

ENFERMEDAD, SUFRIMIENTO, PENSAMIENTO. NIETZSCHE Y LA EXISTENCIA HUMANA

Illness, Suffering, Thought. Nietzsche and Human Existence

Paolo Scolari,
Universidad Católica de Milán

RESUMEN: Thomas Mann afirma que Nietzsche tiene también otro nombre: enfermedad. De hecho, cuando se mira a la vida del filósofo de Röcken, es imposible no toparse con su patología: más allá de la locura delirante que marca la última década, toda su existencia aparece indeleblemente marcada por la enfermedad. Y en Nietzsche el tema autobiográfico de la enfermedad es inseparable del problema filosófico del sufrimiento. Aprovechando su experiencia como eterno enfermo, Nietzsche desea experimentar hasta qué punto el pensamiento puede resistir y qué dirección toma cada vez que está sometido a la presión del mal. Sus reflexiones mordaces muestran cómo lo negativo no puede ser erradicado de la existencia, mucho menos justificado, pero constituye un ingrediente necesario: sin lágrimas, el hombre perdería demasiadas alegrías y nunca llegaría a reírse.

Palabras clave: sufrimiento – enfermedad – existencia humana

ABSTRACT: Thomas Mann asserts that Nietzsche also has another name: illness. In fact, when you look at life of philosopher of Röcken, it's impossible not to come across his pathology: beyond the delirious madness that marks the last decade, the whole his existence appears indelibly marked by illness. And in Nietzsche the autobiographical theme of illness is inseparable from the philosophical problem of suffering. By considering his personal experience of illness as crucial, Nietzsche desires to experiment up to the point thought can resist and in which direction it takes whenever it is under the pressure of evil. His sharp investigation shows how the negative cannot be eliminated from existence, nor justified, but it constitutes a necessary ingredient: without tears, man would signify too much joy and one would never arrive at the laughter.

Keywords: suffering – illness – human existence

«Ningún sufrimiento habrá podido y podrá inducirme a un falso testimonio contra la vida».

F. Nietzsche, *Carta a Malwida von Meysenbug*

I. REGISTROS MÉDICOS. NIETZSCHE ENFERMO

En el ensayo *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* Thomas Mann afirma que Nietzsche «también tiene otro nombre: enfermedad»¹. Después de todo, como declara Alfredo Fallica, realmente parece cierto que cuando te sumerges en la vida de Nietzsche es imposible no hablar de su patología². Los dos aspectos se superponen tanto que llegan a coincidir, hasta el punto de que - argumenta el historiador de la medicina Heinrich Schipperges - toda la existencia de Nietzsche cuenta una historia real de la enfermedad³.

Quizás, sin embargo, ningún tema como este sea tan complejo e insidioso. Nunca es sencillo afrontarlo de manera filosófica, ni salir completamente ileso sin caer en banalizaciones habituales. Tampoco es fácil separar la historia de la leyenda, vicisitudes personales del pensamiento intelectual, tantas son las vulgatas que pintan un Nietzsche enfermo y loco.

Más allá de la salida delirante en la locura que caracterizó su última década, toda la vida de Nietzsche aparece indeleblemente marcada por la enfermedad. El psiquiatra Luigi Enepetta sostiene que la maniobra mediante la cual se intenta aislar la locura final del conjunto de toda su existencia no hace más que negar la evidencia, contradiciendo a la luz del sol los datos biográficos que atestiguan claramente un malestar psicossomático temprano, recurrente y gradualmente más intenso⁴. Con las cartas en la mano, podemos ver en efecto cómo Nietzsche ya en la adolescencia sufría de violentos ataques con náuseas y vómitos, dolores de cabeza vertiginosos y colapsos devastadores, molestos problemas estomacales e intestinales, hipersensibilidad a la luz y

1 T. Mann, «La filosofía di Nietzsche», en Id., *Nobiltà dello spirito*, Milano: Mondadori, 1953, p. 683.

2 Cfr. A. Fallica, «La malattia di Nietzsche», en AA.VV., *Filosofare con Nietzsche*, Roma 2002, p. 101.

3 Cfr. H. Schipperges, «Von der Krankheit zur „großen Gesundheit“», en Id., *Homo patiens*, München - Zürich: Piper, 1985, pp. 215-222; cfr. H. Schipperges, *Am Leitfadens des Leibes*, Stuttgart: Klett, 1975, pp. 93-100.

4 L. Enepetta, *Nietzsche*, Roma: Nilalienum, 2012, p. 49.

severa pérdida de visión. Un estado de salud muy delicado, que le acompañará durante toda su vida, empeorando progresivamente⁵.

De la enfermedad de Nietzsche al fenómeno del «Nietzsche enfermo» hay un pequeño paso. Este último intriga en el ambiente cultural alemán tanto que, ya a finales del siglo XIX, se discute sobre su enfermedad incluso antes de su muerte (1900). Sobre ello se pueden encontrar algunos artículos publicados en periódicos alemanes de los años entre 1895 y 1899. Tras la desaparición de Nietzsche, la primera en hablar de ello es la hermana Elisabeth, en el mismo año de la muerte de su hermano⁶.

A partir de este momento surgen como hongos un sinfín de aportaciones sobre la enfermedad en Nietzsche. Pero el dato más relevante es el nombre que los autores de estas reconstrucciones patográficas dan al argumento⁷. Sexología, neurología, psiquiatría, biología, medicina... Tantos puntos de vista que se pasan el testigo, pero la música no cambia. La enfermedad de Nietzsche se observa desde fuera, desde un ángulo médico-científico, como cualquier otro fenómeno biológico o psicofísico que no implica su filosofar. Es, en el mejor de los casos, un hecho de crónica como tantos otros, tan interesante como para satisfacer la curiosidad del público en cuanto al tiempo mismo pobre desde el punto de vista filosófico.

II. ENTRE MEDICINA Y FILOSOFÍA. EL COLUMPIO [VAIVÉN] DE JASPERS.

Lo sorprendente es que, unos años después, será precisamente un psiquiatra el que reflexione por primera vez sobre la importancia filosófica de la enfermedad en Nietzsche. Es Karl Jaspers, quien en su famosa obra *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936) dedica una amplia sección al tema de la enfermedad en la filosofía nietzscheana.

Jaspers hace un doble movimiento. Por un lado, quiere «liberar la obra de Nietzsche de aquellos defectos que pueden ser catalogados como interferencias aleatorias debidas a la enfermedad»; por otra parte, es consciente de que la misma «enfermedad parece convertirse en un momento de sentido positivo, una expresión creativa del ser, una revelación inmediata de algo que de otro modo habría permanecido inaccesible». Un vaivén

5 Cfr. F. Nietzsche, *Epistolario*, vol. III, Milano: Adelphi, 1995; cfr. G. Nuccitelli, *Il contagio filosofico*, Milano: Guerini, 1996.

6 E. Förster-Nietzsche, «Die Krankheit Friedrich Nietzsches»: *Die Zukunft*, Jg. 8, Berlin 1900, Nr. 30.

7 B. Saaler, «Über die Krankheit Nietzsches»: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, Bd. 4, Bonn 1918; K. Hildebrandt, «Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit»: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Bd. 89, Berlin 1924; T. Lessing, «Nietzsches Krankheit»: *Biologische Heilkunst*, Jg. 11, Stuttgart 1930; E.F. Podach, «Nietzsches Krankengeschichte»: *Die Medizinische Welt*, Jg. 4, Berlin 1930, Nr. 40.

hermenéutico que sube y baja rítmicamente: mientras desbroza el terreno de todas esas interpretaciones falaces que ven la filosofía nietzscheana como el mero resultado de un «enfermo», denuncia que quiere minimizar los aspectos patológicos de Nietzsche relegándolos al campo médico y yendo en busca de una filosofía sana, no afectada en nada por la enfermedad. Es imposible, se hace eco, «buscar la verdad pura en Nietzsche, sin poder nunca separar definitivamente tales verdades de aquellas desviaciones». La enfermedad también «pertenece a la verdad y no puede separarse de ella»⁸.

