

VIVIR CON EL SUFRIMIENTO. JASPERS, KIERKEGAARD Y NIETZSCHE COMO ARTISTAS DEL SUFRIMIENTO

Living with Suffering. Jaspers, Kierkegaard and Nietzsche as Artists of Suffering

Eike Brock

Universidad de Bochun (Alemania)

RESUMEN: Filósofos como Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche o Karl Jaspers tienen un sentido especial para el sufrimiento como problema filosófico. Esto es porque ellos mismos son grandes sufridores. Jaspers y Nietzsche son enfermos crónicos, Kierkegaard sufre sobre todo de melancolía. En este contexto, no es de extrañar que el sufrimiento sea también un tema importante en sus obras. Para Jaspers, el sufrimiento es una condición básica de la existencia, una ‘situación límite’ (*Grenzsituation*) como él la llama. Por lo tanto, uno debe aceptar el sufrimiento, lo quiera o no. Más fuertemente que Jaspers, Kierkegaard y Nietzsche también hacen de su angustia personal un tema. Así, buscan una manera filosófica de vivir con su agonía. Para ambos el perspectivismo juega un papel decisivo. Siempre depende de qué lado se mira el propio sufrimiento y en qué contexto se sitúa. Así, finalmente, ambos ven en su sufrimiento una condición necesaria de su genio, que a su vez es la condición necesaria de sus respectivas misiones filosóficas: Kierkegaard se ve a sí mismo como un correctivo de un zeitgeist conformista; Nietzsche se considera a sí mismo agente de una necesaria reevaluación de los valores. De Kierkegaard y Nietzsche aprendemos: los seres humanos son siempre artistas potenciales de transfiguración existencial, ya que son capaces de cambiar sus perspectivas.

Palabras clave: Kierkegaard – Jaspers – situación límite – agonía

ABSTRACT: Philosophers like Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche or Karl Jaspers have a special sense for suffering as a philosophical problem. That is because they themselves are great sufferers. Jaspers and Nietzsche are chronically ill, Kierkegaard suffers above all from melancholy. Against this background, it is not surprising that suffering is also an important theme in their works. For Jaspers, suffering is a basic condition of existence, a ‘limit situation’ (*Grenzsituation*) as he calls it. One must therefore come to terms with suffering, whether one wants to or not. More strongly than Jaspers, Kierkegaard and Nietzsche also make their

personal distress a theme. Thus, they search for a philosophical way to live with *their* agony. For both perspectivism plays a decisive role. It always depends from which side one looks at one's suffering and in which context one places it. So finally, both see in their suffering a necessary condition of their genius, which in turn is the necessary condition of their respective philosophical missions: Kierkegaard sees himself as a corrective of a conformist zeitgeist; Nietzsche considers himself an agent of a necessary reevaluation of values. From Kierkegaard and Nietzsche we learn: human beings are always potential artists of existential transfiguration, since they are capable of changing their perspectives.

Keywords: Kierkegaard – Jaspers – limit situation – agony

I. EL SUFRIMIENTO COMO SITUACIÓN LÍMITE. INTRODUCCIÓN CON KARL JASPERS

La vida inevitablemente conlleva sufrimiento. Esta frase no nos da ningún conocimiento nuevo, sino que es más bien algo de sentido común. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, la frase es muy significativa. En particular, una filosofía que pretende ser existencialmente significativa no puede negar la relevancia de la oración, ya que dice que nosotros (como seres humanos) tenemos que aceptar que en el curso de nuestras vidas inevitablemente nos encontraremos en situaciones de sufrimiento. El sufrimiento, visto de esta manera, es lo último. El sufrimiento es, para usar una expresión de Karl Jaspers, una situación límite (*Grenzsituation*):

Situaciones como estas: que siempre estoy en situaciones, que no puedo vivir sin lucha y sin sufrimiento, que inevitablemente asumo la culpa, que tengo que morir, las llamo situaciones límite. *No cambian*, sino sólo en apariencia; son definitivas en relación con nuestra existencia. Son *incomprensibles*; en nuestra existencia no vemos nada más detrás de ellas. Son como un muro contra el que chocamos, contra el que fallamos. No las podemos cambiar, solo aclararlas, sin poder explicarlas y derivarlas de otra cosa. Se relacionan con la existencia misma. (Jaspers 1932: 203)

Si esto es así, debemos posicionarnos en las situaciones límite, nos convenga o no. Tenemos que relacionarnos con nuestra existencia como algo a lo que necesariamente pertenece el sufrimiento. Pero si la abstención no es una opción, ¿cómo nos relacionamos con la ineludibilidad del sufrimiento? Jaspers recomienda la valentía como la mejor actitud posible, entendiendo por «valentía» el reconocimiento del carácter último del sufrimiento, que o bien se derrama sobre el ser humano en múltiples formas con diversos grados de intensidad o surge de su interior. Al relacionarme con el sufrimiento como si

no fuera «nada definitivo, pero evitable [...] Todavía no estoy en la situación límite [porque] entiendo el sufrimiento como interminable numéricamente, pero no como necesariamente perteneciente a la existencia; los sufrimientos son individuales, no afectan a toda la existencia. Luchó contra el sufrimiento bajo la premisa de que puede ser abolido» (*Ibid.*, 230). Es correcto y razonable, por ejemplo, asumir el carácter finito de una enfermedad curable en lugar de elevarla al estatus de un destino del que estaríamos a merced. El desarrollo de una actitud fundamental frente al sufrimiento que se despliega proteicamente sobre el lomo de la existencia, es decir, el desarrollo de una actitud que mira y se mantiene firme en lugar de evitar la fragilidad de la existencia poniéndose anteojeras¹. Sin embargo, no es posible mientras exista una apropiación del sufrimiento en tanto que falta el reconocimiento del mismo como parte inseparable del propio yo. En este contexto, no es el sufrimiento en sí mismo el que puede allanar el camino para el cultivo del propio yo, por así decirlo, como una apertura de puertas hacia el yo interior. El individuo «llega a la conciencia de sí mismo a través de su sufrimiento» (*Ibid.*, 232). Lo entiende como propio, como algo con lo que vivir, es una tarea que no se puede rechazar, ceder o delegar: «Todos tienen que soportar y asumir lo que les golpea. Nadie puede quitárselo». (*Ibid.*, 231). Es cierto que la vida con el sufrimiento apropiado es cualquier cosa menos sencilla. Se caracteriza realmente por precarias tensiones existenciales:

Sólo en la situación límite puede existir el sufrimiento como inevitable. Ahora comprendo el sufrimiento como la parte que se ha convertido en mía, lamento, sufro de verdad, no me lo oculto, vivo en la tensión de querer decir sí y nunca finalmente poder decir sí, luchar contra el sufrimiento para limitarlo, posponerlo, pero tenerlo como ajeno a mí, pero como perteneciente a mí, y no obtengo ni la paz de la armonía en la tolerancia pasiva ni caigo en la rabia (*Ibid.*)

La apropiación del sufrimiento no debe confundirse con la capitulación ante el sufrimiento. Más bien, significa luchar resueltamente contra el sufrimiento y luchar por el equilibrio y la dignidad allí donde esta lucha resulte inútil. «El [...] individuo existente» ve el sufrimiento, «lo combate lo mejor que puede y lo soporta cuando se ve débil, hasta que parece para preservar solo la actitud cuando se viene abajo, o incluso para perderlo cuando el vórtice incomprensible lo arrastra a un lugar donde incluso el poder del yo es relativizado y sometido a poderes desconocidos» (*ibid.*, 232).

