

*Mis sueños, atrapasueños con hilos sobre tabla reciclada, 2010 (42 cm x 30 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ*

# “¿QUIZÁS TAMBIÉN LA RISA TIENE AÚN UN PORVENIR!”\*

“¿TALVEZ O RISO TAMBÉM TENHA AINDA UM FUTURO!”

“¿PERHAPS LAUGHTER ALSO HAS A FUTURE!”

Patrick Wotling \*\*

Traducción del francés: Gisela Daza Navarrete\*\*\*

*El artículo analiza y estudia las implicaciones de la renovación de la idea de conocimiento inducida por el “saber jovial” en el pensamiento de Nietzsche. Muestra que las diversas comprensiones de la ciencia resultan de la dominación de ciertos afectos. Igualmente afirma que la cuestión de la jerarquía es central en la filosofía nietzscheana, y el problema de los valores es medular en su idea de saber jovial. Desde este punto de vista, se comprende el privilegio acordado a la jovialidad de espíritu (heiterkeit), garante de salud y de porvenir para la humanidad.*

*Palabras clave: Nietzsche, conocimiento, saber jovial, risa, verdad, filosofía, valor.*

*O artigo analisa e estuda as implicações da renovação da ideia de conhecimento induzida pelo “saber jovial” no pensamento de Nietzsche. Mostra que as diversas compreensões da ciência resultam da dominação de certos afetos. Igualmente afirma que a questão da hierarquia é central na filosofia nietzschiana, e o problema dos valores é medular em sua ideia de saber jovial. Desde este ponto de vista, compreende-se o privilégio acordado à alegria de espírito (heiterkeit), garantia de saúde e de futuro para a humanidade.*

*Palavras-chave: Nietzsche, conhecimento, saber jovial, riso, verdade, filosofia, valor.*

*The article studies the consequences of the new approach of the idea of knowledge introduced by the “joyful wisdom” in the Nietzschean thought. It shows that the many understandings of science result from mastering certain feelings. It also asserts that the issue of hierarchy is central in the Nietzschean philosophy, and highlights the significance of the matter of values in his idea of joyful wisdom. The importance given to the gaiety of the spirit (heiterkeit), ensuring health and a future for humanity are understood from this point of view.*

*Key words: Nietzsche, knowledge, joyful wisdom, laughter, truth, philosophy, values.*

\* Este artículo es resultado de un proyecto desarrollado en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Lenguaje y Pensamiento (Cirlep), de la Universidad de Reims (Francia).

\*\* Filósofo de la Escuela Normal Superior. Profesor del departamento de Filosofía de la Universidad de Reims (Francia) y director del Grupo de investigación Internacional sobre Nietzsche (INRM). E-mail: p.wotling@sfr.fr

\*\*\* Psicóloga, Magíster en Psicología Social de la Universidad de París VIII, especializada en traducción de la Universidad del Rosario. E-mail: gidana2000@yahoo.com

El lector atento se preguntará por lo que más sorprende en Nietzsche, si el carácter revolucionario de su posición sobre la filosofía o la estabilidad de las orientaciones fundamentales que guían la reflexión a lo largo de toda su obra. Este pensamiento móvil, exploratorio, transgresor, difícil de comprender por la renovación y el carácter ineluctable de las problemáticas que impone, hace vacilar las certezas y lleva al lector al vértigo, en el torbellino de los cuestionamientos radicales; a la vez, lo enfrenta a opciones obstinadamente invariantes, constantemente reafirmadas, especie de “roca granítica de *fatum* espiritual” evocado el párrafo 231 (1972a: 181) de *Más allá del bien y del mal*, de ese “fondo de nosotros, totalmente ‘allá abajo’”, inquebrantable e inasible. Una de esas ópticas graníticas es el rechazo definitivo a la noción clásica de *conocimiento*, que, a pesar de haber sido unánimemente celebrada por los filósofos desde Platón, resulta, al examinarla, de las más sospechosas. Ya desde su primera obra, Nietzsche controvierde el fundamento de este entusiasmo que luego condenará insistentemente.

Una de las mayores originalidades de *El nacimiento de la tragedia* consiste en revelar la artificialidad del conocer: la vida es por naturaleza despliegue de la ilusión de la cual el ser vivo no podrá escapar, y el “placer socrático del conocer” (Nietzsche, 1973a: § 18), lejos de acceder al en sí de las cosas, no es más que una forma particular de esta ilusión; de manera que “querer el conocimiento absoluto e incondicionado es querer un conocimiento sin conocimiento” (Nietzsche, 1999: Bd 7, 19 [146]). Además, Nietzsche señala el carácter peligroso de ese tipo de respuesta propia del optimismo socrático. No sólo la “ciencia” está privada de real objetividad teórica, sino que está “también sometida al reino de la pulsión vital” (1999: Bd 7, 3 [3]); tampoco es capaz de ofrecer un amparo eficaz contra el hastío de la existencia. O aquello que los textos posteriores calificarán como *nihilismo*: “[...] el infortunio que dormita en el seno de la cultura teórica” (Nietzsche, 1973a: § 18, 147) y esto, en particular, por el hecho de que “el conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto en el velo de la ilusión” (1973a: §7, 78). A lo largo de los años siguientes, incluso en sus últimas notas póstumas en 1888, Nietzsche insistirá obstinadamente en esta inconsistencia de la noción de *conocimiento*: “Debemos encontrar el ‘conocer en sí’ tan contradictorio como la

causa ‘primera’ y como la ‘cosa en sí’” (1999: Bd 11, 25 [377]). Vemos la firmeza de uno de esos bloques graníticos en los que se edifica la construcción de Nietzsche y en donde la posición defendida sin ambigüedad es: “[...] nada podemos conocer” (1999: Bd 12, 2 [140]).