La intención de Jaspers se revela en dos frases. La del exordio deja claro de inmediato la modalidad con la que hablará de la enfermedad: «A lo largo de la obra de Nietzsche encontramos interrogantes sobre el sentido y trascendencia de la enfermedad»⁹. La otra, con la que se cierra esta parte de la obra, resume su empeño hermenéutico: «La enfermedad de Nietzsche no sólo ha interrumpido de una manera ruinoso su vida, sino que, en su lenta evolución, es tan innata que, sin la enfermedad, no podíamos imaginar ni su vida ni su obra». El centro de gravedad de la atención se desplaza de la enfermedad *de* Nietzsche a la *enfermedad según Nietzsche*. Jaspers es consciente de que sus precarias condiciones de salud lo llevaron a cuestionarse de manera problemática sobre el significado de la enfermedad, convirtiéndola en una experiencia existencial. «Los factores patológicos no sólo han tenido un efecto perturbador, sino que quizás han hecho también posible lo que de otro modo nunca habría sido creado: es desconcertante que deba ser una enfermedad por definir lo que Nietzsche consideraba el desarrollo necesario de su pensamiento, y que constituía la grandeza espiritual y la profundidad existencial de su ser»¹⁰. Separar a Nietzsche de su enfermedad significaría no comprender algunas de sus páginas más bellas y profundas.

En Jaspers, sin embargo, el alma del médico no se abandona, sino que parece coexistir bajo la piel. Por un lado, en sus palabras se puede advertir la impronta médico-psiquiátrica, especialmente cuando trata de encontrar la clave del problema recurriendo a una justificación biológica de la enfermedad nietzscheana. Al respecto cita una amplia literatura específica sobre el tema y afirma que «para entender a Nietzsche es imprescindible conocer con precisión sus enfermedades y saber distinguir con precisión sus posibles significados»¹¹. Por otro lado, reconoce que la cuestión trasciende su reducción clínica y que en la obra nietzscheana la enfermedad actúa como valor adicional. Sin esta condición valetudinaria Nietzsche no habría llegado a ser el mismo pensador

8 K. Jaspers, *Nietzsche*, Milano: Mursia, 1996, pp. 110-111.

9 *Ibid.*, p. 94.

10 *Ibid.*, pp. 109-110; cfr. A. Manzi, «Il tema della malattia in Nietzsche»: *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 9 (2005), pp. 562, 564, 568-570.

11 *Ibid.*, p. 94.

al que nos enfrentamos. Su valor no sólo no se altera ni se cuestiona, sino que se acrecienta, ya que es propio de esta enfermedad estimular la creatividad. Esta no fue una interferencia incómoda, sino más bien uno de los factores de su grandeza.

En Jaspers el médico y el filósofo se entrelazan continuamente. Si de la enfermedad nietzscheana «no es posible dar una respuesta definitiva y no se puede decir con precisión qué es este factor biológico», por supuesto «es indudable de que ha sucedido algo decisivo». «Falta de un diagnóstico preciso», pero al mismo tiempo certeza de que algo ha «estimulado su proceso creativo»: existe un «vínculo indisoluble entre la espiritualidad de Nietzsche filósofo y las experiencias que lo asaltaron»¹².

Al final, el médico que lleva dentro parece tirar la toalla y exclamar cómo «para comprender a Nietzsche no se necesita conocer un diagnóstico. Para una comprensión sustancial de su filosofía, las categorías de la medicina sólo entran en juego si son absolutamente ciertas: y estos diagnósticos no lo son»¹³. Solo son parciales. Dictados precisamente por la falta de evidencia empírica. El caso es que es el propio Jaspers quien reconoce responsablemente los límites de una consideración puramente científica de la enfermedad, la cual «nunca llega a la conclusión de un conocimiento definitivo y global». En efecto, «esta actitud» de impotencia «es la condición indispensable» para que se pueda originar una reflexión más amplia sobre el significado de la enfermedad y el sufrimiento dentro de la existencia humana¹⁴.

III. PENSAMIENTOS ENFERMOS Y ENFERMEDADES DEL PENSAMIENTO.

Cuarenta años antes que Jaspers había sido Lou Salomé, en la obra *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, quien esclareció el «estrecho vínculo» entre el «sufrimiento» de Nietzsche y la evolución de su «pensamiento», haciendo hincapié en «la influencia que los estados de ánimo del enfermo tienen sobre su pensamiento». Ella, que tal vez lo conoció mucho mejor que otros, define su parábola existencial como una «historia de dolor». Como dice Domenico Fazio en el epílogo a la edición italiana, los escritos de Nietzsche le parecen a Salomé una gran autobiografía del dolor. La alternancia entre salud y enfermedad es el elemento característico de la experiencia interior de Nietzsche, que le obligaba a autosuperarse continuamente. La enfermedad -continúa Salomé- «no era sólo un caso de la vida, sino una necesidad

¹² *Ibid.*, p. 101.

¹³ *Ibid.*, pp. 103-104.

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

íntimamente querida, una exigencia que recorre toda su evolución y constituye su auténtica fuente espiritual»¹⁵.

Un siglo después, Domenico Venturelli también parece tener la misma idea que Salomé, apoyando la tesis de que no tiene sentido preguntarse qué habría sido la filosofía nietzscheana sin la experiencia del dolor: Nietzsche no sólo *tenía* una enfermedad, sino que *era* ésta enfermedad. Hablar de enfermedad en Nietzsche no significa detenerse en las circunstancias de su propia atormentada existencia, tendiendo a separarla de su pensamiento, como si quisiera uno encontrar bajo la pátina de estos síntomas psicopatológicos un pensamiento nietzscheano puro, no contaminado por la enfermedad. Esto supondría erradicar el sentido mismo de su filosofía, impensable más allá de la enfermedad, la cual -vuelve a proponer Venturelli- no debe resultar un impedimento, sino una vía privilegiada para acceder a la comprensión de esa filosofía»¹⁶.

De hecho -dice Giuseppe Nuccitelli al respecto- Nietzsche no solo concibe el pensamiento filosófico en estado de laceración, sino que sin sufrir tal filosofar no habría encontrado nunca tierra fértil. Aunque, sin embargo, este camino no está exento de trampas y desde el principio, conlleva el peligro de caer en un doble callejón sin salida, es decir, hacer depender los dos términos consecuentemente uno del otro. Por un lado -continúa Nuccitelli- está el riesgo de idealizar la filosofía de Nietzsche, considerándola sin ninguna relación con su vida y su sufrimiento. Por otro lado, en el extremo opuesto, es decir, privar al pensamiento nietzscheano de su propia autonomía y su valor desplazando reductivamente su significado sólo a la patología, y con ella contaminarlo¹⁷. Casi como si, por un lado, la enfermedad de Nietzsche fuera causada por haberla llevado con la especulación a alturas inimaginables y, por otro, como si el pensamiento mismo fuese el trágico desenlace de una existencia dolorosa. Esta dicotomía deja traslucir una imagen engañosa de Nietzsche: un hombre enloquecido por su intensa labor intelectual, que se refleja en una filosofía no lúcida pero nublada por la patología, en definitiva, el fruto de una mente enferma.

Para salir de este callejón sin salida, es necesario ir más allá de la lógica de la oposición, tomando el camino que no excluye el pensamiento y la enfermedad, sino que los mantiene constantemente en fecunda tensión. Resultaría, de hecho, igualmente patológico intentar justificar a Nietzsche desvinculando su pensamiento y su condición de enfermo eterno. Por lo tanto, el camino a seguir es el de relacionar enfermedad y pensamiento, trayendo a

15 L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, Milano: SE, 2009, pp. 24-26, 206-207, 209.

16 Cfr. D. Venturelli, *Nobiltà e sofferenza*, Genova: Il Melangolo, 2006, p. 12.

17 G. Nuccitelli, *Il contagio filosofico*, op. cit., pp. 9-10.

la luz - como Andrea Spoladore sugiere - el papel decisivo de la experiencia patológica en el desarrollo de las reflexiones de Nietzsche, en las que la enfermedad se manifiesta siempre «pensamiento» y se convierte en filosofía¹⁸. Un itinerario nietzscheano no es en absoluto concebible desprovisto de ese drama que la enfermedad ha representado para su existencia. De hecho, Nietzsche se convierte en portavoz de un pensamiento que ya no se avergüenza de dialogar con la enfermedad, precisamente porque la aventura del pensar y la del mal forman un todo: en él -afirma con razón Pierre Klossowski- el pensamiento se vuelve idéntico al sufrimiento y el sufrimiento al pensamiento¹⁹. En la dialéctica salud/enfermedad -asevera Marco Vozza- está en juego la identidad misma del pensamiento. Pensamiento y enfermedad se coimplican, pasando de uno a la otra en una relación de circularidad fecunda²⁰.