1 «Evito sufrir [...]; Instintivamente limito mi campo de visión, por ejemplo, no quiero saber la verdad del médico, no quiero reconocer mi enfermedad, no quiero ver mis deficiencias físicas y mentales, no quiero aclarar mi situación sociológica en la realidad por mí mismo[...].» (*Ibid.*, 231)

II. EL DOLOR HACE AL PSICÓLOGO. TRANSICIÓN A KIERKEGAARD Y NIETZSCHE

En este ensayo, es importante no sólo considerar las reflexiones generales de Jaspers sobre el sufrimiento como una situación límite, sino también tener en cuenta su situación personal: Jaspers sufrió bronquiectasias crónicas e insuficiencia cardíaca secundaria a lo largo de su vida. En consecuencia, llevó una vida extremadamente ardua, que habría sido mucho más corta de lo que realmente fue sin una estricta disciplina y la mayor prudencia (cf. Benini 2011). No sólo sorprende cómo el viejo Jaspers se volvió contrario a todos los pronósticos médicos²: «Cuando cumplan los treinta años de su vida, a más tardar, estos pacientes perecerán a causa de una supuración generalizada.» (Jaspers 1984, 13). Teniendo en cuenta estas circunstancias adversas, es aún más sorprendente que Jaspers dejara atrás una obra tan extensa, sobre todo porque ya desde muy joven se dio cuenta de que « físicamente no estaba a la altura de las exigencias de la vida» (Jaspers 1997b, 12). En este contexto, por supuesto, es menos sorprendente que, como filósofo, haya tratado repetidamente con dos protagonistas de la historia de la filosofía que, no sólo fueron grandes pensadores, sino también grandes sufridores. Estamos hablando de Sören Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Jaspers los ennoblece como destacados expertos en el alma: «Kierkegaard y Nietzsche tal vez sean los únicos y más grandes psicólogos comprensivos. » (Jaspers 1973, 262). En el prefacio a *La gaya ciencia*, Nietzsche escribe sobre el sufrimiento y el dolor que «solo el gran dolor es el liberador último del espíritu. [...] Solo el gran dolor, ese dolor prolongado, lento, que se toma su tiempo, en el que nos quemamos como leña verde, nos obliga a nosotros filósofos a descender a nuestra profundidad última» (GS Prólogo, 3, OC III 720). Si esto es correcto, es decir, si el gran dolor «nos hace *más profundos*» (*Ibid.*, 6), entonces la intuición psicológica extraordinaria que Jaspers vislumbra en Kierkegaard y en Nietzsche está esencialmente relacionada con su experiencia y con su capacidad de sufrimiento. El sufrimiento aparece en esta interpretación como un purgatorio del espíritu que permite la clarividencia. De la misma manera, sin embargo, la interpretación del sufrimiento de Nietzsche también es un remedio. Como sugiere Jaspers, Nietzsche se apropia activamente de su sufrimiento al reconocerlo como parte de sí mismo. La clave saludable de la apropiación consiste ahora en el hecho de que Nietzsche trata de facilitar la afirmación de su sufrimiento para sí mismo, entendiéndolo como una condición necesaria de su empoderamiento psicológico. Sin embargo, es precisamente su indiscutible perspicacia psicológica con la que Nietzsche se identifica afirmativamente como un destacado psicólogo: «Que en mis escritos habla un *psicólogo* como no ha habido otro igual, ésta es quizás la primera impresión a la que llega un

2 Jaspers murió en febrero de 1969 a la edad de 86 años.

buen lector [...]» (EH, «Por qué escribo libros tan buenos», 5, OC IV 814). De esta manera, la experiencia negativa del sufrimiento eternamente recurrente se declara el *sine qua non* de algo que eclipsa positivamente toda negatividad. Ahora aparece bajo una luz diferente, se transfigura. Es cierto que esta transfiguración puede parecer a primera vista un elaborado juego de manos, como una forma sofisticada de autopersuasión. Pero este juicio es demasiado duro. Primero, debe considerarse que el juicio sería una objeción contra la transfiguración sólo si uno entiende la verdad como el valor más alto; mientras que Nietzsche repetidamente otorga a la voluntad de brillar y al engaño un derecho a existir como un medio que promueve la vida; o si se duda de que la transfiguración realmente funcione. Después de todo, podría ser fácilmente desenmascarado como un escamoteo, especialmente por un psicólogo sutil, por lo que tendría que perder su efectividad (o al menos una parte crítica de ella). Y en segundo lugar, Nietzsche sabe muy bien que uno tiene que confiar en una interpretación transfiguradora de la experiencia, si quiere que despliegue su eficacia transfiguradora. Por ello, la interpretación en cuestión no debe ser demasiado absurda, pero debe tener cierto grado de persuasión. Por lo tanto, me parece que la maniobra de transfiguración psicológica de Nietzsche no se evalúa adecuadamente si se descarta apresuradamente como un truco autosugestivo. Puede describirse con mayor precisión como una «reescritura cognitiva del significado [*kognitive Bedeutungsumschreibung*]» (Furchert 2010, 306). Esta operación psicológica también es bien conocida por Kierkegaard. No sólo lo aplicó al propio sufrimiento,³ sino que en sus *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (1847) —en particular en el segundo discurso del *Evangelio del sufrimiento*— lo captó teóricamente y lo puso en el corazón de los que sufren como práctica edificante. Antes de discutir en el cuarto capítulo cómo Kierkegaard y Nietzsche lidiaron con su propio sufrimiento de una manera filosófica para mejorar la vida, esbozaré en el tercer capítulo sus consideraciones generales sobre el alivio del sufrimiento a través de la reescritura cognitiva del significado y el perspectivismo filosófico. Ambos filósofos hablan de una especie de «arte transfigurativo de la iluminación», en la medida en que cada uno de ellos se preocupa por poner las cosas en la luz correcta (es decir, transfigurativa).

3 Cf. capítulo 4 de este artículo.

III. ARTE TRANSFIGURATIVO DE DESAHOGO E ILUMINACIÓN

KIERKEGAARD (EL EVANGELIO DE LOS SUFRIMIENTOS)

El Evangelio de los sufrimientos está explícitamente concebido como un discurso preocupado y solidario por la edificación de las personas que sufren. Kierkegaard es consciente de que no cumplirá este propósito en todos los casos, aunque este tampoco es su objetivo. Tal afirmación sería poco realista y exagerada. Sin embargo, el hecho de que los discursos tengan una reivindicación menor no habla en absoluto en contra de su relevancia, porque la edificación de una única persona que sufre no es poca cosa y merece todo el esfuerzo. Asumiendo que «sólo hay uno que está sufriendo y tal vez ha perdido su camino en medio de muchos pensamientos, y si encuentra por ellos un momento pesado que se hace más ligero, encontraría en ellos un hilo conductor a través de muchos pensamientos, entonces el autor no se arrepentirá del propósito que lo inspiró» (*Gospel*, Preface, 9).

