

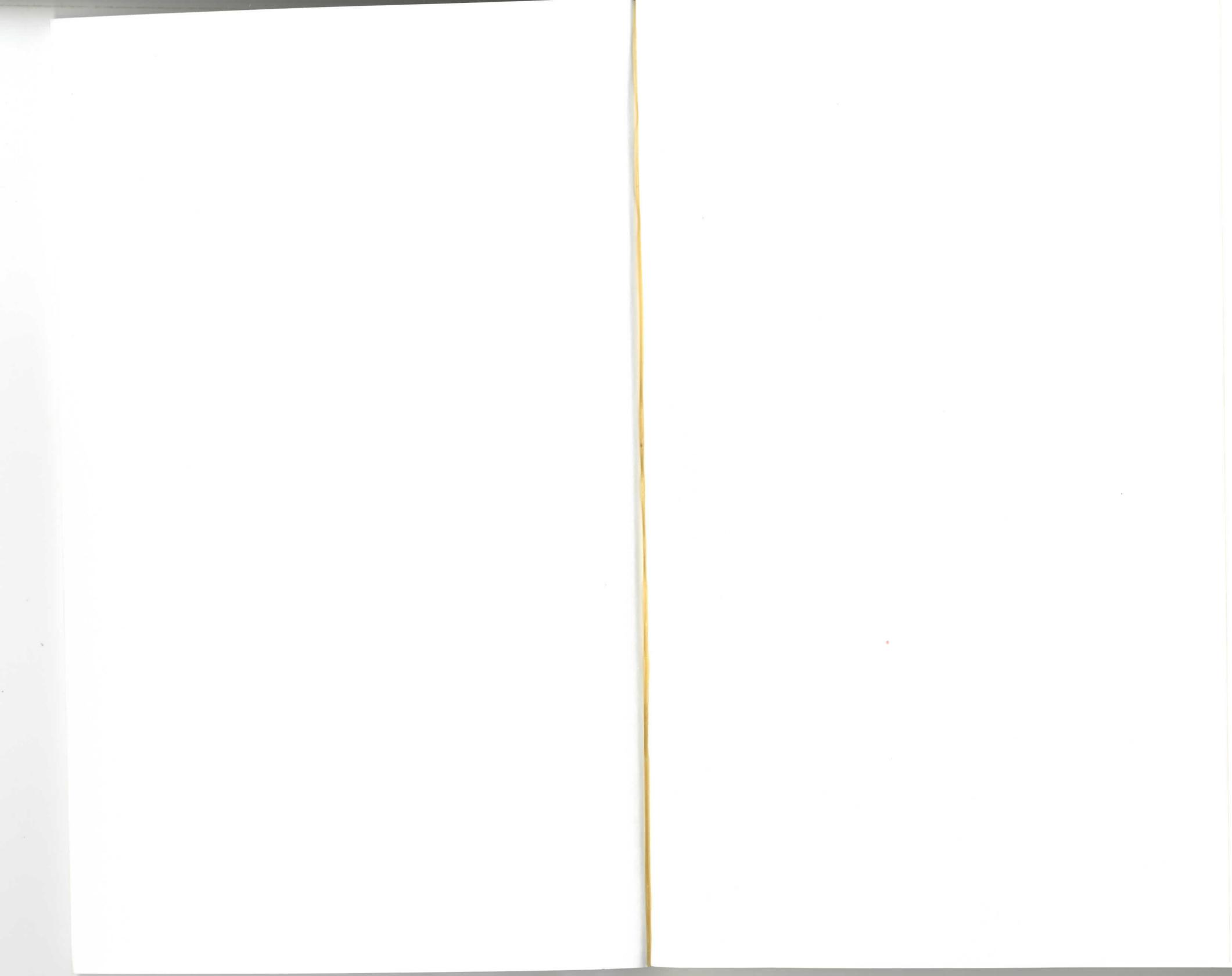
MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ

