de la profundidad (es decir, una profundidad que no provoca un desprecio de la superficie, sino una revalorización) es algo que Nietzsche ve en los griegos, a los que tanto admiró y en los que nuevamente ve un modelo y antecedente de toda la grandeza que él defiende³⁰. La Grecia trágica atisbó la verdadera realidad de la existencia, supo asomarse a los más profundos abismos y de ahí extrajo su jovialidad, su gusto por las formas y su impulso artístico. Porque en última instancia la conformación de la realidad según Nietzsche proviene de un impulso artístico y el arte ha de dar cuenta de ella. La generación de formas (no sólo los meros contornos visuales, sino también cualquier hecho o realidad) y sentidos a partir de un fondo informe e inasible es en resumidas cuentas la única realidad de la existencia, y el arte, si de verdad quiere serlo, ha de reproducirlo. Esa es la verdad que ha de mostrar, la única imitación que

29 «Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad si se le quita el velo; hemos vivido demasiado para creerlo. Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y «saber» todo. [...] ¡un aviso para filósofos! Se debería respetar más el pudor con el que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas y multicolores incertezas. ¿quizás la verdad sea una mujer que tiene razones de no dejar ver sus razones? ¿Quizás su nombre, hablando en griego, sea Baubo?» *Ibid.*

30 «¡Ay esos griegos! Sabían lo que era *vivir*: ¡para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel, adorar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia! ¡Esos griegos eran superficiales – *por profundidad!* ¿Y no volvemos allí, nosotros, temerarios del espíritu que hemos escalado la cima más alta y peligrosa del pensamiento presente y desde allí hemos morado a nuestro alrededor, desde allí *hemos mirado hacia abajo?* ¿No somos en eso – griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¡Y precisamente por ello – artistas?» *Ibid.*

se ha de permitir. Toda evasión hacia otras realidades, puesta al servicio de verdades ulteriores o sentidos que vayan más allá de estos mecanismos supone una traición a los presupuestos de los que emana, por lo cual se entiende que quien accede a este conocimiento ha de necesitar un tipo distinto de arte y, es más, ha de ser un artista, puesto que en su actividad hay más de creación que de mero reconocimiento de una verdad fija, eterna e inmutable que puede ser desvelada. No, una vez reconocida la verdad, que no hay más que velo, de lo que se trata es de jugar con él y mostrarlo. De ahí que reclame el estatus de artistas para los sabios joviales, y al mismo tiempo también un tipo de arte distinto más acorde a estos convalecientes³¹. Al describirlo, Nietzsche cae en las redundancias: arte artístico y arte para artistas. Con ello se muestra y se subraya la concordancia entre al arte, lo artístico (el mecanismo de creación de formas subyacente a la realidad) y el artista (que en este caso se muestra como un medium a través del cual se muestra).

En cualquier caso, el panorama ante el que nos coloca no parece muy halagüeño (no en vano estamos hablando del gran dolor), pero Nietzsche se apresura a declarar la paradoja: no tiene por qué desembocar en una actitud sombría y negativa de rechazo ante la vida, algo que es más propio de todo lo que él rechaza. Al contrario, promueve un amor distinto hacia ella. Si antes se tenía apego por lo seguro y estable, por el sentido fijado e inamovible, ahora lo que se desea es la incógnita, se busca y se profundiza en todo y no se para hasta que se han desvelado todas las realidades y mostrado lo que se esconde tras ellas³², demostrando así que no hay nada seguro y abrazando la inseguridad y el peligro que a todo subyace. No es, pues, un ánimo oscuro el producto de la gran sospecha que conlleva el gran dolor, sino la alegría aventurera de quien ama el peligro y se sabe lanzado a nuevas singladuras. En tanto que artistas reproductores de lo artístico, la disposición anímica que brota de la gaya ciencia ha de ser juguetona y burlona, como corresponde a quienes saben que no hay seriedad alguna en la existencia (entendida dicha seriedad como remisión a realidades ulteriores o a juicios morales). La alegría es al mismo tiempo premisa y resultado, es esencial y connatural a esta sabiduría, hasta el

31 «No, si nosotros, convalecientes, tenemos aún necesidad de un arte, será un arte *diferente* – un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente imperturbado, un arte devinamente artístico que se eleve como una llama clara hacia un cielo despejado! Sobre todo: ¡un arte para artistas!» *Ibid.*

32 «¡Que no se crea, sin embargo, que con esto uno se vuelve necesariamente sombrío! Incluso el amor por la vida es todavía posible, – sólo que se ama de otra manera. Es el amor por una mujer que nos crea dudas... Pero el atractivo de todo lo problemático, la alegría ante la X es en estos hombres más espirituales, más espiritualizados, demasiado grande como para que esa alegría no vuelva siempre a romper como un claro fulgor toda la penuria de lo problemático, todo el peligro de la inseguridad, hasta los celos del amante. Conocemos una felicidad nueva...» GC, «Prólogo», §3 (OC III 720)

punto de venir subrayada por el epíteto que la acompaña: *gaya*³³. Lo lóbrego, oscuro, decadente y pútrido es lo relacionado con los trasmundos y la condena de la existencia a través de un sentido que va contra ella o bien a través del nihilismo que abraza el sinsentido sin más al sentirse incapaz de brindar un nuevo significado a la existencia.