¿Cómo es posible llevar cargas pesadas a la ligera? Esta pregunta, decisiva para explicar a continuación el arte transfigurador de iluminación y descarga, se encuentra en el centro de atención del segundo «Evangelio»: «¿Cómo puede ciertamente la carga ser ligera si el sufrimiento es pesado?». Que incluso las cargas pesadas pueden llevarse fácilmente bajo ciertas circunstancias lo sugiere una notable frase de Jesús del Evangelio de Mateo: «Mi yugo es suave, y mi carga ligera» (Matt 11:30). Kierkegaard indaga sobre el significado de esta enigmática frase que en un principio parece paradójica. En primer lugar, deja inequívocamente claro que Jesús no es un farsante que trata de esconderse bajo un velo de palabras ingeniosamente tejido o que realmente no sabe de lo que está hablando. De hecho, Jesús ha recibido todas las consagraciones del sufrimiento. Él no sólo carga con sus propios y pesados sufrimientos, sino que también carga con los sufrimientos de otras personas, como si esta tarea no fuera lo suficientemente pesada. No obstante, soportar los sufrimientos de los demás no significa quitárselos por completo. ¿Cómo debería ser esto posible bajo la condición de «la forma de la herida [Wundenförmigkeit] del individuo» (Wennerscheidt 2008, 12), que es tan esencial para el pensamiento de Kierkegaard? Uno puede estar al lado de otras personas que sufren la herida de (su) existencia; sin embargo, no es posible estar en su lugar. No se trata de aliviar a los demás de su sufrimiento, sino de asistirlos en su sufrimiento y ayudarlos lo mejor que podamos para que aprendan a sobrellevar tan ardua carga. Jesús, en el relato de Kierkegaard, no es ante todo el sanador milagroso que sana a los cojos y a los ciegos, como también lo muestra la Biblia, sino un maestro que enseña a llevar «las cargas, las nuestras y las de otros» (*Gospel* II, 28). La condición necesaria para la fecundidad de tal enseñanza es (una vez

más) la disposición a afrontar seriamente el sufrimiento, tanto el propio como el ajeno (con lo cual se eliminaría parcialmente la extrañeza del sufrimiento ajeno), en lugar de mantenerlo farisaicamente en bahía con todas sus fuerzas. Jesús es un ejemplo sobre todo en el hecho de que él, aunque lleva él mismo las cargas más pesadas, se preocupa sobre todo por las cargas de los demás:

No hubo nadie cuyo sufrimiento fuera tan terrible que quisiera ignorarlo para que no perturbara su alegría o aumentara su tristeza; porque su única alegría era encontrar descanso para el alma del que sufría, y su mayor dolor era cuando el que sufría no se dejaba ayudar. (Gospel 2, 28)

Por supuesto, uno no aprende de Jesús

a quejarse, a gemir y a compadecerse, incluso por trivialidades; esto es algo que el sufridor no necesita aprender, porque es el dolor el que primero lo enseña, y el dolor está listo con un llanto. Pero aguantar con los labios apretados, o tal vez incluso encontrar alegría en la amargura del sufrimiento —y no encontrarla sólo con la esperanza de que el sufrimiento llegue a su fin con el tiempo—, sino encontrarla en el sufrimiento, como cuando decimos que la tristeza se mezcla con la alegría; esto es algo que vale la pena aprender (*ibid.*, 28-29).

Ahora bien, esta es una lección difícil de aprender. En este proceso de aprendizaje no se trata de hacer que una carga sea más liviana, para luego llevar algo más leve sobre dicha carga más liviana, lo que sería un ejercicio relativamente fácil. Ese no es el punto; más bien «nosotros hablamos de un tema mucho más solemne, que una y la misma carga debe ser pesada y, sin embargo, ligera» (*ibid.*, 30). Lo que importa es que la carga pesada (precisamente el sufrimiento, que como tal es siempre una carga pesada) se lleve con ligereza. No obstante, sin un cierto tipo de transformación, esta operación milagrosa no puede llevarse a cabo. Durante esta transformación, el peso objetivo de la carga permanece, mientras que el peso del objeto a llevar cambia para el sujeto que lleva la carga: lo pesado se vuelve ligero para él o ella. Así, el objeto pierde su carácter de carga para el sujeto. Pero, ¿cómo es esto posible? Para Kierkegaard, la fe juega un papel decisivo en este acto de transformación. Con su ayuda, «para un Cristiano la carga pesada ha llegado a ser ligera» (*ibid.*, 29). La transformación de la carga pesada en liviana sucede por medio de un pensamiento que es excelente en cuanto que es «capaz de cambiar la balanza [...] y esta idea es que es bueno, que la carga pesada sea buena para uno» (*ibid.*, 31). Sin embargo, uno debe creer en la verdad de este pensamiento que posiblemente no sea inmediatamente obvio. De lo contrario, el pensamiento no desarrollará ninguna eficacia (el pensamiento de salvación no será, pues, saludable por su parte). Como dice Kierkegaard, no «invertirá

la balanza», razón por la cual también debe faltar la transformación. De este modo, la fe es, por así decirlo, el momento mágico dentro del proceso de transformación. El momento del pensamiento energizado por el poder de la fe llega especialmente en la hora más amarga. Se demuestra cuando es necesario, es decir, cuando el sufrimiento es agudo y no hay un rayo de esperanza en el horizonte que prometa una pronta mejoría:

Pero que el sufrimiento pesado es bueno, es algo en lo que hay que creer, porque no se puede ver. Quizás podamos ver después que ha sido bueno, pero en el momento del sufrimiento no podemos verlo, ni, aunque muchas personas con la mayor de las intenciones sigan repitiéndolo, nosotros podemos oír hablar de ello; hay que creerlo. (*Ibid.*, 31)

De este modo, es cierto lo que se dice de la fe: que puede mover montañas (cf. *ibid.*, 32-33). Cuanto mayor es el sufrimiento o cuanto más formidable se apila la montaña, más necesaria es la fe en la idea de la salvación. Además, se requiere valentía, «nunca apartarse del peligro, sino enfrentarse siempre a él». (*Ibid.*, 37).⁴ La valentía y la fe, que se alimentan mutuamente, mantienen existencialmente a flote al individuo que sufre y corre peligro de hundirse en la vorágine del dolor. De entre todas las cosas, aseguran la mayor capacidad de actuación posible donde acecha la parálisis a causa de la desesperación. En *The Sickness unto Death*, Kierkegaard, alias Anti-Climacus, formula este pensamiento de manera particularmente concisa: «El *creyente* ve y entiende su caída, humanamente hablando [...], pero cree. Por esta razón no colapsa». (SUD, 39). Mientras tanto, se necesita una forma especial de valentía para