Pero al comienzo de 1880, Nietzsche parece bruscamente reintroducir, por un tiempo breve, una idea positiva del saber, con la presentación elogiosa de la “pasión del conocimiento” que se delinea en *Aurora* y, luego, con la idea de la *gaya ciencia* en la obra homónima. ¿La constitución de esas nociones estará mostrando alguna duda respecto de su condena del saber? ¿Estará indicando una ruptura de sus posiciones, algo así como una fisura inesperada en la roca granítica de ese *fatum* anti-teórico que pretende encarnar? Los textos de esa época muestran otra línea de análisis que acompaña este giro en la apreciación del conocimiento, la cual presenta una crítica despiadada de lo serio<sup>1</sup> y una valoración de la risa. En perfecta concordancia con esta orientación, *La gaya ciencia* se abre al reconocimiento de la necesidad de la risa (1998: §1, 60).

La risa celebrada de tal manera es curiosamente asociada con la idea de *conocimiento* en la versión renovada de la noción de *saber jovial*, desde el aforismo inaugural. Cabe la pregunta por la naturaleza de este saber enigmático, y por su justificación. En otras palabras, ¿en qué es entonces la risa un problema filosófico? En suma, ¿qué es el “saber jovial”?

Aunque condenar el ideal del conocimiento es una posición que en filosofía tiene el mérito de la originalidad, no es, de ningún modo, algo obvio. Al examinar en su obra, la manera como Nietzsche presenta la crítica, se constata la recurrencia apoyada en tres líneas de argumentación, a las que se agregan argumentos complementarios. La primera razón que justifica la reprobación de la noción de *conocimiento*, toma como blanco la reivindicación de objetividad. Se invalida aquí la pretensión de alcanzar un absoluto universal a través del esfuerzo del conocimiento, desacreditando, por contradictoria, la idea del conocimiento en sí, “guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios tales como *razón pura, espiritualidad absoluta, conocimiento en sí* [...]. Existe únicamente un ver en perspectiva, únicamente un ‘conocer’ perspectivista” (1972b:

III, § 12,139). Hasta en los últimos escritos póstumos, Nietzsche no dejará de reafirmar esta conclusión: “Absurdo: no hay un ‘ser en sí’ (son las relaciones las que constituyen a los seres), como tampoco puede haber un ‘conocimiento en sí [...]’” (1999: Bd 13, 14 [122]).

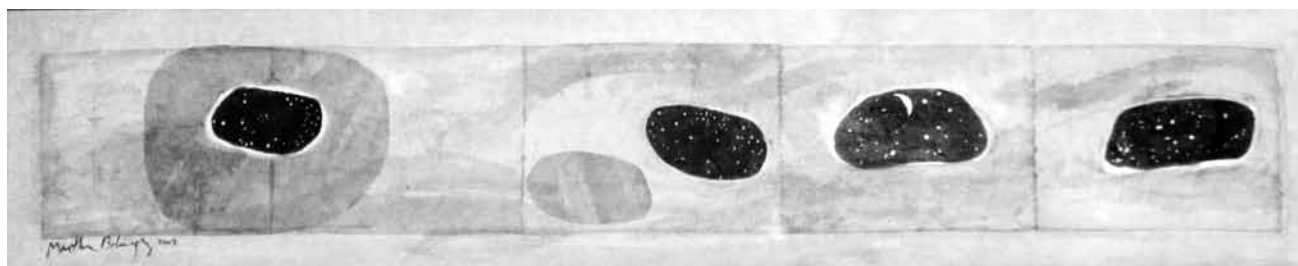
Un segundo tipo de argumento se encuentra también a lo largo de su obra. En éste, la crítica apunta a la indiferenciación del ideal de conocimiento que obedece a una pura lógica de acumulación sin límites —signo de que en realidad está guiado por una pasión—. En la cultura europea contemporánea, aunque el saber se pretende desinteresado, toma la forma pura y simple del fanatismo —de un furor de captación que no perdona nada: ninguna actividad humana es más digna que el saber; todo objeto debe devenir objeto de ciencia, hay que saber a cualquier precio—. Tal arrebató atestigua más el empuje irresistible de una pasión brutal que una elaborada manifestación de racionalidad: “El instinto de conocimiento sin discernimiento equivale al instinto sexual ciego —¡signos de vulgaridad!—” (1999: Bd 7, 19 [11]). Ahora bien, Nietzsche recuerda que no todos los “conocimientos” se valen, que hay algunos de poco interés y que al filósofo sólo le interesa el conocimiento que tiene valor: esa “miel” del espíritu que evoca *La genealogía de la moral* mediante la imagen de la abeja, sugiriendo que ésta es un modelo más pertinente del verdadero filósofo que la hormiga (1972b: “Prefacio”, § 1). Vemos que esta crítica que toca profundamente la actividad del conocimiento, apunta a la incapacidad de jerarquizar del sabio. En efecto, hay algo malsano en esta ciega carrera que no conoce final y que sólo conduce al agotamiento: “El filósofo del conocimiento desesperado se agotará en una ciencia ciega: el saber a cualquier precio” (1999: Bd 7, 19 [35]). Es el problema del valor —y, por tanto, el de la jerarquía— el que se plantea de esta manera. El docto, incapaz de apreciar en términos de valor, no apto para seleccionar el saber en función de una apreciación jerárquica, se da por única misión absorber indistintamente todo lo que encuentra, verdadero “*homo pamphagus*” (1962: § 171), propósito que contradice la nobleza que, sin embargo, reivindica para su actividad. Esta crispación desesperada, llevada al máximo extremo por el erudito, genera un extraño chauvinismo intelectual en el que se sobrestima el dominio estrecho en que es autoridad: “Casi todos los libros de un docto tienen algo que aplasta, algo