La sospecha no es algo que se haga de una vez por todas, sino que exige constancia y perseverancia. *No supone destino* alguno más allá de la sospecha misma, por eso debe mantenerse la tensión y no hay que caer en ninguna complacencia con ella. Es el mismo efecto que se persigue con la idea del eterno retorno, el cual también exige que se tenga siempre presente y a no bajar la guardia en ningún momento. Por eso el gran dolor es permanente: no hay analgesia posible, lo que convierte a quienes lo padecen en convalecientes perpetuos en el caso de adoptar la actitud de abrazarlo y entregarse a él. Es preciso subrayar el significado de la convalecencia, que representa la fase en la que se ha superado la enfermedad pero de la que aún se padecen algunos efectos y se está bajo su influjo. Es un momento crepuscular y de indefinición, si bien el momento más crítico ya ha quedado atrás. Así pues, el gran dolor nos ha de convertir en convalecientes perennes, siempre con la enfermedad bien cerca, siempre bajo su ala, pero a la vez en el camino de la superación, a la que no se llegaría de forma completa en ningún momento. He ahí una de las vertientes del peligro del que nos habla Nietzsche. Cabe recordar en este punto que el texto que nos ocupa es el fruto de una convalecencia, fue escrito bajo la expansiva y agradecida mirada de la salud recuperada tras un largo período de enfermedad³⁴. Pero es una salud que no olvida la enfermedad, que la tiene en cuenta y de algún modo la retiene, a modo de desafío y recordatorio. Este es uno de los rasgos que caracteriza a otro de los conceptos para los que Nietzsche utiliza la grandeza: la gran salud³⁵. A modo de resumen, esta se alcanza en la confrontación con la enfermedad, no como su mera ausencia, sino como su superación, porque no es más sano quien menos enfermedad

33 «¡Con posterioridad entendemos mejor lo que *para ello* es en primer lugar necesario, la alegría, *todo tipo* de alegría, amigos míos!» GC, «Prólogo», §4 (OC III 721)

34 «Parece escrito [*La gaya ciencia*] en el lenguaje del viento de deshielo: hay en él insolencia, inquietud, contradicción, tiempo de abril, de manera tal que recuerda constantemente tanto la cercanía del invierno como la *victoria* sobre el invierno, victoria que llegará, *que tiene que llevar*, que quizás ya ha llegado... De él emana continuamente el agradecimiento de un convaleciente, –porque lo inesperado fue la convalecencia. “Gaya ciencia”: eso significa las saturnalias de un espíritu que ha resistido paciente una presión terrible, prolongada –paciente, estricto, frío, sin someterse, pero sin esperanza–, y que ahora de pronto es invadido por la esperanza, por la esperanza de la salud, por la *ebriedad* de la convalecencia.» GC, «Prólogo», §1 (OC III 717)

35 Para un análisis más pormenorizado de la cuestión de la salud y la enfermedad en Nietzsche, ver la tesis doctoral, titulada *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad*, donde se encuentra un apartado dedicado al tema de la gran salud.

padece, sino quien más supera y es capaz de dejar atrás (pero para ello, claro está, hay que vérselas con lo patológico), lo cual nos sitúa de nuevo ante la dimensión del riesgo que tan cara le resulta a Nietzsche.

El gran dolor no es algo respecto a lo cual se sea pasivo. No es un padecimiento en sentido estricto. Si bien el primer contacto puede ser casual e involuntario, una vez se ha entrado en su juego es preciso mantener activamente la tensión que acarrea. No se trata pues de sufrirlo y esperar que quede atrás con la receta adecuada, sino que una vez llega a la vida de alguien, ha de quedarse para siempre y convertirse en su mejor aliado, en aquella instancia que a la postre le ha convertido en alguien más astuto, más profundo, que ha supuesto una transformación como ninguna otra realidad puede provocar³⁶. Por eso es grande, y por eso a la postre hay que amarlo y abrazarlo. Sólo quien llegue a este estadio puede considerarse en posesión de la gaya sabiduría.