IV. PENSAMIENTOS CONVALECIENTES

Es en *La gaya ciencia* donde se asienta con mayor intensidad la relación entre pensamiento y sufrimiento. Después de todo, en 1882 Nietzsche está saliendo de uno de sus tiempos más sombríos. La misma obra es definida por él como una «experiencia vivida»²¹, que lleva autobiográficamente tatuado el pathos de un hombre que ha logrado un estado de salud inesperado y finalmente puede poner sobre el papel este itinerario turbulento. Todo en él -destaca Giorgio Colli- exuda enfermedad y curación. Entendemos que detrás de la escritura de la obra se da el equilibrio entre la recuperación de la salud y el sufrimiento dejado atrás, pero también una lúcida reflexión de lo que ha representado este gran dolor para la existencia. El ambiente que reina es el del convaleciente que no ha olvidado la enfermedad, sino que consigue hacer de ella un tesoro y, a través de ella, conducir el pensamiento hacia nuevos horizontes²².

Nietzsche parece ser consciente del papel fundamental que juega la obra en su vida, tanto es así que después de cuatro años, mientras escribe el *Prefacio* a la segunda edición (1886), su memoria parece remontarse a ese período de gran sufrimiento. Las reflexiones de un Nietzsche curado se cruzan con aquellas de quien, a pesar de todo lo vivido, no olvida su precario estado de salud, pero llega a interiorizarlo y hacerlo completamente suyo.

18 Cfr. A. Spoladore, *Nietzsche*, Roma: Il filo, 2008, pp. 23-25; cfr. A. Manzi, *Il tema della malattia in Nietzsche*, op. cit., p. 560.

19 Cfr. P. Klossowski, *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano: Adelphi, 2013, pp. 47-48.

20 M. Vozza, *Esistenza e interpretazione*, Roma: Donzelli, 2001, p. 224.

21 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2003, *Prefazione alla seconda edizione*, § 1.

22 G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi, 1980, pp. 97-98, 103-104.

Nietzsche logra mantener en tensión la enfermedad y la salud, las hace vibrar recíprocamente sin anular la una en la otra. La mejor palabra que puede encontrar para definir esta condición transitoria es la de «convaleciente». Concepto querido por él, retomado más tarde en *Así habló Zaratustra*, ni abstracto ni teórico, sino autobiográfico, que narra una experiencia concreta, a través de la cual Nietzsche pinta a un ser humano en constante movimiento, que ya no está enfermo, pero aún no está completamente curado, sin una condición existencial estable. Flotando entre la enfermedad y la salud, de tal manera que «recuerda constantemente tanto la cercanía del invierno como la *victoria* que está llegando en el mismo invierno». En la convalecencia Nietzsche evoca el poder inspirador del dolor, mirando lo que es sano con el ojo del enfermo y lo que es enfermo con el ojo del sano. El convaleciente no olvida su camino de la enfermedad a la salud, porque sabe bien que podría ponerse enfermo de nuevo. Mientras todavía siente el dolor de la «horrible opresión dejada atrás» y a la que «ha resistido con paciencia», degusta ya al mismo tiempo la «*embriaguez* de la curación» y es «invadido de repente por la esperanza de la salud»²³.

V. FILOSOFAR: DAR VOZ AL SUFRIMIENTO

Este estado de «*convalecencia*» empuja a Nietzsche a poner el acento sobre el sufrimiento, percibido como una «tiranía» opresiva de la que parece imposible liberarse, excepto de que venga «absorbida» por otra «tiranía» más tenaz, la del «orgullo que rechaza las *conclusiones* del sufrimiento». En el alma humana estos dos déspotas parece que están luchando: por un lado, el sufrimiento que pone al hombre de espaldas a la pared, por otro el orgullo de la propia persona que no está en condiciones de dejarse someter, gritando contra ella que «este mundo es ilusión y contradictorio, *por lo tanto*, hay un mundo real sin contradicciones». Es en este equilibrio pecuario entre aceptación y justificación del sufrimiento donde se juega para Nietzsche la apuesta filosófica sobre la enfermedad. El hombre debe ser capaz de transformar el sufrimiento en propulsor de su propia existencia, sin caer en los cómodos y precipitados resquicios de la justificación.

Nietzsche reinterpreta esta doble experiencia en su propia vivencia personal. Él quiere en primer lugar «romper todas las deducciones que suelen crecer como hongos venenosos del dolor, de la desilusión, del tedio, del asilamiento y de otros terrenos pantanosos», que no hacen más que «generar a la larga algo peor que lo que había que eliminar con ellos»²⁴. Habiendo despedido

23 F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit., Prefazione alla seconda edizione*, § 1; cfr. Id., *Così parlò Zarathustra*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2005, III, *Il convalescente*; cfr. K. Jaspers, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 114, 116.

24 F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit., Prefazione alla seconda edizione*, § 1; Id., *Umano, troppo umano*, II, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1981, *Prefazione*, § 5; Id., *Frammenti postumi*,

el terreno de estas justificaciones farisaicas, desea dar voz al sufrimiento. Y es precisamente de este sufrimiento liberado de donde brota la filosofía. Son los mismos «estados de sufrimiento para filosofar»: «como sucede con todos los filósofos enfermos», la enfermedad no sigue siendo un fin en sí mismo, sino que por el hecho de manifestarse abre siempre una demanda de sentido. El sufrimiento se convierte en un problema y da que pensar, empujando al ser humano a hacerse preguntas continuamente, «Sometido a la *presión* del mal, el pensamiento mismo» no cesa nunca de preguntarse el por qué.

Nietzsche es consciente de cómo las preguntas que surgen del sufrimiento terminan a menudo por encontrar respuestas hipócritas. La presión del mal obliga a los hombres a buscar paliativos que lo minimicen o que lo extirpen radicalmente de la existencia. Nietzsche puede desenmascarar estas ilusiones precisamente porque ha pasado por la fragua del sufrimiento. Sólo «después de haberse probado y experimentado a sí mismo, ha aprendido a mirar con ojos más astutos» los comportamientos de sus semejantes. «La paz, la felicidad, un final metafísico, una exigencia estética o religiosa de un más allá, un afuera, un arriba»: todo esto «nos autoriza a preguntarnos si en cualquier filosofar no he ha tratado nunca, hasta hoy, de “verdad”, sino de cualquier otra cosa» y si tanto en el bien como en el mal, «no ha sido en realidad la enfermedad lo que ha inspirado» el pensamiento humano²⁵.

VI. *UNS VERTIEFT*

Desenmascaradas estas justificaciones, Nietzsche parece muy «consciente de la posición de ventaja que tiene en la inestabilidad de su salud con respecto a todos los espíritus cuadrados» y del «beneficio inagotable» que ha sacado de esta «época de gran enfermedad». El pensamiento no debe servir para tener una comprensión pseudocientífica del sufrimiento, ni mucho menos para justificarlo racionalmente. Esto es lo que hacen las «ranas pensantes, dispositivos para objetivar y registrar, vísceras congeladas». No se trata de pensar en el sufrimiento. La relación es completamente al revés: no es el pensamiento lo que llega en un tiempo posterior al sufrimiento experimentado, tratando de comprenderlo o justificarlo, sino que son «los propios pensamientos los que vienen constantemente generados por el sufrimiento». Al atribuirles esta «maternidad» sufriente no aparecerán más descarnados, sino que estarán «provistos de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad». Pensamientos dolorosos y sufridos, pero que hacen sentir vivo al ser humano y le hacen saborear la plenitud de la existencia, porque nacen de la «constante transformación en luz y llama de todo lo que somos».

1885-1887, Milano: Adelphi, 1975, 8 [2].

25 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., *Prefazione alla seconda edizione*, § 2.

La enfermedad aparece entonces como esencial para el ser humano. A menudo, se pregunta vacilante Nietzsche, si estamos «tentados a preguntarnos si podemos *prescindir* de ella». Además, a nadie le gusta sufrir y siempre se están ideando nuevas formas para luchar contra el sufrimiento. El hecho es que estos repliegues no pueden silenciar definitivamente el grito del «gran dolor». Este abandona su romántica función edificante, como si la necesitara para convertirse en hombres moralmente mejores y más irreprochables. Desde la experiencia del sufrimiento -recuerda Vozza- Nietzsche no quiere obtener un estado de superioridad engreída y narcisista. El sufrimiento no implica ninguna rendición moralista, ni tiene una función catártica: «no libera al hombre del terror, ni lo “purifica de una pasión peligrosa» -dice Nietzsche recuperando polémicamente a «Aristóteles».