*Luna de maíz* (detalle), hojilla plateada, acrílico sobre lienzo, cera de abejas, 2005 (100 cm x 100 cm)  
MARTHA BOHÓRQUEZ

de aplastado: por algún lado asoma la oreja del ‘especialista’, su celo, su seriedad, su rabia, su sobreestimación del rincón en el que está sentado tejiendo su hilo, su joroba —todo especialista tiene su joroba—” (1998: § 366, 2001, 291). La especialización erudita, ciega a fuerza de autosatisfacción, hace perder de vista los problemas fundamentales, por consiguiente, también hace dudar de la pretendida dignidad superior de la actividad de conocimiento cuando ésta no está subordinada a una reflexión que interrogue sus resultados en términos de valor.

La tercera crítica recurrente que Nietzsche dirige a la idea clásica de *conocimiento* es más desconcertante, consiste en el reproche a la pesadez, y juega un papel importante en *La gaya ciencia* en particular. Detengámonos un momento en ese último rasgo que, a prime-



*Oasis*, acuarela sobre papel de arroz montado sobre lienzo, cera de abejas, 2002 (110 cm x 22 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

ra vista, parece no ir más allá de la simple burla. ¿Por qué la acusación de pesadez es un argumento si parece concernir más a la elegancia que a la validez? ¿Un saber “pesado” no podría ser entonces admisible, legítimo, pertinente? Para captar el sentido de la objeción nietzscheana, hay que comenzar por notar hasta qué punto en la cultura europea es profunda la asimilación inconsciente de lo serio con lo pesado. Denunciar ese verdadero prejuicio en favor de la pesadez es uno de los principales objetivos de Nietzsche en *La gaya ciencia* cuando retoma el examen del conocimiento, tanto en el quinto libro, agregado en la reedición, como en la primera versión:

Por lo demás: ¿de veras una cosa queda incomprendida y desconocida por haber sido tan sólo únicamente tocada, mirada, considerada al vuelo? ¿Es absolutamente necesario sentarse antes sobre ella? ¿Haberla incubado como si fuese un huevo? ¿*Diu noctuque incubando* como decía Newton con respecto a sí mismo? (1998: § 381, 309).

En esas condiciones, pensar se vuelve una carga que se asemeja más a la penosa labor del obrero en la fábrica que a la exploración corajuda del espíritu libre que se esfuerza por resolver enigmas: “En los más, el intelecto es una máquina torpe, lóbrega y rechinante que cuesta poner en marcha: le llaman *tomar en serio las cosas* cuando se proponen trabajar y pensar bien con esta máquina —¡cuán molesto ha de ser para ellos el pensar bien!—” (1998: § 327, 235). Ya no se concibe que una fina tarea intelectual pueda realizarse fácilmente, menos aún que pueda producir placer. Por el contrario, la alegría es vivida como una objeción, es tratada como un obstáculo, sufrida con vergüenza y mala conciencia, denunciada como un signo cierto de superficialidad. Hay

una diferencia entre la exigencia intelectual de rigor y la comedia de la seriedad. Un verdadero “*pathos* de la seriedad” (1998: § 88, 128) se ha apoderado de la filosofía, terminando por crear pensadores a su imagen: “[...] en última instancia somos hombres pesados y serios, y más bien pesos que hombres” (1998: § 107, 145). Y es la pena la que desde entonces se tiene como garantía de la validez del trabajo del espíritu —tal es el sentido que viene a tomar hoy la reivindicación de la seriedad—:

[...] la graciosa bestia “hombre” pierde al parecer el buen humor cada vez que piensa bien: ¡se pone “seria”! Y “donde hay risa y alegría, el pensamiento no vale nada” —así reza el prejuicio de esta bestia seria contra toda “gaya ciencia”—. ¡Muy bien! ¡Demostremos pues que se trata de un prejuicio! (1998: § 327, 235).