Finalmente, cabe preguntarse por quiénes han de ser los elegidos para ser los portadores de esta sabiduría. La respuesta es compleja, y aventuramos que viene dada en el subtítulo escogido por Nietzsche para *Así habló Zaratustra*, obra publicada a continuación de *La gaya ciencia* y que como hemos comentado está muy relacionada y en buena medida en continuidad con ella: todos y nadie. Todos porque *a priori* y en potencia cualquiera es capaz de poder alcanzarla. Nadie porque hay que atravesar la prueba del gran dolor y la pérdida de sentido para acceder a ella, algo a lo que muy pocos están llamados, si es que hay alguien capaz. De ahí que Zaratustra vague en busca, no de discípulos, sino de aquellas personas o perfiles que puedan encarnar esta sabiduría y cargar con los pesos más pesados: la muerte de la divinidad y el eterno retorno, auténticos portales de entrada en la Gaya ciencia. Y de ahí que sus pesquisas se vean defraudadas continuamente y esté condenado a la soledad y el ocaso. Porque Zaratustra no es el sabio alegre, aunque es quien más cerca ha llegado, y por eso ansía predicar y expandir esa buena nueva, y que haya quien la acoja y la haga suya para vivir de acuerdo con ella, algo que en ningún momento se llega a cumplir. De algún modo es un trasunto del propio Nietzsche, alguien que ha tenido una revelación y que busca comunicarla a oídos maduros para entenderla en toda su profundidad, y no sorprende que sus primeros pasos estén en *La gaya ciencia*.

En resumidas cuentas, hemos visto cómo en el prólogo a la segunda edición de *La gaya ciencia* Nietzsche plantea la idea del gran dolor como experiencia fundamental que han de atravesar los auténticos filósofos, esos a los que en otro lugar llama filósofos del futuro. El dolor viene por la pérdida del sentido, por la caída de todo aquello que sustentaba el mundo, que le otorgaba un porqué, tras la cual se experimenta el más profundo de

36 Cf. nota 6.

los desasosiegos. Ante tal vacío, las posibilidades son dos: hundirse en esa nada pura y negativa sin más, o levantarse y proseguir la vida conforme a esa nueva realidad vislumbrada y a sus mecanismos. Si bien se antoja una tarea ardua, Nietzsche se decanta por la segunda vía, y lo hace subrayando que no se puede hacer de ningún otro modo que no sea jovial y alegre, porque siente que a través del gran dolor ha tocado la fibra más íntima de la existencia, algo que no ocurría desde hacía siglos (desde los griegos, aunque en ellos ese conocimiento no fue tan explícito, sino más instintivo) y ante ello sólo cabe gozo y agradecimiento. No se trata, pues, de que haya que combatir ese dolor, ni siquiera hay que evitarlo. Sólo abrazándolo y abriéndose a la experiencia que nos depara es posible hacerse acreedor de lo que nos brinda. Y esto que nos brinda es, para empezar, una nueva salud a la que dicho dolor no anula sino que potencia bajo la forma de un conocimiento, la gaya ciencia, que es la llave hacia una nueva existencia, más trágica si se quiere, pero mucho más de acuerdo con la verdadera realidad del mundo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORONEL PIÑA, Víctor Ignacio. «El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche»: *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 138 (2015), 125-144.
<http://revistas.ibero.mx/filosofia/uploads/volumenes/9/pdf/Revista-filosofia-138-web.pdf>
- GERHARDT, Volker. «La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche»: *Enrahonar* 35(2002), 31-43.
<https://www.raco.cat/index.php/Enrahonar/article/download/32011/31845#:~:text=El%20cuerpo%20es%20concebido%20por,al%20tiempo%20individual%20y%20comunitario.>
- GONZÁLEZ BISBAL, Sergio. *El animal enfermo. El pensamiento de Nietzsche como pensamiento de salud y enfermedad* (tesis doctoral, 2018).
<http://hdl.handle.net/10803/665676>
- MORALEJA, Alfonso. «Nietzsche y la “gran política”»: *Cuaderno Gris*, Época III, 5 (2001), 9-24. <http://hdl.handle.net/10486/319>
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia* (6 volúmenes, edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós). Trotta, Madrid, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así hablo Zarathustra*, traducción de Alejandro Martín Navarro, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. IV, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia* (6 vols., edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós), Trotta, Madrid, vol. IV, 2010.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Joan B. Llinares, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. IV, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *De la genealogía de la moral*, traducción de Jaime Aspiunza, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. IV, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El caminante y su sombra (Humano, demasiado humano*, vol. II), traducción de Marco Parmeggiani, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. III, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*, traducción de Joan B. Llinares, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. I, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. IV, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, traducción de Juan Luis Vermal, en *Obras completas* (4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca), Tecnos, Madrid, vol. III, 2014.
- SLOTEDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*, (trad. de Miguel Ángel Vega). Madrid, Siruela, 2007.
- SLOTEDIJK, Peter. *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche* (trad. de Germán Cano). Pre-textos. Valencia, 2000.