4 Para Kierkegaard, la valentía está conectada interiormente con la bondad. Ve la valentía como un arma decisiva en la lucha no sólo contra el sufrimiento sino también contra el mal: «Dondequiera que esté la bondad, también se encuentra la valentía; cualquiera que sea el destino que le suceda al bien, la valentía sigue estando siempre del lado de la bondad; el bien es siempre valiente, sólo el mal es cobarde y temeroso, y el diablo siempre tiembla. Esta palabra audaz, entonces, nunca apartándose del peligro sino siempre enfrentándolo, es en sí misma una palabra orgullosa; ¡sin embargo, cuán adaptable es, cuando la encontramos dulcemente susceptible a todo tipo de bondad! Así es esta palabra audaz intolerante a todo mal, pero consistentemente en armonía con todo tipo de bondad». (*Ibid.*, 36 a 37) La valentía es un tema importante, especialmente en los *Discursos de Edificación* y de manera dialéctica: Por un lado, los *Discursos* enfatizan el papel que juega la valentía cuando se trata de dominar la vida. En otras palabras, piden valentía. Por otro lado, sin embargo, una de las principales preocupaciones de los *Discursos* es prometer valentía al lector – por algo son *Discursos edificantes*. Arne Grøn afirma correctamente que la valentía y la preocupación son «nociones clave en el enfoque de Kierkegaard sobre lo que significa el ser humano» (Grøn 2013, 275). Sólo la persona que se preocupa por sí misma y su ser-en-el-mundo puede ser realmente un yo en el pleno sentido filosófico existencial de la palabra. «Pero la preocupación [...] puede convertirse en inquietud». Por eso, se necesita la valentía («la valentía de ser uno mismo y de vivir la propia vida» (*ibid.*) y un discurso alentador, para lo cual Kierkegaard encuentra la forma de construir discursos.

llevar la pesada carga con ligereza. Lo que se requiere no es un heroísmo ruidoso y resonante, sino una mansedumbre tranquila y paciente: «Pues qué otra cosa es la mansedumbre, sino soportar la pesada carga ligeramente, así como es impaciencia y preocupación soportar la carga ligera pesadamente» (*Gospel* II, 36). La mansedumbre en persona es de nuevo Jesús, que además –a pesar de las intermitentes veleidades: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Matt 17:46) –encarna paradigmáticamente la fe en la naturaleza salvadora del sufrimiento. De esta manera, ni el valor ni la fe se pueden aprender en el sentido convencional. A Kierkegaard no le cabe duda de que el individuo debe «luchar constantemente de nuevo por la relación de la fe en la soledad de su interioridad, sin poder confiar en la seguridad de las doctrinas teológicas y los dogmas eclesiásticos o de los principios generales y las directrices de las enseñanzas filosóficas» (Salamun 1985, 49). Y, sin embargo, en materia de fe y mansedumbre, Jesús puede ser maestro en cierta medida: es decir, siendo un modelo a imitar que anima a seguirlo.⁵ Como maestro que imparte educación con el ejemplo, Jesús no presenta a sus alumnos cualquier material de aprendizaje clásico. No plantea una enseñanza que, como tal, se dirija a un sentido general que, mediado por un determinado método didáctico, idealmente «puede ser comprendido por todos como possible de la misma manera.» (Stegmaier 2000, 195). Por el contrario, Jesús ofrece orientación. Es cierto que durante nuestra vida se nos venden muchos caminos erróneos como guía. Pero no así con Jesús, escribe Kierkegaard. En cuanto Jesús «es el camino y la vida», él ofrece «la única guía que seguramente conduce a un hombre a través de la vida hacia la Vida» (*Gospel* I, 11). Seguir el camino de Jesús –el camino arduo en el que «las ‘marcas’ del sufrimiento son las señales alegres de que se está siguiendo el camino correcto» (*Ibid.* 2, 21) – es transferir el modelo a imitar del modo de vida a nuestra propia vida. No se trata, pues, de seguir el mismo camino que el maestro. En este caso, se habría confundido seguir con correr detrás. Sin embargo, Jesús no educa a la inmadurez. Él no decide por sus seguidores qué dirección deben tomar cuando llegan a las bifurcaciones en el camino de la vida. Al contrario: seguir a una persona, como señala Kierkegaard con referencia a Jesús, significa estar de pie y caminar sobre los propios pies. Puede sonar extraño, pero «en un sentido espiritual, la tarea que se le asigna a cualquiera que vaya a ser seguidor de alguien [es] aprender a caminar solo y a caminar por sí mismo» (*Ibid.*, 13), porque «seguir significa caminar solo y caminar por uno mismo, como fue el maestro: no tener a nadie a la vista a

5 Para un capítulo, que vale la pena leer sobre la importancia de la idea de seguir a Cristo por Kierkegaard personalmente, ver Carlisle 2019, pp. 73-90.

quien pedir consejo, verse obligado a elegir por uno mismo». Esta no es una tarea fácil. Sin embargo, lo conseguirá «aprendiendo a transformar la mente de uno a semejanza de la del maestro» (*Ibid.*, 14). En este sentido, es posible seguir al maestro precisamente concentrándose en recorrer el propio camino. Por lo tanto, el verdadero discípulo no se prueba por la (relativa) similitud de la forma externa del camino. Más bien, depende de la condición interior de quien camina por el camino, porque «en cualquier sentido espiritual, el camino es *la manera* en que caminamos» (*Ibid.*, 5, 98). En este contexto, la cuestión del curso del camino, que es tan importante para los vagabundos, tiene solo una importancia secundaria. El exterior (el camino) es simplemente el complemento del interior (la actitud o mentalidad del vagabundo).

Al Zarathustra de Nietzsche, ciertamente, no se le ocurriría la idea de todas las personas de seguir a Jesús, ni recomendaría a nadie que lo hiciera. No obstante, difícilmente puede pasarse por alto que las ideas de enseñanza y seguimiento en el *Evangelio* de Kierkegaard y el Zarathustra de Nietzsche son similares en algunos aspectos. Esto es especialmente cierto en lo que Kierkegaard llama verdad subjetiva o interioridad, es decir, una verdad de la que uno se apropia. Frente a una verdad meramente objetiva, independiente del sujeto, la verdad apropiada forma la subjetividad. Despliega significado existencial. (Cf. CUP, 161) Mientras que Jesús es la verdad a apropiarse en el *Evangelio* de Kierkegaard (respectivamente el camino de Jesús), Nietzsche presenta a Zarathustra en *Así habló Zarathustra* como maestro de la verdad subjetiva. En ambas obras se intenta desarrollar siguiendo a un maestro. En cada caso «la cuestión es precisamente existir, profundizar en la subjetividad» (*Ibid.*), por lo que el camino que toma un individuo se convierte finalmente en su propio camino.⁶

De Jesús, entonces, podemos aprender a llevar el peso con ligereza. Jesús es un maestro en el sentido de que es un modelo a seguir. Como modelo a seguir, trabaja a través de la *Biblia*, a través de la narración en lugar de la argumentación. El *Evangelio* de Kierkegaard, por su parte, sustenta exquisitamente el carácter ejemplar de Jesús a través de la producción artística del patetismo: con todos los medios de escritura, el maestro del sufrimiento es escenificado apasionadamente y celebrado como un «atleta del sufrimiento», capaz de mover montañas. El texto invita a imaginar a Jesús como un sufriente feliz.⁷

6 Cf. sobre la reacción del propio camino de uno con el del maestro en el *Zarathustra* de Nietzsche, Za I, «Sobre la virtud que hacereagalos» 3; Za III, «Sobre el espíritu de la pesadez» 2.

7 Incidentalmente, esto también se aplica al Jesús de Nietzsche, quien encontró que encontró el paraíso como un estado de sentimientos en su propio ser interior.