¿Por qué ignorar por principio la tesis inversa? ¿La ligereza poseería también una eficacia en materia de pensamiento? La hipótesis no es gratuita. No es cierto que la realidad sea tan fija como se la imaginan los filósofos, y que para ser comprendida bien exija una agilidad intelectual de la cual carecen: “Al menos hay verdades de particular esquizofrenia y quisquillosidad de las que uno sólo puede apoderarse procediendo de una manera fulminante —que hay que sorprender o dejar [...]—” (1998: § 381, 310). Y esta forma particular de ligereza que es la aptitud a la distancia, especialmente bajo las especies de la irrisión o del humor, ¿no sería una dimensión fundamental de la vida del espíritu? Es curioso constatar hasta qué punto los filósofos han tratado la risa como enemiga mortal. Nuevamente, al parecer, hay algo sospechoso en este desencadenamiento de pasión que más bien aparenta evocar la voluntad salvaje de destrucción de un adversario amenazante, que

la fría puesta al lado de un error. Es significativo que Spinoza, por ejemplo, caracterice el conocimiento por la exclusión de la risa, como lo muestra insistentemente el párrafo 333 de *La gaya ciencia*, bajo el título “¿Qué significa conocer?”: “¡*Non ridere, non lugere, neque de-testari, sed intelligere!* dice Spinoza, con esa sencillez y sublimidad muy suyas” (239). Esta obsesión de “darle mala reputación a la risa por todos los espíritus pensantes” es un rasgo tan compartido que casi se convierte en un distintivo de los filósofos, y que, por lo demás, algunos reivindican alto y fuerte, por ejemplo, Hobbes, en quien Nietzsche ve el mejor vocero de ese credo: “[...] la risa es una enfermedad maligna de la naturaleza humana que cualquier espíritu pensante tratará de superar” (Hobbes citado en Nietzsche, 1972a: 294). ¿Será la risa una enfermedad, una tara, un pecado original que afecta a la humanidad, de la que sólo el filósofo a fuerza de ascesis sobre sí mismo logra liberarse? Tal odiosa desvalorización está implícita en la actitud filosófica.

Otra observación retiene nuestra atención. En *El caso Wagner*, Nietzsche vuelve sobre esta noción de *ligereza* para dar de ésta una caracterización más precisa: “Lo bueno es leve, lo divino discurre con pie grácil” (2002: 23). Esta asociación con lo divino indica que la ligereza no tiene por marca reveladora la frivolidad sino la perfecta seguridad con la que una acción es realizada, que la ligereza es lo propio de la maestría: aquello que se efectúa sin vacilación, aproximación o fracaso. Para Nietzsche, esta perfección cuasidivina en la ejecución de un acto implica que éste no resulta de un cálculo consciente: “Nosotros negamos que se pueda hacer algo de modo perfecto mientras se lo continúe haciendo de modo consciente” (1974: §14, 39). Con esta referencia a la maestría, la ligereza es asimilada a la actividad inconsciente de las pulsiones.

El estado consciente [en efecto] es la evolución última y más tardía de la vida orgánica y, por consiguiente, lo que ésta tiene de más inacabado y precario. Del estado consciente se derivan innumerables errores que hacen que un animal, un hombre, sucumba antes de tiempo “pasando por alto el destino” según la expresión de Homero (1998: § 11, 69).

Las pulsiones, regulaciones interiorizadas que juegan su papel por fuera de todo control consciente, ejercen infaliblemente su función bajo el modo de la

cuasiinstantaneidad. Evitan todo paso en falso y toda desconfianza, contrariamente a lo que regularmente se constata con los actos guiados por la reflexión racional, de paso laborioso e inseguro.

Deduzcamos las consecuencias para el análisis de la idea de *conocimiento*. En el párrafo 29 de *La gaya ciencia*, Nietzsche hace notar que “las razones y los propósitos subyacentes a la costumbre se añaden de forma mentirosa sólo cuando algunos empiezan a atacar la costumbre y a *preguntar* por las razones y por los propósitos” (1998: 88). Este rasgo generalizable caracteriza la naturaleza misma de la reflexión consciente: las razones se agregan después, llegan demasiado tarde y jamás son, por sí mismas, portadoras de una necesidad real. El proceso condicionante ya se ha efectuado. Las fuentes de la actividad intelectual son inconscientes y la verdadera lógica del pensamiento es pulsional. Esto explica por qué Nietzsche puede criticar la noción de *demonstración* en el “Ensayo de autocritica” que sirve de prefacio a la reedición de *El nacimiento de la tragedia* (3ª en particular), o en el *Crepúsculo de los ídolos*: “Lo que primero debe ser demostrado no vale gran cosa” (1973b: 5, 40). Sólo los movimientos pulsionales son portadores de una verdadera necesidad. Las pruebas administradas racionalmente son, si mucho, un ropaje, y la necesidad de probar no prueba más que la pérdida de autoridad de una pulsión: “Débil esta un instinto, si racionaliza: puesto que al racionalizarse se debilita” (1973: Posdata, 47). Cuando la ligereza se comprende como el signo de la eficacia pulsional, se entiende mejor por qué Nietzsche pone tanto énfasis en denunciar la pesadez del pensamiento filosófico: puesto que el pretendido conocimiento que los filósofos construyen a base de pruebas y razonamientos, deja escapar la realidad que se esfuerzan en encerrar en sus redes de conceptos. Para elaborar su noción de *conocimiento*, todos debieron “negar la fuerza de los impulsos en el conocimiento y, en un plano general, concebir la razón como actividad completamente libre que tenía su raíz en sí misma” (1998: §110, 150). La pesada seriedad no es el verdadero rigor y puede haber más profundidad en la ligereza, sin embargo, desacreditada.