El sufrimiento es en cambio -como decía Lou Salomé al pensar en la trágica experiencia nietzscheana- «un aspecto completamente nuevo» que permite que «todo adquiera un nuevo sabor», hacer sentir al hombre la naturaleza problemática de la existencia y evitar que se detenga con demasiada seguridad junto a puntos conciliados y verdades absolutas. Tal sufrimiento desata toda su fuerza disruptiva frente al ser humano, el cual «en el instante de máximo tormento ve con clarividencia dentro de sí mismo, su mirada llega más abajo, a los abismos insondables. Dudo - exclama Nietzsche - que un gran dolor “te haga mejor”, pero sé que nos *entierra en el fondo*». El dolor nos hace penetrar, *uns vertieft*, en el doble sentido -subrayado por Leonardo Casini mirando al original alemán- de profundizar y al mismo tiempo hacernos más profundos. El ser humano escava lentamente dentro de sí, lo que le permite investigar sus más recónditas zonas de sombra, para hacerlo luego subir a la superficie, con una nueva conciencia²⁶.

VII. DESDE EL CENTRO HACIA UNA X. SUFRIR=DESQUICIARSE

El hombre que desciende a la caverna de su propia interioridad debe estar alerta de uno de los peligros más insidiosos. Siempre existe el riesgo de quedar prisionero en este mundo subterráneo del sujeto, viviendo su estado enfermo como héroe. Un obstáculo muy difícil de sortear, dado que casi espontáneamente -dice Nietzsche- «cada sufrimiento tiende a retraer al hombre sobre sí mismo», encerrándolo en una apasionante experiencia en

26 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., *Prefazione alla seconda edizione*, § 3; ibi, Libro I, § 4, Libro III, § 120; Id., *Aurora*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2004, § 114; Id., *Umano, troppo umano*, I, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1979, *Prefazione*, § 3; Id., *Crepuscolo degli idoli*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2008, *Quel che devo agli antichi*, § 5; cfr. M. Vozza, *Esistenza e interpretazione*, op. cit., p. 225; L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, op. cit., pp. 24-25; cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo*, Roma: Studium, 1990, p. 281; cfr. M. Bizzotto, *Male, sofferenza, malattia*, Verona: Camilliani.it, 1981, pp. 48-51, 53-54.

primera persona. Por otra parte, «lo que sufrimos de la manera más profunda y personal es incomprensible e inaccesible a todos los demás». Este «orgullo a través del cual se soporta el sufrimiento» acentúa aún más el carácter egocéntrico de la enfermedad y envuelve al hombre sobre sí mismo: «con demasiada violencia y demasiado tiempo la hace *personal*». «El orgullo del enfermo – brama Nietzsche- se encabrita como nunca».

El único «antídoto» frente a esta deriva centralizadora lo encuentra Nietzsche en el «extrañamiento y despersonalización». A través de la enfermedad, el hombre «atormentado por el dolor que sufre fuertemente» debe salir de su propio centro, aprendiendo a «ver, con una frialdad terrible, las cosas que están fuera». El «dolor», que conduce al «supremo desencanto» del mundo, es «el único medio para arrebatarlo de esos embrujos engañosos y peligrosos ensueños en los que ha vivido hasta aquel momento». «Solamente este dolor es el sumo libertador del espíritu, el maestro de la *gran sospecha*».

El hombre es tomado de la mano por este sufrimiento y conducido a la escuela de la sospecha, donde viene educado no tanto fortificando su identidad, cuanto desquiciándola a través de la destrucción de todos sus ídolos y certezas. «El arado del mal» lo desestabiliza: produce ese desencanto que le obliga a hacer tabla rasa de todos los compromisos fáciles y enmascaramientos, a cambiar radicalmente de perspectiva al expulsarlo de su propio centro y obligarlo a salir de sí mismo. Este «dolor largo, lento, que lleva tiempo, en que uno se quema como con leña verde, obliga a descender a sus últimas profundidades y despojarse de toda confianza, de toda bondad de espíritu, de todo camuflaje, de toda mansedumbre, de todo punto intermedio».

Mientras socava toda mitología de omnipotencia e inmortalidad, el sufrimiento arranca al hombre de su propia centralización y le obliga a reflexionar sobre el misterio de su propia finitud, obligándolo a mirar más allá del propio yo. La enfermedad –dice Voza en diálogo con Nietzsche- disgrega la compacidad monolítica del ego, revelando la insuficiencia de la propia persona. La enfermedad se convierte en la condición estimulante del pensamiento crítico y genealógico, que desquicia todas las posiciones adquiridas y toda totalidad preestablecida, abriendo las puertas a otro pensamiento.

Atravesando esta lucha agotadora, el hombre es «como transmutado, como si hubiera vivido algo excepcional, sabiendo algo nuevo y diferente a lo anterior». Un conocimiento auroral, iniciático: ahora «todo aquello sobre lo que se dirige la mirada brilla con una nueva luz». De la experiencia del sufrimiento «siempre sale como otro hombre, con algunas preguntas más y sobre todo con la voluntad de hacer, en adelante, más preguntas, más profundas, más rigurosas, más duras, más malvadas, más silenciosas, de las que no se han hecho hasta ese momento». Ciertamente, el sufrimiento no ofrece respuestas al

sentido de la vida, tan consoladoras como se dan por supuestas, pero regenera continuamente por sí mismo interrogantes. Vista con los ojos del sufrimiento, la «vida» no es en absoluto una certeza o una garantía, pero «se convierte en sí misma en un «problema»²⁷. El pensamiento que nace del sufrimiento retoma Casini en sintonía con Nietzsche- hace que «el hombre rueda del centro hacia una x», enseñándole que toda su seguridad ahora se convierta en una incógnita. Con este sufrimiento la existencia humana doliente adquiere el valor del experimento: deja de ser algo objetivo, algo en sí mismo, puro, real para convertirse en un experimento dudoso, incierto, problemático, una experiencia y aventura hacia lo desconocido y el misterio²⁸.

VIII. NEGAR, ALIVIAR, JUSTIFICAR

El problema del sufrimiento siempre se ha cruzado con el de su justificación. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche reconstruye la lógica que impulsó a los hombres a poner en movimiento este mecanismo. Como el «sufrimiento» ha sido siempre para ellos «el primero de los argumentos *contra* la existencia, su peor signo de interrogación», para vivir tranquilamente ellos trataron por todos los medios de encontrar un remedio que pusiera definitivamente una conclusión a la tragedia de la vida²⁹.

Las maniobras de negación conducen a la pérdida del peso específico del sufrimiento. Este es considerado como un incidente engañoso en el camino, tan difícil como afortunadamente superable. «El mal es ilusión, error, nada más que error» - como diría «Sócrates», citado por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*³⁰. En este caso, «apenas se reconoce el error, el sufrimiento *debe* desaparecer»: el intelecto identifica la malformación y la elimina quirúrgicamente. Como en un juego dialéctico, el mal no es más que el polo negativo que se resuelve en la «ausencia de sufrimiento», que se convierte en «el bien supremo que *debe* ser estimado como positivo»³¹.

27 F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit., Prefazione alla seconda edizione*, § 3; ibi, Libro I, § 4, Libro III, § 120; Libro IV, § 338; Id., *Aurora*, op. cit., § 114; Id., *Umano, troppo umano*, I, op. cit., *Prefazione*, § 3; Id., *Frammenti postumi*, 1884-1885, Milano: Adelphi, 1975, 44 [9]; cfr. K. Jaspers, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 115-116; cfr. M. Voza, «La “grande salute” e l’ottica binoculare di Nietzsche», en AA.VV., *Nietzsche*, Firenze: Olschki, 2003, pp. 236-237; cfr. Id., *Esistenza e interpretazione, op. cit.*, pp. 222-223.

28 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1885-1887, op. cit., 2 [127]; cfr. L. Casini, *La riscoperta del corpo, op. cit.*, pp. 280-281; cfr. C. Senigaglia, «Schmerz, Krankheit, Genesung», in AA.VV., *Nietzsche*, Neu-Isenburg: Lenz, 2011, p. 90; cfr. A. Manzi, *Il tema della malattia in Nietzsche, op. cit.*, pp. 572-577.

29 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2002, III, pp. 126, 129; Id., *Frammenti postumi, 1887-1888*, Milano: Adelphi, 1971, 10 [21].

30 F. Nietzsche, *Genealogia della morale, op. cit.*, III, p. 112; *La nascita della tragedia*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1977, p. 102.