La representación de Kierkegaard de Jesús como el maestro del arte del sufrimiento sigue un principio que se conoce principalmente por sus escritos escritos bajo seudónimo. Es, como me gustaría llamarlo, el principio de representación narrativo-filosófica de los modos de vida (por ejemplo, del esteticista o eticista, etc.). Con la ayuda de este principio, Kierkegaard persigue el objetivo del enunciado existencial del lector. El lector está llamado a ponerse en relación con el modo de vida (o forma de vida) presentado en cada caso. Wittgenstein vio clarívidentemente cómo funciona el todo con Kierkegaard: «Represento una vida para ti y ahora veo cómo te relacionas con ella, si te atrae (te insta) a vivir también de esa manera, o qué otra relación obtienes con ella. Me gustaría aligerar tu vida [...] por esta representación.» (Wittgenstein 1997, 43)⁸ Es necesario «soltar» la vida cuando la vida de alguien se ha estancado. El relajamiento filosófico, respectivamente el relajamiento por la filosofía, es esencialmente una cuestión de perspectivismo.

La capacidad de ver una cosa o una circunstancia desde diferentes lados difícilmente puede sobreestimarse en su importancia práctica. A veces puede ser necesario pensar en otra vida para encontrar una salida a la situación aporética en la que ha caído la propia vida. En otras ocasiones, puede ser suficiente intercalar un nuevo pensamiento para transformar lo insoportable en soportable, porque aparece de otra manera a la luz del nuevo pensamiento. Kierkegaard ha relacionado ambas variantes del desprendimiento en su *Evangelio del sufrimiento*. Por un lado, anima a sus lectores a reexaminar y reevaluar sus propias vidas comparándolas con la vida de Jesús. Y en segundo lugar, enfatiza el poder transfigurador del pensamiento de que el sufrimiento es salvador. A la luz de esta frase, adquiere una nueva forma y significado. Como dije, este pensamiento, si se condensa en una creencia, es capaz de mover montañas. Sin embargo, el concepto de reescritura cognitiva del significado a través de un pensamiento no es exclusivo de la fe. También funciona dentro de un marco menos presuposicional, a saber, lo mundano; esto es, con menos vuelcos pero aún así con resultados considerables. Kierkegaard afirma que el «milagro» y la «maravilla» de que algo pesado sea al mismo tiempo ligero —«que una misma carga sea pesada y al mismo tiempo ligera» (*Evangelio* 2, 29)— se puede ver ciertamente en el mundo. Y da ejemplos. Al principio todavía bastante abstracto: «Cuando un hombre, por ejemplo, está a punto de hundirse bajo la pesada carga que lleva, pero esa carga es su posesión más preciada, entonces dice que es una carga ligera». Luego es un poco más específico: «Cuando alguien que ama está en apuros en el mar, y a punto

8 «Ich stelle Dir ein Leben dar & nun sieh, wie Du Dich dazu verhältst, ob es Dich reizt (drängt) [,] auch so zu leben, oder welches andere Verhältnis Du dazu gewinnst. Ich möchte gleichsam durch diese Darstellung Dein Leben auflockern.»

de ahogarse debido al peso de aquella a quien ama y a quien quiere salvar, entonces su carga es ciertamente pesada, y sin embargo, —¡pregúntale! — tan indescriptiblemente ligera» (*Gospel 2*, 29-30) ¿Cómo es esto posible? Mediante el arte transfigurativo de la iluminación, mediante la reescritura cognitiva del pensamiento, que no se queda sin su correspondiente expresión emocional de ánimo elevado:

¿Cómo se produce este cambio? ¿No es quizás que interviene a través de un pensamiento, una idea? La carga es pesada, dice. Pero ahora el pensamiento o la idea se interpone, y él dice: ¡No, ah no, pero qué ligera es! ¿Es, entonces, poco sincero porque habla así? En absoluto; cuando habla verdaderamente así, entonces realmente ama. Y el cambio se produce por el poder del pensamiento, de la idea, del amor. (*Ibid.*, 30)

NIETZSCHE

La contingencia y la necesidad son dos factores determinantes de la vida que preocupan especialmente a Nietzsche. Es particularmente péfido cuando la contingencia se solidifica en la realidad y golpea al individuo como un hecho de la vida con el que él o ella debe lidiar de ahora en adelante. Lo contingente se ha convertido entonces en lo necesario, lo que con bastante frecuencia crea angustia. Entre otras cosas, Nietzsche presenta a Zaratustra como el maestro de la voluntad de poder. Es precisamente en esta capacidad que Zaratustra experimenta lo necesario bajo la forma de un hecho consumado como una afrenta, porque la voluntad es impotente frente al pasado. No tiene acceso al pasado. Fundamentalmente, la voluntad es un liberador. Esto se debe a que la voluntad es la clave del trabajo y, como fin de un proceso creativo, el trabajo abre el camino a la redención del sufrimiento: «Crear — esta es la gran redención del sufrimiento y el modo como la vida se vuelve ligero. » (Za II «En las islas afortunadas», OC IV 120). El hecho consumado, sin embargo, muestra a la voluntad sus límites:

Voluntad — así se llama el libertador y el portador de la alegría: ¡esto os enseñé, amigos míos! Y ahora aprended esto además: la voluntad misma es todavía una prisionera.

El querer libera: ¿pero cómo se llama eso que mantiene todavía encadenado al libertador?

«Fue»: así se llama el rechinar de dientes de la voluntad y su más solitaria tribulación. Impotente contra aquello que ya ha sido hecho — es un mal espectador de todo pasado.

La voluntad no puede querer hacia atrás; que no pueda quebrar el tiempo ni la voracidad del tiempo, — esta es la más solitaria tribulación de la voluntad. (Za II «De la redención», OC IV 157)

La impotencia de su voluntad frente al pasado causa gran angustia a Zaratustra. Desarrolla un resentimiento que lentamente envenena su alma. Finalmente, cae gravemente enfermo (cf. Za III «El convaleciente», OC IV 206). La idea del eterno retorno de lo mismo (según la cual la vida describe un círculo eterno, de modo que todo lo que fue regresará sólo para volver a perecer, etc.) lo golpeó. Es cierto que dentro del retorno el «fue» se transforma en un híbrido temporal «fue y será»; es decir, el por así decirlo muerto «fue» es vitalizado por el futuro. Al mismo tiempo, sin embargo, el «será» es en cierto sentido terminado y asesinado por el «fue» que se ha fusionado con él. En todo caso, la necesidad parece tener la última palabra en el contexto del eterno retorno de lo mismo. Este pensamiento, con su perspectiva de la recurrencia constante de la debilidad y la vanidad humana, la futilidad de todo frente a la eterna repetición, se arrastra como una serpiente en la garganta de Zaratustra, ante lo cual casi amenaza con ahogarse de asco:

El gran hastío en el hombre — *ese* era el que me estrangulaba y se me había deslizado en la garganta. Y lo que el profeta profetizó: «Todo es igual, nada vale la pena, el saber estrangula».[...] «Eternamente retorna él, ese hombre del que estás cansado, el hombre pequeño [...]