Pero hay además otra justificación a su desconfianza sobre la consideración clásica del conocimiento. En el prefacio agregado a la reedición de *Aurora*, donde

analiza el estatuto de los juicios lógicos, Nietzsche formula esta sorprendente idea: “[...] la confianza en la razón que es indispensable de la validez de estos juicios, en cuanto confianza, es un fenómeno *moral* [...]” (1962: § 4, 15). En *La gaya ciencia* explica el interés del que se ha beneficiado la ciencia, especialmente por el hecho de que “en la ciencia se creía poseer y amar algo abnegado, inofensivo, autosuficiente, verdaderamente inocente, en donde los malos impulsos del hombre no tenían ninguna participación” (1998: § 37, 92). ¿Cuál es el sentido y cuál es el alcance de esta referencia insistente a la moralidad en el marco de la elucidación del conocimiento? Si los análisis precedentes señalaban que la concepción clásica del *conocimiento* deja de lado las luchas pulsionales que son sus verdaderas fuentes, los nuevos análisis aclaran que el olvido es producto de las pulsiones, que al ser objeto de reprobación moral, juegan un rol determinante en éste.

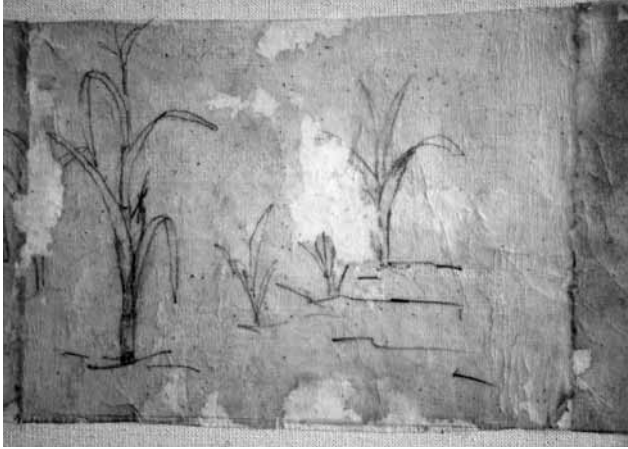
En los procesos que habitualmente experimentamos como del “conocer” y que estimamos como desinteresados, se manifiestan, sin embargo, la violencia, la crueldad, la burla, el odio. En esas condiciones, la noción misma de *verdad*, en tanto fundamento del proyecto del conocimiento objetivo, se hace sospechosa. El ordenamiento de *La gaya ciencia* traduce esta progresión en la lógica del análisis: sólo después de notar en la concepción del saber que defiende la filosofía desde Platón —porque él lo ha señalado—, una serie de signos que suscitan la sospecha, Nietzsche emprende, al final de la obra (en la versión inicial) una búsqueda relativa a la genealogía de la idea de *verdad*. Esta investigación, que se dedica a descubrir el sentido profundo de la exigencia que supone, establece que la voluntad de verdad no expresa la preocupación individual de preservarse de un daño, sino, de manera más radical, una repulsión moral incontenible respecto del engaño en general, asimilado, con sus variantes (error, ilusión, cambio...), a un mal absoluto: “[...] la ‘voluntad de verdad’ no significa ‘no quiero dejarme engañar’, sino —no queda otra alternativa— ‘no quiero engañar, ni aún a mí mismo’: —y con esto nos encontramos en el terreno de la moral—” (1998: § 344, 256). Este análisis es absolutamente determinante en el cuestionamiento nietzscheano: muestra que entonces no hay autonomía en la empresa teórica, que no reposa en un pedido epistemológico, sino en uno moral, más precisamente, una moral orientada a la condena de

lo sensible: “El pretendido instinto de conocimiento de todos los filósofos está regido por sus ‘verdades’ morales —sólo en apariencia es independiente [...]” (1999: Bd 13, 14 [143]).

Hay así una secreta amistad entre la racionalidad teórica y la moral ascética en la cual el ideal de conocimiento objetivo y desinteresado es la traducción desplazada. El culto fanático de la verdad al que la filosofía se refiere es el producto más sutil del reino exclusivo de esta moral que, bajo la presión que ejerce, convierte la moral en un verdadero valor y la experimenta como un absoluto. Los valores ascéticos que saben jugar con la verdad y la presentan bajo el aspecto más seductor, enmascaran al mismo tiempo el peligro. En la veneración del conocimiento objetivo y desinteresado se esconde un odio profundo a la apariencia y a su perpetuo juego de metamorfosis —sola y única realidad como lo subraya el párrafo 54 de *La gaya ciencia*— y, por tanto, al perspectivismo. Al hacer de la búsqueda del saber la más noble de las actividades humanas, se prescribe al hombre tomar por condiciones de vida la negación de las exigencias fundamentales de ésta: “No es posible vivir con la verdad” (1999: Bd 13, 16 [40]). ¿La voluntad de verdad y, junto con ésta, el ideal del conocimiento objetivo, escondería una voluntad de muerte? Es ciertamente en este sentido en el que se prolonga el trabajo de desciframiento realizado por Nietzsche:

Sin duda: es necesario aquí plantear el problema de la veracidad: si es cierto que vivimos gracias al error, ¿qué puede ser, en tal caso, la “voluntad de verdad”? ¿No debería ser ésta una “voluntad de morir”? El esfuerzo de los filósofos y de los hombres de ciencia ¿no sería un síntoma de vida declinante, decadente, una especie de asco de la vida que experimentaría la vida misma? *Quaeritur* y hay que permanecer soñador (1999: Bd 11, 40 [39]).

La melancolía, la seriedad pesada ligadas a ese tipo de concepción del saber se explican entonces muy bien. Traducen el rol fundamental jugado por los afectos negadores, hostiles a lo sensible y a las condiciones de la existencia, en la interpretación ascética de la realidad. La moral ascética no ríe. Tampoco hace bromas. Por el contrario, exige respeto y no tolera la distancia ni la ligereza que considera pondrían en peligro la autoridad de sus valores.



Cultivo de maíz (detalle), carboncillo, 2002 (120 cm x 22 cm) MARTHA BOHÓRQUEZ

Dos consecuencias resultan de este descubrimiento del estatuto de valor, o sea, de la interpretación de la verdad y del hecho de que, mediante los valores, se manifiestan los estados de la vida. En primer lugar, el reconocimiento de la ausencia de pertinencia de la noción de *verdad* a la que nada corresponde en la realidad: “No hay ni ‘espíritu’, ni razón, ni pensamiento, ni consciencia, ni alma, ni voluntad, ni verdad: nada más que ficciones inútiles” (1999: Bd 13, 14 [122]). El abandono de la asimilación de la filosofía con la búsqueda de la verdad se vuelve ineluctable. Y si la idea de *saber* conserva algún sentido a los ojos de Nietzsche, es claro que ese saber repensado no consistiría en demostrar proposiciones verdaderas, según se puede ver en la declaración de este fragmento póstumo: “Para curarse del conocimiento, que siempre está en lucha contra las feas verdades, el convencimiento de que no hay verdad es un gran baño refrescante, un reposo de todos los miembros” (1999: Bd 13, 16 [30]). Al mismo tiempo, esta conclusión trae consigo una profunda reforma de la idea de *conocimiento* que permite aclarar lo que pretende el saber jovial, y disipar la paradoja que habíamos planteado al comienzo del estudio. La realidad, siendo identificada con la apariencia; el “saber”; el “conocimiento” toman, a partir de ahí, un sentido lleno de imágenes, desplazado. “Saber” no consistirá en buscar un ser verdadero escondido detrás de las mutaciones de lo sensible, sino en casarse con la lógica de la apariencia. Es por ello que asistimos a la inversión de la caracterización clásica del conocimiento por la profundidad,

entendida como búsqueda de un fundamento objetivo que garantiza la verdad del conocimiento: la verdadera profundidad filosófica se debe a la superficialidad, como lo subraya el prefacio agregado a la segunda edición de *La gaya ciencia*, es decir, al reconocimiento del carácter interpretativo de la realidad. Toda interpretación resulta de la forma en que una serie de pulsiones da a lo real, luego —por el hecho del íntimo lazo entre pulsiones y valores— de su recreación a partir de preferencias fundamentales, inconscientes, características de un particular tipo de viviente. Conocimiento en Nietzsche no puede designar nada distinto a una interpretación —una interpretación siendo siempre perspectivista, ni la cuestión de su verdad, ni la cuestión de su universalidad tienen sentido—.

La segunda consecuencia concierne a la necesidad de redefinir la tarea del filósofo en función de la problemática de los valores, es decir (siendo los valores condiciones de existencia), en función de la afirmación de la vida. “Saber”, en ese sentido, deja de designar una actividad teórica para designar una manera de vivir. La idea de la *gaya ciencia* remarca fuertemente ese carácter vivo del “saber” que no es reducible a una colección de proposiciones verdaderas. En otros términos, el saber jovial traduce más un estado de lo viviente que un modo de conocimiento —especificando el nuevo tipo de relación con la realidad que resulta de este estado—. La constitución de la noción de *saber jovial* revela todo el significado del valor del giro radical dado por Nietzsche a la risa. Si el “saber” repensado consiste, antes que nada, en reconocer la universalidad de la interpretación, y, por tanto, el hecho de que no se sale nunca de una rivalidad de interpretaciones concurrentes, ¿no caeríamos entonces en una situación de indiferenciación, incluso de relativismo? Una vez descalificada la verdad, ¿existe aún alguna razón para preferir algunas interpretaciones frente a otras? Contra la idea de *autonomía* del saber teórico (sobre la que reposa la idea clásica del *conocimiento*) la noción de *gaya ciencia* recuerda el condicionamiento afectivo de toda actividad intelectual. Todo pensamiento, toda interpretación encuentra sus fuentes en un estado del cuerpo: “En algunos, los que filosofan son sus defectos, en otros, sus riquezas y fuerzas” (1998: “Prefacio”, § 2,31). Hemos visto que la idea clásica de *conocimiento* era un producto de los valores morales ascéticos. La tonalidad afectiva que pre-