31 F. Nietzsche, *Genealogia della morale, op. cit.*, III, pp. 126, 129.

Además, para mitigarlo y no sentir su poder trágico, el sufrimiento se viste con nombres más tentadores. «El dolor hiera» y los hombres «lo adornan con nombres inofensivos, medios de consuelo que aturden, calman y embriagan». Este es el caso del cristianismo, donde «el sacerdote asceta es un *médico* que combate el sufrimiento, que narcotiza y alivia el dolor, consolando y restaurando». Sólo este sacerdote puede «hacer huir el dolor tenebroso del hombre» dando «una interpretación y una “justificación” religiosa» a sus males. «Aprovecha el sufrimiento y finalmente llega a santificarlo», logrando darle sentido: el doliente ya puede ahora «recibir una advertencia sobre la “causa” de su sufrimiento», que se transforma en «el camino que conduce a un ser bienaventurado»³².

El hecho es que para Nietzsche una especie de ritual justificativo parece ser inherente a la existencia humana, dividida entre la aparición de un mal sin razón y una búsqueda incesante de sentido. Lo más angustioso para el hombre es «sufrir sin saber por qué»: el que se encuentra en esta situación está «ansioso de que razones, remedios y narcosis alivien» a su sufrimiento³³. Al no poder eliminar completamente el sufrimiento -dice Gilles Deleuze en su famosa reinterpretación de Nietzsche-, el ser humano lo interioriza y espiritualiza, yendo en busca de un nuevo sentido que atribuirle³⁴. Comparten la angustia de no poder concebir que hay un dolor sin sentido y que «necesitan una explicación» que les permita vivir en paz. En efecto, «lo que realmente los vuelve contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino el absurdo del sufrimiento: el hecho de que el grito de la pregunta “¿para qué sufrir?” se quede sin respuesta ha sido la maldición que hasta el día de hoy se ha extendido sobre toda la humanidad». Ya desde el principio, «el dolor plantea siempre el problema de la causa», llevando en su seno una «reivindicación del sentido». El ser humano quiere encontrar a toda costa «un *sentido*, un “por qué” del sufrimiento», anhela ser «*salvado*» del absurdo del sufrimiento, para «dejar de ser una hoja al viento, un juego del absurdo, del “despropósito”». Por eso corre inmediatamente a ponerse a cubierto, «*interpretando*» y «llenando» este «enorme vacío» casi catárticamente con algo que logra dar cuenta de la falta de lógica del «sufrimiento *absurdo*». Después de todo, él piensa para sí mismo que, «cualquier sentido es mejor que ningún sentido».

El proceso de justificación se consume para Nietzsche tanto en el ámbito religioso como secularizado. Si «los cristianos han transferido dentro del sufrimiento toda una maquinaria secreta de salvación», «los hombres de

32 Ibi, III, pp. 124-125, 135-137; Id., *Aurora*, op. cit., § 52; Id., *Al di là del bene e del male*, Milano: Adelphi, 1999, § 61; Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, op. cit., 10 [21]; Id., *Frammenti postumi*, 1888-1889, Milano: Adelphi, 1974, 14 [89].

33 F. Nietzsche, *Genealogía della morale*, op. cit., III, pp. 136-137.

34 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Milano: Feltrinelli, 1992, pp. 156-158.

mayor edad han podido explicar todos los sufrimientos en relación a los espectadores del sufrimiento». Para los primeros una salvación etérea, para los otros un verdadero espectáculo, tan «*cruel*» como «edificante». Las coordenadas histórico-culturales cambian, no la lógica justificativa. Nada puede quedar sin explicación, pero todo tiene que suceder en vista de un fin salvífico o ser totalmente revelado y observado, por lo tanto, hecho claramente inteligible. Los hombres de cada época han logrado «negar y quitar del mundo el dolor oculto, no descubierto, desprovisto de testigos a través de la invención de dioses y seres intermedios de toda altura y profundidad, algo, en fin, que incluso en la oscuridad ve y no fácilmente deja escapar un espectáculo interesante y doloroso». Han venido a erradicar el sentido de la existencia desde la existencia misma y colocarla en otro lugar, perdiendo en última instancia la relación genuina con la vida. «Gracias a estos inventos y trucos justificaron la vida y su “mal”, privándola de su carácter “enigmático” y “problemático”»³⁵.

IX. CIENCIA, POLÍTICA, RELIGIÓN. LA SOCIEDAD DEL BIENESTAR

Nietzsche intercepta el problema de la justificación del mal no sólo en relación al individuo, sino también en sus implicaciones públicas. En él -señala Cristiana Senigaglia- el sufrimiento asume siempre un significado sociopolítico³⁶. Nietzsche critica las sociedades hedonistas del bienestar, que no ven otro fin que la felicidad colectiva, y las sociedades «*pesimistas*» de la resignación, donde en cambio es «*el dolor* el que prevalece *sobre el placer*». Solo para la apariencia especular, son en realidad «los dos signos del *nihilismo*», en la medida en que «se plantean como *sentido* último placer o *displacer*»³⁷. Una falsa alternancia, que confirma su complicidad en hacer perder al ser humano uno de los dos lados de la existencia, ya sea hacia la construcción de una comunidad gozosa sin dolor, ya sea hacia una convivencia de mortificación ascética.

Donde llueven con mayor insistencia las controversias es sobre el primer tipo de sociedad. De cada ámbito de la sociedad llegan al hombre ofrecimientos desconcertados y tentadores de abandono inmediato del sufrimiento. Los ciudadanos ya no sienten el dolor, son incapaces de sufrir, halagados por los pomposos ritos de ámbito público, religioso o laico, que compiten consigo mismo para otorgarles tierra prometida de una felicidad barata.

35 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit., II, pp. 56-57; III, pp. 156-157; Id., *La gaia scienza*, op. cit., § 13; Id., *L'anticristo*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 2003, pp. 26-27; cfr. D. Aurenque, «Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral», en AA.VV., *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, pp. 54-55.

36 Cfr. C. Senigaglia, «Schmerz, Krankheit, Genesung», op. cit., pp. 91, 94-95, 97.

37 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1887-1888, op. cit., 9 [107].

En primer lugar, es la religión la que intenta construir una sociedad del bienestar. Los «seguidores de la religión de la compasión» quieren erradicar el dolor de la humanidad. Parten con el «advertir la condición de sufrimiento» de cada uno de los individuos y dan una primera y «superficial interpretación». Mientras ponen esta «infelicidad» en las calles para «ayudar» a otros a superarla, «no les importa que haya una necesidad personal de desgracia». Ellos «despojan al sufrimiento ajeno de lo que le es verdaderamente personal, depreciando su valor y voluntad. No saben nada de la infelicidad interior» de cada uno. Al mismo tiempo «no piensan que el terror, las privaciones, el empobrecimiento, las noches profundas, las aventuras, los riesgos, los errores son tan necesarios como sus opuestos, y que, en verdad, el camino al cielo siempre pasa por la voluptuosidad del infierno». Siguen ciegamente su fe, «la “religión de la piedad”», la cual «nos manda ayudar y nos hace creer de haber ayudado de la mejor manera si se ha prestado ayuda de la manera más rápida: no quieren dejar que el sufrimiento pese sobre sus semejantes ni por una hora y tratan de reparar una posible desventura. Sienten este sufrimiento y aflicción como malvado, execrable, merecedor de aniquilamiento». El dolor se considera como «una contaminación de la existencia» del que hay que deshacerse rápidamente. Nietzsche desenmascara el comportamiento de estos religiosos, destapando bajo el disfraz de su «lastimosa religiosidad otra religión», irónicamente llamada «la religión de la vida cómoda». Es esta última «la madre de aquella», que guía su comportamiento de piedad y benevolencia. Quitándose la máscara, los compasivos se muestran como «personas pacíficas y bondadosas, que poco saben de la felicidad del hombre». Detrás de su obrar impecable y altruista se esconde una actitud hipócrita, de quien es cercano al sufrimiento del prójimo solo porque no consigue soportar los peligros de la existencia. O peor aún, en beneficio propio³⁸.

La «ciencia moderna» no quiere perder el paso de la religión, trazando con su propia ropa el mismo terreno de la eliminación del sufrimiento. Sus «promesas» son seguramente laicas, pero dentro de ellas Nietzsche escucha el eco de aquellas religiosas. También la ciencia, de hecho, «tiene como finalidad el menor dolor posible, una vida más larga posible, una especie de eterna beatitud»³⁹.

Por último, la política replica a los intentos de la religión y de la ciencia, haciendo del slogan de la ausencia de sufrimiento un instrumento de propaganda. Ella manipula el dolor de la gente, activando una doble maniobra que se parece mucho a la de la religión. Por un lado estimula la «participación en el dolor de todos los que sufren», por otro entiende «el dolor mismo como

38 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., § 338.