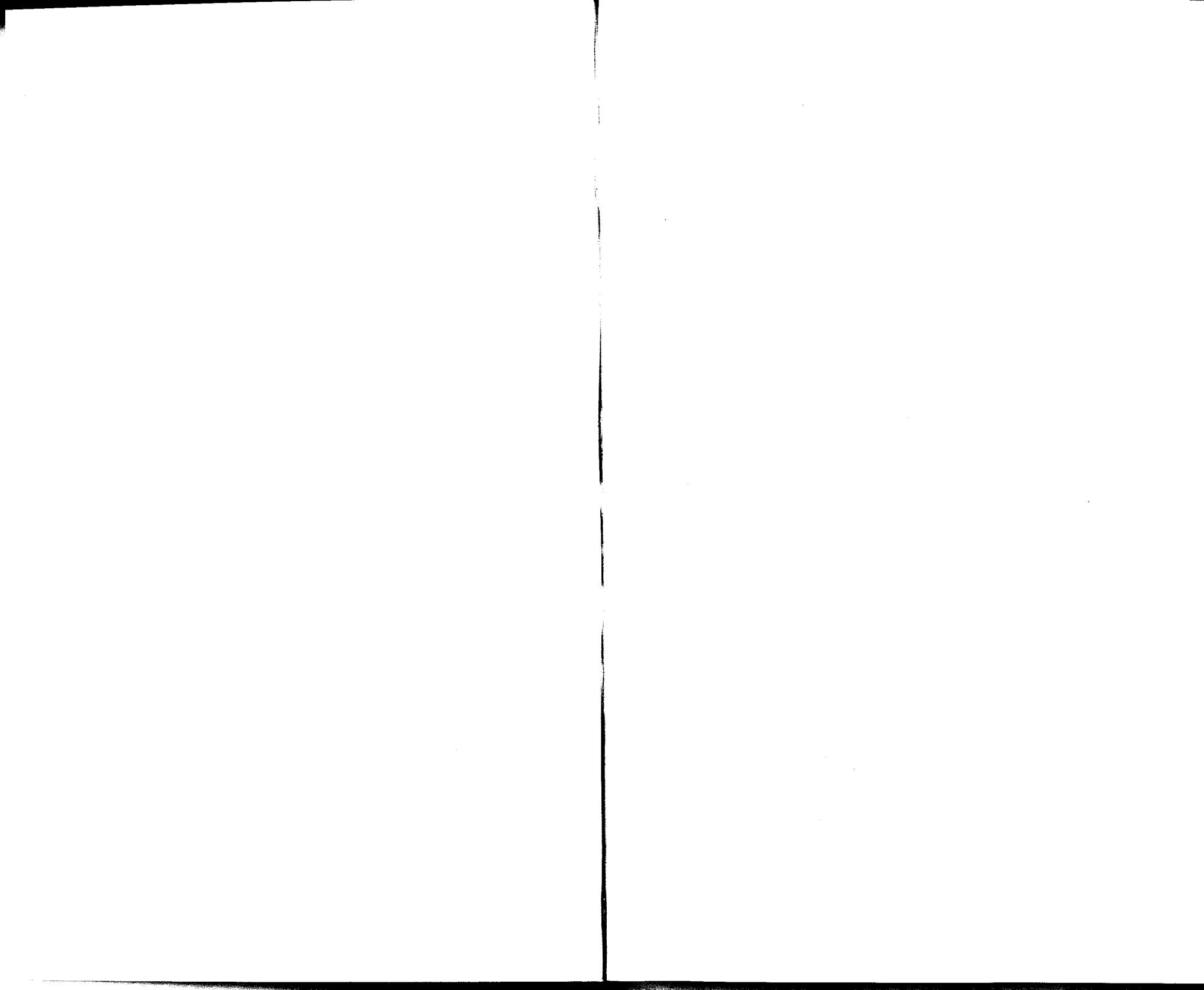
Friedrich Nietzsche

LA VIDA, EL CUERPO
Y LA ENFERMEDAD



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO





FRIEDRICH NIETZSCHE

La vida, el cuerpo y la enfermedad



FRIEDRICH NIETZSCHE
*La vida, el cuerpo
y la enfermedad*

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. en A. P. José Martínez Vilchis
Rector

M. en Com. Luis Alfonso Guadarrama Rico
Secretario de Docencia

Dra. en Ed. Lucila Cárdenas Becerril
Secretaria de Difusión Cultural

Quím. Josafat Munguía Cedillo
Director de Divulgación Cultural



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

2006

Este libro fue positivamente dictaminado conforme a los lineamientos del Consejo General Editorial vigentes a partir de 2002.