side a ese tipo de interpretación resulta ser la voluntad de venganza, el resentimiento. Como toda perspectiva interpretativa, el saber jovial es también la expresión de una tonalidad afectiva particular, en este caso la jovialidad de espíritu (*Heiterkeit*), como lo subraya especialmente el prefacio de *La genealogía de la moral* que identifica las dos nociones —“La jovialidad [...] o para decirlo en mi lenguaje la *gaya ciencia*” (1998: “Prefacio”, § 7, 25)—. La *jovialidad* designa el tipo de afectividad, de naturaleza positiva y afirmativa, que caracteriza el pensamiento del auténtico filósofo, en las antípodas del rencor hacia la realidad que es lo propio del idealismo. Ésta constituye el afecto central de la noción de *saber jovial* y explica el significado que Nietzsche confiere a la noción de *risa*. La risa, equivalente a la jovialidad de espíritu, se opone precisamente al resentimiento, a ese afecto que juega clandestinamente un rol central en la creencia en la objetividad del conocer y su asimilación con la búsqueda de la verdad. A partir de ahora comprendemos por qué *La gaya ciencia* se abre a la necesidad de la risa, al introducir de esa manera la idea de *saber jovial*, mencionada desde el primer aforismo de la obra. Desarrollando esta línea de análisis, el parágrafo 343 detalla la oposición de la jovialidad con el ensombrecimiento y con el nihilismo, que propagan el hastío de la existencia, la condena moral de la vida y llevan al hombre a su pérdida.

Vemos así como Nietzsche, al asociar la ligereza con el saber jovial, pura y simplemente, no le da la espalda a la filosofía, sino al contrario, se esfuerza por realizar verdaderamente sus exigencias. En efecto, negativamente, la risa cumple la tarea de desenmascarar y de denunciar las comprensiones ilegítimas de la filosofía. La burla se opera en la puesta en evidencia de lo humano, demasiado humano, a lo que de hecho se reduce la pretensión del saber ob-



*Cielo de maíz*, acurela sobre papel de arroz (100 cm x 22 cm) | MARTHA BOHÓRQUEZ

jetivo y, con ésta, más ampliamente, la pretensión de establecer valores absolutamente universales. Lo serio es lo propio del idealismo. El filósofo verdadero se reconocerá precisamente por su aptitud de distanciamiento respecto de lo serio, al ligero escepticismo que sabrá oponer a los ídolos que el idealismo quiere hacerle venerar.

Siendo la risa la tendencia a burlarse de todo lo sagrado, sorprenden los valores venerados en la cultura europea de Platón. Es por ello por lo que Nietzsche presenta la auscultación de esos ídolos como un “divertimiento” y como una manifestación de la “jovialidad” —especialmente en el prefacio de *El crepúsculo de los ídolos* (1973b)— y porque *La gaya ciencia* afirma que quizás la risa tenga aún un porvenir: la risa tiene un porvenir porque el saber jovial promueve una interpretación afirmativa que intensifica la vida en el hombre o, para retomar una imagen de Nietzsche, porque le asegura al hombre un porvenir. De donde, sin duda, el hecho de que la versión inicial de *La gaya ciencia* termine en la presentación de la forma suprema de la afirmación, la doctrina del eterno retorno. Este libro define una filosofía del *porvenir*, noción que utilizará explícitamente en la siguiente obra, *Más allá del bien y del mal* (1972a).

Esta perspectiva explica simultáneamente por qué, según la metafórica médica a la que recurre frecuentemente, Nietzsche presenta el saber jovial como una curación, procurando un sentimiento de reconocimiento y victoria —sobre el pesimismo y el desaliento que frecuentemente son la carga de la enfermedad, y que rápidamente degeneran en resentimiento hacia la existencia y en aspiración por un mundo liberado de todo sufrimiento—:

“Gaya ciencia”: significa esto las saturnales de un espíritu que ha soportado pacientemente a una larga y terrible presión —pa-

ciente, severamente, fríamente, sin desmayos, mas sin esperanza, y al que invade de golpe la esperanza, la esperanza de la salud, la embriaguez de la curación— (1998: “Prefacio”, § 1, 29).

La nueva relación con la existencia que recubre esta situación es precisada por la fórmula “la vida, medio del conocimiento”. Con ello, Nietzsche se refiere a un saber que deje de ser la negación odiosa del conocimiento, que sepa resistir a la tentación del desprecio por lo sensible, a la condena del cuerpo y a la fuga a un mundo imaginario del ser o del en sí:

¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Al contrario, de año en año, la encuentro más verdadera, más apetecible y misteriosa —¡desde ese día en que advino a mí el gran libertador, este pensamiento de que la vida pueda ser un experimento del cognoscente— y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! [...] “*La vida, medio del conocimiento*” —¡con esta máxima en el corazón no sólo se puede vivir valientemente, sino también alegremente y reír alegremente!— ¿Y quién sabría vivir bien y reír bien, sin saber de la guerra y la victoria? (1998: § 324, 234).