39 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, op. cit., § 128.

algo que debe ser *eliminado*⁴⁰. A primera vista, dos pistas son discordantes, pero convergentes en el objetivo: eliminar el sufrimiento. Si, de hecho, la primera identifica la meta en una compasión frente a los seres humanos, empatizando con la inevitabilidad del dolor que los une, la segunda sugiere los medios, es decir, la eliminación radical del mal. La propuesta política es la de una cercanía al ser humano que sufre, que elimine el mismo dolor. Una proximidad contradictoria, que le quita lo que debe garantizarle, y a la vez hipócrita, porque explota el dolor ya sabiendo que debes luego negarlo.

X. COMODIDAD Y MODA. LA CIUDAD DEL ÚLTIMO HOMBRE

Nietzsche observa cómo la convivencia moderna avanza rápidamente por las vías de la lógica cuantitativa, propia del utilitarismo inglés. En la metrópolis moderna serpentean cada vez más aquellos movimientos políticos democráticos, entre los que destaca el «socialismo», que explotan las lógicas hedonístico-utilitarias para «apuntar con todas sus fuerzas al “beneficio colectivo”, es decir, al *mínimo posible descontento* y a la “felicidad del mayor número” - la felicidad verde universal de los pastos de los rebaños -, con seguridad, *comodidad*, ausencia de peligros, *moda*, “bienestar general”, aligeramiento de la vida para todos. El estribillo más tarareado se llama “compasión por todo el que sufre”- y el dolor mismo es tomado como algo que debe ser *eliminado*⁴¹. Esta forma de interpretar la existencia pronto se convierte en una mentalidad generalizada. «En la querida y vulgar Alemania, el tumulto general de los que corren hacia la “felicidad” es ensordecedor». Entre las murallas seguras de la ciudad todo debe contribuir a «que disminuya el sufrimiento», tanto como sea posible, y promover a toda costa «la felicidad en la mayor cantidad posible». La felicidad se trata como si fuera una mercancía, un producto para uso y consumo del que disponer en dosis cada vez mayores. La sociedad de masas obliga indistintamente a todos a ser felices. Solo se admite la felicidad, que se convierte a todos los efectos en un «derecho» universal. La infelicidad no puede -o no debe- existir. O si se da, deberá ser inmediatamente suprimida y convertida en su opuesto⁴².

40 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1884-1885, *op. cit.*, 37 [176].

41 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, *op. cit.*, § 50; Id., *Al di là del bene e del male*, *op. cit.*, §§ 44, 228; Id., *Frammenti postumi*, 1879-1881, Milano: Adelphi, 1964, 1 [96]; Id., *Frammenti postumi*, 1875-1876, Milano: Adelphi, 1967, 3 [65]; F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, *op. cit.*, §§ 98, 99; F. Nietzsche, *La gaia scienza*, *op. cit.*, § 48.

42 F. Nietzsche, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1975, I, pp. 31-32; Id., *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, IV, in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1991, p. 111; Id., *Frammenti postumi*, 1887-1888, *op. cit.*, 11 [241].

En la ciudad de los hombres, donde Nietzsche observa atentamente el fluir de la dimensión pública de lo humano, el sufrimiento parece no encontrar más espacio. Es la metrópolis moderna, donde vive el «último hombre» del *Prólogo de Zaratustra*, prototipo del ser humano masificado que ha «inventado la felicidad» y «ha abandonado los ámbitos en los que la vida era dura», y para el que «ponerse enfermo es siempre una culpa»⁴³. Postulando como valor supremo el bienestar universal, la sociedad de los últimos hombres ya no es capaz de reconocerse sensible frente al sufrimiento. Lo quiere reducir al mínimo, ocultarlo, eliminarlo, sólo para vivir según los dictados de un placer a su alcance. En un clima burgués de optimismo hegeliano-positivista, la confianza en la racionalidad de la historia, en el futuro, y en el progreso es llevada al exceso: todo va sin duda en la única dirección posible, hacia un mañana que seguramente resultará mejor que el hoy. Una mentalidad ingenua, según Nietzsche, donde reina la voluntad de anestesiar la existencia y «hacer que sea indolora»⁴⁴, donde ya no hay ningún espacio para lo negativo, para lo irracional, para el peligro, para aquella contradicción que el mal pone diariamente bajo la mirada de todos.

XI. MAXIMIZAR/MINIMIZAR. LOS CÁLCULOS DE LA FELICIDAD.

Todos estos intentos a través de los cuales «los soñadores del futuro»⁴⁵ anhelan un paraíso terrestre despreocupado se derrumban como un castillo de naipes. Nietzsche quiere sacudir la sociedad moderna, que no tiene capacidad para percibir el mal, auspiciando la llegada de «espíritus» libres, «para los que el bienestar se estima como un peligro, el sufrir como una virtud y el peligro y el dolor se han convertido incluso en una necesidad»⁴⁶. «Receloso de todo bienestar excesivo»⁴⁷, Nietzsche desmiente la hipocresía que subyace en la sociedad moderna, que «no busca “más felicidad” sino “menos dolor”» y aspira a una «ausencia de dolor para todos»⁴⁸. Cabalgando sobre la ola utilitarista, la modernidad maximiza el bienestar y minimiza el sufrimiento, tratando obstinadamente de perseguir «el mayor placer posible y el menor displacer posible». Alegría y dolor son aquí inversamente proporcionales, como si jugasen en el tronco de un columpio: a medida que aumenta la alegría, disminuye el dolor. El propósito de la sociedad es precisamente aumentar cada vez más el peso del lado del dolor, para hacer subir el índice de felicidad a niveles desorbitados.

43 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, op. cit., *Prologo di Zarathustra*, § 5.

44 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1879-1881, op. cit., 3 [151].

45 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1875-1876, op. cit., 3 [65].

46 F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, op. cit., II, p. 86; III, pp. 107-108.

47 F. Nietzsche, *Aurora*, op. cit., § 18.

48 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1879-1881, op. cit., 3 [25], 3 [102], 3 [144].

Sin embargo, según Nietzsche, esta lógica malinterpreta la relación entre «placer y displacer», que nunca pueden darse separadamente, pero viajan siempre en compañía uno del otro, sin «poderse eliminar recíprocamente». La suya es «una antítesis equivocada: la felicidad no compensa la infelicidad, ni puede asegurarse de que no fue real solo porque sucedió después». De hecho, su relación es directamente proporcional. «Son dos hermanas gemelas, que crecen o se quedan pequeñas las dos». La alegría y el dolor «no han sido opuestos sino concomitantes, tan entrelazados juntos con un lazo que quien quiere tener lo más posible de uno debe tener también lo más posible del otro - y quien *quiere* aprender «el alto goce celestial», debe estar dispuesto a «estar triste hasta la muerte». Nietzsche considera de hecho imposible eliminar el dolor de la existencia, pero sobre todo está convencido de que tales tentativas hipócritas no dan cuenta de la plenitud de la vida. Mientras prometen una vida rica en bienestar, inculcan un concepto erróneo de la existencia misma. Para él, sentir dolor significa mirar la vida con otros ojos, con una sola mirada que la abraza en todas sus dimensiones, de alegría y sufrimiento, sin el temor de probar «*el mayor posible displacer*».

En este sentido, el «hombre superior» es para Nietzsche contemporáneamente «*la creatura más capaz de sufrir* y también aquella que es *más capaz de felicidad*», que «llega a ser al mismo tiempo cada vez más feliz y más infeliz». Y aquel que parece haber escuchado las palabras de Zarathustra: «pero ocurre con el hombre lo mismo que con el árbol. Cuanto más quiere ascender hacia las alturas y la claridad, con más fuerza se hunden sus raíces en la tierra, hacia abajo, en lo oscuro, profundo, — en el mal». La sociedad moderna malentendiendo este lazo indisoluble entre bien y mal, puesto que mientras «quiere deprimir y atenuar la capacidad humana de sufrir, también debe deprimir y atenuar la humana *capacidad de disfrutar*»⁴⁹. Suprimiendo el dolor se encamina inexorablemente hacia su suicidio, en cuanto que propone un ideal de felicidad que, sin su contrapartida negativa, estará destinado, tarde o temprano, a implosionar sobre sí mismo.