— «¡Ay, el hombre regresa eternamente! ¡El hombre pequeño regresa eternamente!» —

Una vez vi a ambos desnudos, al hombre más grande y al hombre más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro, — ¡demasiado humano incluso el más grande de ellos! ¡Demasiado pequeño el más grande! — ¡Este era mi hastío del hombre! ¡Y eterno retorno incluso del más pequeño! — ¡Este era mi hastío de toda existencia! ¡Ay! ¡Asco! ¡Asco! ¡Asco! (Za III, «El convaleciente» 2, OC IV 209)

A la luz del sufrimiento de Zaratustra, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo se quema en el ojo como un percance existencial de terrible redundancia. Y, sin embargo, Zaratustra supera su repugnancia por la existencia, que él mismo entiende como una enfermedad. Consigue hacerse amigo del pensamiento del eterno retorno entendiéndolo como piedra de toque de su voluntad. Zaratustra adopta así una perspectiva diferente sobre el pensamiento, por lo que se transfigura. Sopesa el pensamiento de un lado a otro, preguntándose si no será la clave para redimir la voluntad de su impotencia frente al pasado. Si uno fuera lo suficientemente fuerte para soportar el pensamiento del eterno retorno, entonces, con su ayuda, el terrible

«fue» podría ser cambiado (parafreaseado, cf. Za II «De la redención», OC IV 156) por «la voluntad creador» dentro de un «¡pero yo lo quiero así!» y finalmente dentro de un «¡yo lo querré así» (*Ibid.*, 158). En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe cómo la transfiguración de un pensamiento antes estrangulador en un pensamiento divino (cf. también GS 341) transforma al mismo tiempo al pensador (cf. Za III «De la visión y el enigma», OC IV 165). Lo que se describe aquí es nada menos que una doble transfiguración.

IV. KIERKEGAARD Y NIETZSCHE COMO ARTISTAS DEL SUFRIMIENTO

Sufrir por necesidad (o fácticamente) es también un tema personalmente importante para Nietzsche. Lo mismo que Jaspers, sufría severamente a causa de una constitución física frágil, que el destino le había asignado como una precaria «dote óptica» (cf. Anders 2010, 69). Dolores de cabeza y de estómago, así como dolencias oculares y náuseas, se cebaron con el filósofo a lo largo de su vida, a menudo en forma de ataques violentos. (cf. Volz 2000). En el contexto de esta «biopatografía», su propósito para el Año Nuevo de 1882 tiene inmediatamente sentido. Nietzsche, eso sí, no toma nota de esta propuesta solo para sí mismo. Hace un aforismo de ella, y lo pone en una posición destacada al comienzo del cuarto libro («SANCTUS JANUARIUS») de *La gaya ciencia*. El propósito para el Año Nuevo, que como tal es un asunto muy personal, se convierte así en parte de un programa filosófico, que los lectores pueden o no compartir. Lo mismo que con Kierkegaard, Nietzsche no se preocupa por construir un sistema filosófico compuesto de verdades objetivas. Más bien, se trata de la cuestión de cómo debe vivir uno. Cuando se trata de la existencia concreta de un individuo, lo que Kierkegaard llama verdades subjetivas, se vuelven significativas: ideas que pueden sostener una vida, pensamientos de poder existencial. El propósito de Año Nuevo de Nietzsche es una de esas verdades subjetivas. Quien la hace suya pone su vida bajo el signo de la afirmación de la vida:

Para el nuevo año. — Aún vivo, aún pienso: tengo que vivir aún, porque aún tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* El día de hoy todo el mundo se permite expresar su deseo y su pensamiento más querido: ¡pues yo también quiero decir lo que hoy me he deseado a mí mismo y qué pensamiento fue el primero en pasar este año por mi corazón, — qué pensamiento debe ser para mí el fundamento, la garantía y el dulzor de toda la vida venidera! Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario en las cosas como lo bello: — me convertiré así en uno de los que hacen las cosas bellas. *Amor fati* 1709: ¡sea éste desde ahora mi amor! No quiero emprender guerra alguna contra lo feo. No quiero acusar, no quiero ni siquiera acusar a los acusadores. ¡Que *mirar hacia*

otro lado sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí! (GS § 276, OC III 829).

Inmediatamente después de esta propuesta, en el siguiente aforismo, («Providencia personal»), Nietzsche habla de cómo uno podría fácilmente tomar conciencia de un «cierto punto culminante» (GS § 277, OC III 830) de que algo así como una providencia divina está funcionando en la vida, lo que quiere decir con el individuo:

Sólo ahora, en efecto, se presenta ante nosotros con el poder más penetrante la idea de una providencia personal, y tiene a su favor al mejor portavoz, la apariencia, ahora que tocamos con las manos que todas, todas las cosas que nos afectan, redundan permanentemente *en nuestro beneficio*. La vida de cada día y de cada hora no parece querer nada más que volver a demostrar de nuevo ese principio; sea lo que sea, tanto mal tiempo como bueno, la pérdida de un amigo, una enfermedad, una calumnia, una carta que no llega, la dislocación de un pie, una mirada a una tienda, un argumento en contra, el abrir un libro, un sueño, un engaño: todo se revela de inmediato o muy pronto como una cosa que «no podía faltar», — ¡es algo pleno de sentido profundo y de utilidad precisamente *para nosotros!* (*Ibid.*)

Como una fuerza que nos conduce a través de la vida, reconocemos la providencia solo con la ayuda de una «revivencia», es decir, relatando e interpretando los eventos de nuestra vida retrospectivamente. Nietzsche nos advierte contra la interpretación de la coherencia significativa de nuestra vida, que se forma en la comprensión retrospectiva, ahora, a su vez, como si la prueba de la existencia, de «una divinidad mezquina y plena de preocupación que conoce personalmente hasta el pelo más pequeño de nuestra cabeza», se le proporcionase con ello (*Ibid.*) «¡A pesar de todo esto! dejemos a los dioses en paz, y también a los genios serviciales y contentémonos con admitir que nuestras propias habilidades prácticas y teóricas para interpretar y ordenar los acontecimientos han llegado ahora a su punto culminante». (*Ibid.*) Nietzsche entiende como oportunidad, lo que al principio suena poco edificante, a saber, que en verdad es el azar el que mueve los hilos del destino, mientras que nosotros, como artistas de sugerencias de nuestra propia vida, evocamos todo sentido simplemente *a posteriori*, fuera de la chistera. Al menos en lo que respecta al pasado, somos, dependiendo del estado de nuestra «habilidad práctica y teórica para interpretar y organizar eventos» (ver arriba), capaces de tratarnos con éxito como cirujanos filosóficos. Parafraseando una frase bien conocida de Kierkegaard, tal vez se pueda decir: de hecho, debemos vivir la vida hacia adelante, pero podemos transfigurarla hacia atrás (cf. Pap. IV A, 164).