En los textos de Nietzsche de los años ochenta del siglo XIX, la “pasión del conocimiento” es también celebrada y valorizada, no en tanto salvación inesperada del conocimiento objetivo, sino en tanto que medio de la vida. Al respecto es revelador que *Aurora* (1962), que introduce la idea de *pasión del conocimiento*, sea igualmente la obra que hace intervenir, por primera vez, la referencia a la jovialidad para definir la exigencia que debe contener el conocimiento bien comprendido: “Hay que tomar las cosas con más alegría de la que merecen; sobre todo porque las hemos tomado en serio más largo tiempo del que merecían”. —Así hablan los bravos soldados del conocimiento—” (1962: § 566, 188). En esa inversión de los valores que consiste en hacer de la vida un medio del conocimiento, la enfermedad resulta revaluada; ya no es vivida como una razón para condenar la existencia, sino como un medio de descubrimiento y de exploración. El saber jovial se revela entonces como

una potente pulsión para justificar la vida y todos sus estados, incluso patológicos, en tanto éstos permiten también experimentar nuevas maneras de apreciar la importancia de las cosas y de los acontecimientos. Por ese hecho se reconoce que vivir es interpretar, y, por ello mismo, la invitación a crear en cuanto artista nuevas interpretaciones —unión, pues, del arte y del conocimiento—. La risa no es sólo rechinante o irónica, sino verdaderamente creadora: testifica así la desvalorización de los valores y la comprensión de la tarea filosófica como creación de nuevos valores.

La valorización de la risa como virtud filosófica indica la superación de la problemática de la verdad: significa que en el corazón de la empresa filosófica está la cuestión de la jerarquía y no la cuestión de la objetividad. ¿Cuál es la jerarquía de los valores? Tal es el problema central que afronta el filósofo, “el hombre que tiene la responsabilidad más amplia de todas, que considera asunto de su conciencia el desarrollo integral del hombre” (1972a: § 61, 86). Lo cual no significa: “¿cuáles son, en sí y por sí, los valores universales?”, pregunta desprovista de sentido por el estatuto interpretativo de los valores, sino más bien, “¿cuáles son los valores que permiten la plenitud y la intensificación de la vida por ese viviente particular que es el hombre?”. “¿Quiénes le aseguran la firmeza de su anclaje en la vida, lo protegen de la amenaza del nihilismo —quienes, entonces, le aseguran un porvenir—?” El verdadero filósofo es “aquel cuya alma ansía haber vivido todo el recorrido de los valores y aspiraciones existentes y haber bordeado todas las costas de ese ‘Mediterráneo’ ideal” (1998: § 382, 311). Se comprende así por qué Nietzsche avanzaba, en el párrafo 294 de *Más allá del bien y del mal*, la sorprendente propuesta de clasificar a los filósofos según la calidad de su risa y no según la amplitud de su saber, o la perspicacia de sus investigaciones: “A los dioses les gustan las burlas: parece que no pueden dejar de reír ni siquiera en las acciones sagradas” (1972a: § 294, 251). Discípulo de Dionisio, el filósofo es el pensador sarcástico que no puede evitar reír del culto a la verdad.



## NOTA

- 1 Véase, por ejemplo, *Aurora* (1962: § 567).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BLONDEL, Éric, 1989, “‘Und doch’. Philosophie des goldnen Gelächters”, en: Gunter Abel y Jorg Salaquarda (eds.), *Krisis der Metaphysik*, Berlín, de Gruyter.
2. \_\_\_\_\_, 1993, “Le rire chez Nietzsche ”, en: *Zeit und Zeichen*, München, Fink Verlag.
3. \_\_\_\_\_, 2006 [1986], *Nietzsche, le corps et la culture*, París, L'Harmattan.
4. BRUSOTTI, Marco, 1997, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, Berlín/Nueva York, De Gruyter.
5. MARTON, Scarlett, 2001, *Extravagâncias. Ensaíos sobre a filosofia de Nietzsche*, São Paulo, Discurso.
6. NIETZSCHE, Friedrich, 1962, *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar.
7. \_\_\_\_\_, 1972a, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
8. \_\_\_\_\_, 1972b, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
9. \_\_\_\_\_, 1973a, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
10. \_\_\_\_\_, 1973b, *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza.
11. \_\_\_\_\_, 1974, *El Anticristo*, Madrid, Alianza.
12. \_\_\_\_\_, 1998, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal.
13. \_\_\_\_\_, 1999, *Sämtliche Werke, kritische Studienausgabe*, München/Berlín/Nueva York, DTV-De Gruyter.
14. \_\_\_\_\_, 2002, *El Caso Wagner*, Madrid, Ciruela.
15. PONTON, Olivier, 2007, *Nietzsche: Philosophie de la légèreté*, Berlín, De Gruyter.





*Sin título*, dibujo serie Figura humana (pequeño formato), 2010 | MARTHA BOHÓRQUEZ