Mientras se lamenta de la situación actual, el arrepentimiento de Nietzsche galopa con nostalgia hacia la antigua Grecia, como buscando algún consuelo y al mismo tiempo hacer que la brecha con la modernidad parezca aún más profunda. El hecho es que sus consideraciones van en un solo sentido en contra de su tiempo, intempestivas. «Infinitamente sensibles y

49 F. Nietzsche, *La gaia scienza, op. cit.*, §§ 12, 19, 48, 301, 302, 338, 371; Id., *Al di là del bene e del male, op. cit.*, § 225; Id., *Frammenti postumi*, 1884, Milano: Adelphi, 1976, 26 [300]; Id., *Così parlò Zarathustra, op. cit.*, I, *Dell' albero sul monte*, p. 42; Id., *Frammenti postumi*, 1885-1887, *op. cit.*, 2 [76]; Id., *Frammenti postumi*, 1881-1882, Milano: Adelphi, 1965, 13 [16], 18 [4]; cfr. J.W. Hillesheim, «Suffering and self-cultivation»: *Educational theory*, 2 (1986), pp. 176-177; cfr. L. O'Sullivan, «Nietzsche and pain», *Journal of Nietzsche studies*, 11 (1996), p. 14.

espléndidamente receptivos al *dolor*, los hombres del mundo antiguo supieron *alegrarse* mejor, nosotros sabemos *entristecernos menos*. No negaron el mal, sino que consideraron la *realidad de todo el ser humano*. Por el contrario, la sociedad moderna «dirige su espíritu al cumplimiento de las tareas que más bien apuntan a la liberación del dolor, a la eliminación de las causas del displacer». Sus habitantes incluso evaporan todo ese dolor de cuerpo y sangre que trae consigo, transformándolo en un pensamiento abstracto e inofensivo que no perturbe demasiado su vida. «Odan el dolor mucho más de lo que nunca se ha hecho, incluso, la misma presencia del dolor les parece *como un pensamiento* apenas tolerable y no hacen un caso de conciencia y una reprobación de la existencia»⁵⁰.

XII. ALEGRÍA/DOLOR. EL NACIMIENTO DE LA VIDA.

Nietzsche, por tanto, no cree en las justificaciones del mal porque privan a la existencia humana de una de sus características constitutivas. El sufrimiento, la enfermedad, la muerte son realidades que forman parte de la existencia y no pueden ser eliminadas, so pena de distorsionar la vida misma. Al contrario, «plantearse la pregunta tonta e inmodesta, sobre si el placer o el dolor prevalecen en el mundo, significa estar en medio del diletantismo filosófico». La vida, en efecto, no es sólo sufrimiento ni sólo alegría: en este caso correría el riesgo de quedarse estática y fosilizarse, perdiendo su carácter dinámico y cambiante. La existencia es una mezcla incesante y necesaria de ambos, donde - afirma de una manera icástica en el *Crepúsculo de los ídolos* - «todo devenir y crecer *implica* dolor: para que el placer de crear exista y la voluntad de vida se afirme eternamente, *debe* existir eternamente también el “trabajo y tormento de la mujer en el parto”».

La propuesta nietzscheana es la de una concepción «*trágico-dionisiaca*» de la existencia, en la que se «dice sí a la vida incluso en sus problemas más oscuros y graves» y en la que «el eterno placer del devenir incluye también en sí mismo el *placer del aniquilamiento*». *El nacimiento de la tragedia* está todo impregnado de este *pathos* trágico. En la vida «se oculta lo terrible, lo malvado, lo enigmático, lo destructivo, la contradicción». No es concebible un universo dualista, en donde por una parte está el bien, con «la alegría», y por otra parte el mal, con el «dolor». Hay en cambio una eterna lucha entre ambos. Sólo así la existencia puede garantizar su propia vitalidad e inagotabilidad: «Dionisio despedazado» por los Titanes y reensamblado por Apolo es una

50 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, *op. cit.*, *Opinioni e sentenze diverse*, §§ 187, 220; Id., *La gaia scienza*, *op. cit.*, § 48; Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, *op. cit.*, p. 57.

«promesa a la vida, que renacerá y florecerá eternamente de la destrucción»⁵¹.

El dolor, sin embargo, nunca es la última palabra. Como niega la salida al bienestar exasperado de la modernidad, Nietzsche rechaza con la misma firmeza la otra cara de la moneda, es decir, lo que define repetidamente como el «*pesimismo romántico*» de los derrotistas, de los fracasados, de los vencidos». Un nihilismo pasivo propio de las *noluntas* de Schopenhauer y del ascetismo cristiano, que no ven otra vía de salida al sufrimiento que la mortificación de la propia voluntad. Nietzsche contrapone a esta concepción de la vida «una voluntad trágica y pesimista signo de rigor y de fuerza», que «no hace temer aquello que de terrible y de ambiguo es propio de toda existencia, sino que incluso hace que lo busquen». Basándose en su experiencia de enfermo, Nietzsche quiere enseñar que «la cosa más importante es que de tales abismos, de tan graves males vuelves a nacer, con la piel cambiada, con un sutil gusto por la alegría, un paladar más fino para todas las cosas buenas, con más sentidos lúdicos, con una inocencia en la alegría, más niño y al mismo tiempo cien veces más refinado que antes». A pesar del dolor, o tal vez gracias a él, «el amor a la vida todavía es posible, de otra manera»⁵².

XIII. DE LAS TORTAS DE CREMA A LA GRAN SALUD

En Nietzsche la relación con la enfermedad y el sufrimiento se ha revelado mucho más compleja de cuanto pudiese parecer a primera vista: «la ausencia de dolor *no* demuestra salud», así como «el sufrimiento *no es una prueba* contra la salud»⁵³. El pensamiento nietzscheano socava precisamente esta dicotomía habitual entre salud y enfermedad, viendo en la salud no tanto la exclusión de la enfermedad como una relación particular con ella.

Este aspecto ya lo había intuido Salomé, según la cual en Nietzsche «la salud no es la instancia superior y abrumadora que transforma el elemento patológico, en cuanto secundario, en una de sus herramientas, sino que ambas -la salud y la enfermedad- están condicionadas e incluso encerradas una en la otra»⁵⁴. Jaspers también es de la opinión de que «los conceptos de salud y enfermedad son para Nietzsche fundamentalmente ambiguos y aparentemente

51 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, op. cit., *Quel che devo agli antichi*, §§ 4-5; Id., *La nascita della tragedia*, op. cit., pp. 8-9, 11, 29, 38, 49, 111-112; Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, op. cit., pp. 54, 100; Id., *Frammenti postumi*, 1884-1885, op. cit., 39 [16]; Id., *Frammenti postumi*, 1882-1884, Milano: Adelphi, 1986, 16 [8]; Id., *Frammenti postumi*, 1888-1889, op. cit., 14 [89].

52 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, op. cit., *Prefazione alla seconda edizione*, § 4; Id., *Umano, troppo umano*, II, op. cit., *Prefazione*, §§ 2, 7; cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Milano: Feltrinelli, 1995, pp. 46-47, 98-99; cfr. D. Venturelli, *Nobiltà e sofferenza*, op. cit., pp. 13-15, 91, 94; cfr. E. Brock, «Life is suffering», in AA.VV., *Nietzsche, German Idealism and its critics*, Berlin - Boston: De Gruyter, 2015.

53 F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, 1881-1882, op. cit., 11 [176].

54 L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche*, op. cit., p. 36.

contradictorios: para aquellos que disfrutaban de una buena salud (salud de la interioridad y existencial), la enfermedad es un signo de esta salud, está a su servicio. Por el contrario, la salud en el sentido médico, que pertenece a una esencia carente de sustancia, se convierte en signo de enfermedad». Una ya no puede prescindir de la otra: «la salud lleva dentro de sí la enfermedad, que es el síntoma de esa gran salud que se mide por el grado de enfermedad que es capaz de resistir y vencer»⁵⁵.

La meta hacia la que tiende el dualismo salud/enfermedad está representando por la que Nietzsche llama «*gran salud*». Un punto de llegada siempre abierto y en movimiento, una conquista que es un nuevo comienzo. Es una «salud nueva», afirma en *Ecce homo*, retomando el penúltimo aforismo de *La gaya ciencia* titulado «*La gran salud*» - que no solo se posee, sino que es continuamente conquistada y debe ser conquistada». «Un largo camino» hecho de «nafragios y desastres» en los que vivimos «siempre renovados en salud, peligrosamente sanos». Esta concepción de la salud no se puede parangonar a un mero estado de bienestar que, una vez eliminado el sufrimiento, quiere cómodamente conservar la propia condición, alcanzada una vez por todas. La «gran salud» -evidencia Voza en diálogo con Nietzsche- «no puede prescindir de la enfermedad», aunque la regenere continuamente⁵⁶.