La clave filosófico-terapéutica de esta visión consiste ahora, sin embargo, en el hecho de que la memoria de transfiguraciones anteriores exitosas puede suavizar el sufrimiento presente con la esperanza de una pronta transfiguración. Al mismo tiempo, puede inspirar la vida para ser vivida hacia adelante. El dolor que siempre surge en la vida podría ser contrarrestado por un recuerdo que se dirige hacia el futuro. Kierkegaard (alias Constantin Constantius) llama a este peculiar tipo de memoria «repetición genuina» y la pone – nota bene – en conexión con la felicidad de la vida:

La repetición y el recuerdo son el mismo movimiento, excepto en direcciones opuestas, porque lo que se recoge ha sido, se repite hacia atrás, mientras que la repetición genuina se recoge hacia adelante. La repetición, por lo tanto, si es posible, hace feliz a una persona, mientras que el recuerdo la hace infeliz. (R 131)

Tanto Nietzsche como Kierkegaard reflexionan en varios puntos de su trabajo sobre la importancia de recordar y olvidar para ser felices. Precisamente, porque no es fácil poder evitar que los pensamientos de vez en cuando revoloteen como hojas «del libro del tiempo» y se vayan posando «en el regazo del ser humano» (UB II 1, OC I 697) para perturbar su presencia como un recuerdo repentino; y precisamente porque a menudo son los recuerdos desagradables los que se imponen en nosotros (cf. UB III 5, OC I 775), es necesario hacer un trabajo que mejore la vida de la memoria. Las experiencias se adentran psicológicamente, pero también físicamente, de una manera profunda, en la vida interior del ser humano. A partir de aquí, pueden deteriorarse en cualquier momento, ya que empujan hacia la superficie de una manera u otra, a veces más difusas y a veces más explícitas. Por eso, es tan importante procesar lo que hemos vivido. En la primavera de 1885, Nietzsche señala: «En el reino orgánico no hay olvido; pero sí una especie de digestión de lo vivido» (N 1885, 34 [167], FP III 751). La digestión de lo que se experimenta tiene que ver con que sea digerible. Para que se puedan digerir alimentos que son menos sabrosos, se debe usar un condimento transfigurativo para garantizar que, para recordar el *Evangelio* de Kierkegaard, incluso los alimentos más indigestos sean ligeros para el comensal. Por esta razón, al final, su estómago no se siente demasiado pesado. Y esto funciona precisamente reescribiendo y atribuyendo un significado. Sin embargo, Kierkegaard y Nietzsche no solo discutieron teóricamente las técnicas transfigurativas descritas de reescritura cognitiva del significado. De hecho, también ponen en práctica esas técnicas. Las aplicaron, como mostraré ahora, a sus propias vidas y sufrimientos.

Mientras que Nietzsche sufría, sobre todo, por su cuerpo enfermo, que como sufriente reclamaba repetidamente la atención del filósofo de una forma indebida, por así decirlo, en el caso de Kierkegaard fue sobre todo la mente la

que causó problemas. Tuvo que luchar, si se quiere, con una falta de corporalidad y una abundancia simultánea de espíritu. El propio Kierkegaard atribuye su legendaria melancolía a esta intrincada relación cuerpo-mente. Combinada con la educación estricta de un padre, igualmente melancólico, fue la causa de que tuviera una infancia y una juventud infelices. La hipertrofia de la mente, que ya le golpeó a una edad temprana, malogró la juventud del filósofo. Infancia y juventud, eso es para Kierkegaard esencialmente inmediatez. Pero él, que reflexiona constantemente, no puede existir en el momento:

Porque mi desdicha (casi podría decir desde mi nacimiento, completado por mi educación) era. . . no ser un hombre. Pero cuando uno es un niño, y los otros niños juegan o se ríen, o hacen lo que suelen; ¡ah! , y cuando uno es joven, y los otros jóvenes aman y bailan, o hacen lo que suelen, y entonces, a pesar del hecho de que uno es un niño o un joven, ¡tener que ser un espíritu! ¡Espantosa tortura! [...] Yo nunca he tenido ninguna inmediatez y, por tanto, en el sentido humano corriente de la palabra, yo nunca he vivido. Yo empecé todo uno con la reflexión; no es que durante los últimos años haya reunido un poco de reflexión, sino que yo soy reflexión de lo primero a lo último. En las dos edades de la inmediatez (infancia y juventud), yo, con la habilidad que la reflexión siempre posee, salí del paso, tal como me veía obligado a hacerlo, mediante una especie de falsificación, y, no conociendo con claridad los talentos que me habían entregado, yo sufría el dolor de no ser igual que los demás, cosa por la que, naturalmente, en aquel periodo hubiera dado cualquier cosa aunque solo hubiera sido durante un breve tiempo. (PV III, 82-83)

Este pasaje es muy interesante al menos en dos aspectos. En primer lugar, en un autoanálisis lúcido, expone el núcleo del sufrimiento psicológico de Kierkegaard: la falta de inmediatez. Y segundo, habla de la cura que el joven Kierkegaard ya aplicó instintivamente y luego cultivó. Él combate el fuego del sufrimiento causado por la mente sólo por medio del fuego de la mente. Kierkegaard comprende su mente ingeniosa, que lo azota con su inquietud y apetito insaciable, como un regalo que se le otorga. La excelencia de este don consiste en ser siempre «hábil» (cf. *Ibid.*), lo que significa, tanto como no perderse buscando una salida. Para Kierkegaard, como para Nietzsche, el verdadero camino entre todas las salidas posibles es el reconocimiento del propio sufrimiento como condición necesaria para la propia creatividad. A su vez, entiende su creatividad como profundamente significativa. Y sobre todo: nadie más que él habría sido capaz de hacerlo. Kierkegaard se ve a sí mismo como un mártir que realiza un servicio esencial a su edad a través de medios espirituales. Interpreta su papel como el de un necesario «correctivo»

del espíritu de la época. En sentido figurado, él es la pizca crucial de sal en la sopa, que le da su sabor perfecto. Su diario da testimonio de esta autoimagen:

Tal como dice una cocinera experta de un plato que ya tiene muchos ingredientes mezclados, «Necesita solo una pizca de canela» (y el resto de nosotros probablemente apenas podríamos decir que se había agregado esta pequeña pizca de canela, pero ella sabe con certeza por qué y cómo se mezcla con el sabor de toda la mezcla); así como el artista en relación con la totalidad de la coloración de una obra, que se compone de muchos, muchos colores, dice: allí y allí, en ese pequeño punto, allí, hay que añadir una pequeña mota de rojo [...]; así con la Gobernanza. Oh, Gobierno del mundo, es un hogar enorme, una pintura grandiosa. Sin embargo, es lo mismo con él, el maestro, Dios en el Cielo, que con el cocinero y el artista; dice: ahora hay que añadir una pizca de canela, una pequeña mota de rojo. No comprendemos por qué, apenas lo vemos, tanto desaparece esta pequeña mota en el todo, pero Dios sabe por qué. ¡Una pizca de canela! Es decir, aquí hay que sacrificar a una pers.; hay que añadirlo para darle al resto un sabor definitivo. Estos son los correctivos. (Journals, NB 26:47, 49)

Se sacrifica la sal en beneficio de la sopa, la canela por la de la comida (el rojo desaparece en un mar de colores). Ambas especias hacen justicia de esta manera a su, si se puede decir así, fin superior. Están sumergidas en el todo, que, por su parte, quedaría relativamente insípido sin ellas. El sufrido Kierkegaard encuentra consuelo al reprocharse a sí mismo ser el excelente instrumento de una misión divina. De esta manera da sentido a su sufrimiento y *eo ipso* confirma una idea de Nietzsche: «Lo que verdaderamente nos indigna del sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo que tiene de sinsentido» (GM II 7, OC IV 492).