En el *Prefacio* a la segunda edición de los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se opone a la concepción que ve en la salud el mero opuesto a la enfermedad. Donde termina la salud como ausencia de enfermedad, allí comienza el camino que conduce a una salud diferente, a la «*gran salud*». La verdadera curación no es dejar atrás la enfermedad, sino reconocerla como el verdadero motor de la existencia humana. «Ponerse enfermo y estar enfermo durante mucho tiempo» es tan peligroso como saludable: una «*curación* radical» para «volverse sano sin prisas, incluso “más sanos”». Una salud nunca conquistada definitivamente, sino siempre «turbulenta y cambiante», que se convierte en el reconocimiento de la necesidad del dolor para no caer en la costumbre y reinventar los propios valores. El sufrimiento de la enfermedad nos obliga a «vagar mucho, buscar, cambiar, una aversión a toda fijación», vivir sin seguridad y sin garantías confeccionadas previamente, exponiendo la propia alma: «es siempre la respuesta, cuando las cosas empiezan a ponerse demasiado fáciles». El hombre que ha conquistado esta nueva salud ya no teme a la enfermedad, sino que «mira hacia atrás con gratitud, agradecido a sus andanzas, a su dureza y a su extrañamiento de sí

55 K. Jaspers, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 113, 117.

56 F. Nietzsche, *Ecce homo*, Milano: Piccola Biblioteca Adelphi, 1992, pp. 96-98; Id., *La gaia scienza, op. cit.*, § 382; Id., *Umano, troppo umano*, I, *op. cit.*, *Prefazione*, § 4; cfr. M. Voza, *Esistenza e interpretazione, op. cit.*, pp. 236, 239; cfr. F. Hartmann, «Zur Dialektik von Gesundsein und Kranksein bei Friedrich Nietzsche»: *Selbstorganisation*, 7 (1996), pp. 131-132.

mismo». El sufrimiento le permitió sacudirse el propio yo y emprender un viaje existencial fuera de sí mismo: una gran sensación de «placer y felicidad» lo invade y lo hace sentir muy «afortunado de no haberse quedado siempre en “casa”, siempre “consigo mismo”, sino “estar fuera de sí mismo”».

La relación salud y enfermedad -prosigue Vozza- no puede seguir una lógica dialéctica, sino una lógica trágica y paradójica, de los composites, que evita la reconciliación de los opuestos y soporta contradicción. Una gran salud no aplaca la enfermedad de una vez por todas, pero la regenera sin saturarla y redimiéndola de su sinsentido. La reproduce repitiendo continuamente ese dolor sin el cual no habría gran salud, sino sólo una aséptica ausencia de vida⁵⁷. Por lo tanto, una gran salud no puede considerarse una curación. La enfermedad no viene erradicada, y mucho menos superada dialécticamente propiciando «una identidad de opuestos» que -señala irónicamente Deleuze- parece mucho a un «pastel de crema de la filosofía espiritualista y dolorosa». En efecto, «Nietzsche experimenta una salud superior precisamente en el momento mismo en que está enfermo», instando al hombre «a hacer de la enfermedad una exploración de la salud y de esta una investigación de la primera». Lo «exhorta a vivir la salud y la enfermedad» en una fecunda tensión, «de manera que la salud sea un punto de vista sobre la enfermedad y ésta se convierta en punto de vista vivo sobre la salud»⁵⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, F., *Opere*, Milano: Adelphi, Milano 1964 sgg. (per comodità, le pagine delle citazioni si riferiscono all'edizione della collana “Piccola Biblioteca Adelphi”).
- NIETZSCHE F., *Epistolario*, 5 voll., Milano: Adelphi, 1976-2011.
- ANDREAS-SALOMÉ L., *Friedrich Nietzsche*, Milano: SE, 2009.
- ANEPETA L., *Nietzsche. Il terapeuta malato*, Roma: Nilalienum, 2012.
- AURENQUE D., «Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral. Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche», in AA.VV., *Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013, pp. 45-60.
- BIZZOTTO M., *Male, sofferenza, malattia. Saggi sul dolore*, Verona: Camilliani.it, 1981.
- BROCK E., «Life is suffering. On Schopenhauer's and Nietzsche's philosophical engagement with suffering», in AA.VV., *Nietzsche, German Idealism and its critics*, Berlin - Boston: De Gruyter, 2015, pp. 189-207.
- CASINI L., *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Roma: Studium, 1990.

57 Cfr. M. Vozza, *Esistenza e interpretazione*, op. cit., pp. 225, 229-230.

58 G. Deleuze, *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli, 1975, p. 154.

- COLLI G., *Scritti su Nietzsche*, Milano: Adelphi.
- DELEUZE G., *Logica del senso*, Milano: Feltrinelli, 1975.
- DELEUZE G., *Nietzsche e la filosofia*, Milano: Feltrinelli, 1992.
- FALLICA A., «La malattia di Nietzsche», in AA.VV., *Filosofare con Nietzsche*, Roma 2002, pp. 99-106.
- FÖRSTER-NIETZSCHE E., «Die Krankheit Friedrich Nietzsches»: *Die Zukunft*, Jg. 8, Berlin 1900, Nr. 30, pp. 9-27.
- HARTMANN F., «Zur Dialektik von Gesundsein und Kranksein bei Friedrich Nietzsche»: *Selbstorganisation*, 7 (1996), pp. 131-144.
- HILDEBRANDT K., «Der Beginn von Nietzsches Geisteskrankheit»: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Bd. 89, Berlin 1924, pp. 283-309.
- HILLESHEIM J.W., «Suffering and self-cultivation. The case of Nietzsche»: *Educational theory*, 2 (1986), pp. 171-178.
- JASPERS K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Milano: Mursia, 1996.
- KLOSSOWSKI P., *Nietzsche e il circolo vizioso*, Milano: Adelphi, 2013.
- LESSING T., «Nietzsches Krankheit»: *Biologische Heilkunst*, Jg. 11, Stuttgart 1930, pp. 693-694.
- MANN T., «La filosofia di Nietzsche», in Id., *Nobiltà dello spirito. Saggi critici*, Milano: Mondadori, 1953, pp. 679-716.
- MANZI A., «Il tema della malattia in Nietzsche. Interpretazioni e valutazioni»: *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, 9 (2005), pp. 559-581.
- MÖBIUS P.J., *Über das Pathologische bei Nietzsche*, Wiesbaden: Bergmann, 1902.
- NATOLIS S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura contemporanea*, Milano: Feltrinelli, 1995.
- NUCCITELLI G., *Il contagio filosofico. L'odissea ideativa di Nietzsche attraverso la lunga infermità*, Milano: Guerini, 1996.
- O'SULLIVAN L., «Nietzsche and pain», *Journal of Nietzsche studies*, 11 (1996), p. 13-22.
- PODACH E.F., «Nietzsches Krankengeschichte»: *Die Medizinische Welt*, Jg. 4, Berlin 1930, Nr. 40, pp. 1452-1454.
- SAALER B., «Über die Krankheit Nietzsches»: *Zeitschrift für Sexualwissenschaft*, Bd. 4, Bonn 1918, pp. 289-295.
- SCHIPPERGES H., *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart: Klett, 1975.
- SCHIPPERGES H., «Von der Krankheit zur „großen Gesundheit“», in Id., *Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen*, München - Zürich: Piper, 1985, pp. 210-238.
- SENIGAGLIA C., «Schmerz, Krankheit, Genesung. Nietzsches Überlegungen zwischen Wissenschaft und Ethik», in AA.VV., *Nietzsche. Sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale*, Neu-Isenburg: Lenz, 2011, p. 83-112.
- SPOLODARE A., *Nietzsche. L'esperienza della malattia sullo sfondo del pensiero*, Roma: Il filo, 2008.
- VENTURELLI D., *Nobiltà e sofferenza. Musica, religione, filosofia in F. Nietzsche*, Genova: Il Melangolo, 2006.

VOZZA M., *Esistenza e interpretazione. Nietzsche oltre Heidegger*, Roma: Donzelli, 2001.

VOZZA M., «La “grande salute” e l’ottica binoculare di Nietzsche», in AA.VV., *Nietzsche. Illuminismo. Modernità*, Firenze: Olschki, 2003, pp. 225-239.

Traducción: Luis Enrique de Santiago Guervós
Universidad de Málaga