Nietzsche también aplica a sí mismo sus ideas sobre la posible transfiguración del sufrimiento. Al igual que Kierkegaard, se declara como el órgano ejecutivo de una misión superior, aunque completamente no divina. Se describe a sí mismo como el agente de una misión para la que solo él está cualificado. Justifica esta posición especial con la referencia a su extraordinaria, con demasiada frecuencia probada, capacidad de sufrir. En *Ecce homo*, Nietzsche afirma que «todas las grandes percepciones» se caracterizan por una «doble mirada» (EH, 6, OC IV 829). Además, dedica mucho tiempo a presentarse como un ser humano que posee una visión doble, porque tiene una especie de «doble naturaleza» debido a su «doble procedencia, como si dijéramos, del peldaño más elevado y del más bajo en la escala de la vida». Él era «al mismo tiempo décadent y comienzo» (EH, «Por qué soy tan sabio» 1, OC IV 785). Enfermizo y sufriendo como su padre, también heredó la vitalidad de su madre. Aunque esta alianza inusual obviamente ha causado cierta infelicidad, si consideramos la historia de

sufrimiento de Nietzsche, el que sufre logra reconocer su felicidad en ello: «La felicidad de mi existencia, su singularidad tal vez, reside en su fatalidad» (*Ibid.*). La reescritura de Nietzsche de su fatalidad en su infortunio tiene éxito enfatizando eso y hasta qué punto la fatalidad lo hace destacar de la masa de la especie humana como un espécimen excepcionalmente dotado. «Tengo un olfato más fino que el que ningún hombre haya tenido jamás para captar los signos de elevación y decadencia, soy en ello el maestro par excellence – conozco ambas cosas, soy ambas cosas.» (*Ibid.*) Bendecido infeliz y felicemente con la doble visión de los signos de elevación y decadencia, se le concede, en consecuencia, la gran idea de que en términos culturales se requiere urgentemente una transvaloración de los valores para hacer frente al nihilismo emergente. Para el nihilismo, es decir, el vacío de significado que se abre como una herida, la desorientación que se extiende en ausencia de objetivos, está esencialmente relacionada con el hecho de que los «valores supremos» están «desvalorizados» (AC 5, OC IV 707; cf. N Otoño 1887, 9[35], FP IV 241). Según Nietzsche, estos valores ya no se pueden mantener. Pero como la gente no sabe cómo vivir completamente sin valores, no ayuda a romper las viejas tablas de valores y a la vez dejar los fragmentos. Más bien, las tablas de valores deben ser reescritas. A la desvalorización debe responder una transvaloración. Pero Nietzsche no se contenta con el papel de órgano reconocedor de la transvaloración, que debe llevarse a cabo, sino que también afirma que él es su órgano ejecutor. De esta manera, Nietzsche confronta a la humanidad con «la más grave exigencia que se haya planteado jamás» (EH, *Prólogo* 1, OC IV 781), y exige de y para sí mismo embarcarse en el desafío de inmediato, porque de todos modos abrumaría a todos los demás. Es como si Nietzsche reimportara la idea de la providencia en el mundo deificado, cuando se transfigura en el mesías de la transvaloración con referencia a su fatalidad que fomenta el talento. «Ahora poseo esa habilidad, tengo mano para dar la vuelta a las perspectivas: primera razón por la que quizás tan solo a mí me sea posible cabalmente una “transvaloración de los valores”.» (EH, «Por qué soy tan sabio» 1, OC IV 786). Kierkegaard y Nietzsche consiguen aceptar sus destinos, que están íntimamente entrelazados con el sufrimiento, y tal vez incluso amarlos declarándose como destino. Fueron enviados al mundo para dar forma a su destino. El sufrimiento los ha marcado. Pero también los ha distinguido.

En el caso de Karls Jaspers, -hay que decir todavía- el destino eligió un camino diferente. En su autobiografía, Jaspers admite que durante su juventud a menudo cayó «en una tranquila melancolía» (Jaspers 1984, 14) debido a su

grave enfermedad. Pero cuando conoció a su futura esposa por primera vez, su visión de la vida cambió de un plumazo. Fue transfigurado:

La soledad, la melancolía, la confianza en sí mismo, todo cambió cuando conocí a Gertrud Mayer a la edad de 24 años. Para mí es inolvidable el momento en que entré en su habitación por primera vez con su hermano. [...] Era una cuestión de rutina que la conversación pronto se volviera a las cuestiones fundamentales de la vida [...]. Desde la primera hora hubo una armonía incomprensible entre nosotros que nunca se había esperado que fuera posible. (Jaspers 1984, 15)

El privilegio de soportar el sufrimiento juntos en el amor, para que la pesada carga se volviese más ligera, no les fue concedido ni a Nietzsche ni a Kierkegaard.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERS, Günther ³2010, *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: DTV.
- BENINI, Arnaldo, «Die Existenzphilosophie im Spiegel des Lebens von Karl Jaspers. Leiden als Grenzsituation»: *Neue Zürcher Zeitung* (NZZ), 24.09.2011 (http://www.nzz.ch/krankheit_als_grenzsituation-Id.668239; accessed 10.07.2022).
- CARLISLE, Clare 2019, *Philosopher of the Heart. The Restless Life of Søren Kierkegaard*, London: Allen Lane.
- FURCHERT, Almut 2012, *Das Leiden fassen. Zur Leidensdialektik Søren Kierkegaards*. Freiburg/München: Alber.
- GRØN, Arne, «Time and History», in John Lippitt y George Pattison, *The Oxford Handbook of Kierkegaard*, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 273-291.
- JASPERS, Karl 1932, *Philosophie II. Existenzerhellung* (= P II), Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- JASPERS, Karl ⁸1973, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- JASPERS, Karl ²1984, *Philosophische Autobiographie*, München: Piper. (Madrid: Editorial Y, 2021)
- JASPERS, Karl, «Karl Jaspers. Ein Selbstporträt», in *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. München: Piper ²1997, pp. 7-29.
- KIERKEGAARD, Søren, *Gospel of Sufferings* (= Gospel), trans. By A. S. Aldworth and W. S. Ferrie, Cambridge: The Lutterworth Press, 2015.
- KIERKEGAARD, Søren, *The Sickness unto Death. A Christian Psychological Exposition for Upbuilding and Awakening* (= SUD), ed. and transl. with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, Søren, *Fear and Trembling. Repetition* (= R), ed. and transl. with Introduction and Notes by Howard V. Vong and Edna H. Wong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- KIERKEGAARD, Søren, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical*

- Crumbs* (= CUP, ed. and trans. by Alastair Hannay, Cambridge et al: Cambridge University Press, 2009).
- KIERKEGAARD, Søren, *The Point of View* (= PV), ed. and transl. with Introduction and Notes by Howard V. Vong and Edna H. Wong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998. [*Mi punto de vista*. Buenos Aires: Aguilar, 1972].
- KIERKEGAARD, Søren, *Papirer* (= Pap.), 20 Bde. ed. by Andreas Heiberg, Victor Kuhr and Einer Torsting, Copenhagen: Gyldendaal, 1909-1948. 2. Edition, ed. by Niels Thulstrup. Copenhagen: Gyldendaal, 1968-1978.
- KIERKEGAARD, Søren, *Journals and Notes* (= JN). Volume 9: Journals NB 26-30, ed. by Niels Jørgen Cappelørn et al, Princeton, Oxford: Princeton University Press 2017.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos* vols. I-IV, (FP), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2007-2010.
- NIETZSCHE, F., *Correspondencia* vols. I-VI, (CO) ed. dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Trotta, 2005-2012.
- NIETZSCHE, F., *Obras Completas*, vols. I-IV, (OC), ed. dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2011-2016).

Traducción: Gloria Luque Moya
Universidad de Málaga