1ª edición 2006

© Imagen de portada: Horst Janssen, *Friedrich Nietzsche*, Acuarela, 1983
(Digitalización y manipulación de imagen: María Luisa Bacarlett Pérez)

© María Luisa Bacarlett Pérez: FRIEDRICH NIETZSCHE
La vida, el cuerpo y la enfermedad

©Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Av. Instituto Literario 100 Ote.
Toluca, Estado de México
C.P. 50000, México
<http://www.uaemex.mx/>

ISBN: 968-835-973-4

Editor responsable:
FÉLIX SUÁREZ

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

AGRADECIMIENTOS

Este libro, que de inicio constituyó un capítulo de mi tesis doctoral, pudo realizarse gracias al apoyo y a las enseñanzas del Dr. Jean Gayon, de la Universidad París VII, en Francia; agradezco su cortesía al recibirme en París y al hacer más fructífera mi estancia y mi investigación. No puedo dejar de reconocer que mi estadía en esta ciudad fue más fácil e interesante gracias al apoyo y calidez de Julie Lanoe. De igual forma agradezco al Dr. Jorge Martínez Contreras, de la UAM Iztapalapa, por sus enseñanzas, así como por su confianza y apoyo, sin los cuales no habría podido ampliar tanto mi horizonte vital como filosófico. También expreso mi gratitud al Dr. Antonio García Belmar, de la Universidad de Alicante, España, quien me facilitó el acceso a la aventura de la Historia de la ciencia y a todos sus vericuetos. Finalmente, mi eterna gratitud a Nelson Arteaga Botello, por su compañía en este largo viaje, por su paciencia y cariño.

La enfermedad es perfectamente humana —replicó de inmediato Naphta—, pues ser hombre es estar enfermo. En efecto, el hombre es esencialmente un enfermo, y el hecho de que esté enfermo es precisamente lo que hace de él un hombre, y quien desee curarle, llevarle a hacer la paz con la naturaleza, “volver a la naturaleza” (en realidad no ha sido nunca natural), todo lo que hoy se exhibe en materia de profetas regeneradores, vegetarianos, naturistas y otros, todo ese estilo Rousseau, por consiguiente, no busca otra cosa que deshumanizarle y aproximarle al animal. ¿La humanidad, la nobleza? Lo que distingue al hombre de toda otra forma de vida orgánica es el espíritu, ese ser netamente despegado de la naturaleza y que se siente opuesto a ella. Es, pues, el espíritu de la enfermedad, de lo que depende la dignidad del hombre y su nobleza. En una palabra, es tanto más hombre cuanto más enfermo está, y el genio de la enfermedad es más humano que el genio de la salud.

THOMAS MANN
La montaña mágica

PREFACIO

De principio a fin, Bacarlett Pérez nos advierte al inicio de esta obra que la vida intelectual de Nietzsche estuvo marcada por la luz y la sombra. El bello estudio que aquí se nos presenta está hecho a la imagen del filósofo que comenta. De un lado el libro irradia luz: se está lejos de las glosas herméticas sobre el pensamiento nietzscheano. La franqueza del tono, la limpidez del estilo, la concisión, no son ciertamente las cualidades más frecuentes entre los exegetas contemporáneos del filósofo alemán. Pero, más aún, el libro entero está animado por una tensión que no deja de intrigar al lector y que lo fuerza a pensar: hay en efecto aspectos del pensamiento nietzscheano que, sin propiamente ser contradictorios o inaccesibles al pensamiento conceptual, no se dejan asir más que como un juego de sombras y luces. Si Nietzsche es un filósofo de luces y sombras, no es porque de un lado exista la luz y del otro la sombra que aquella proyecta, más bien porque de un lado muestra cosas claras, mientras que del otro muestra cosas que son a la vez claras y oscuras.

Después de haber leído este bello libro, construido en su totalidad de ritmos ternarios, estaríamos tentados de situar las tesis ahí expuestas en dos categorías. Las primeras muestran a un Nietzsche que no duda en interpretar la cultura a la luz de la vida, que ve en las simplificaciones de la moral, de la religión, de la ciencia, de la metafísica, de las ideologías políticas

regeneracionistas, claros síntomas de una vida decadente, a la vez que se muestra como un pensamiento que se insubordina contra la dualidad del ser y el aparecer, que se niega a inscribir la vida humana en la perspectiva de cualquier finalidad, que, en fin, asocia su pesimismo nihilista a la convicción de la ilimitación fundamental y creativa del mundo, de la vida y del hombre (rechazo a la finitud). Todas estas tesis son admirablemente subrayadas y explicadas por Bacarlett Pérez, quien lo hace a través de un estilo simple y preciso.

Sin embargo, en filigrana de estas tesis luminosas, la autora traza también los contornos de un Nietzsche que difícilmente se deja reducir a fórmulas y que por ello mismo resulta de gran importancia. Esta otra cara del filósofo se revela en su reflexión sobre la enfermedad, sobre la cual este libro muestra las vacilaciones, las contradicciones aparentes. Del principio a fin, es la referencia instantánea de Nietzsche a la medicina y a la enfermedad lo que constituye el hilo conductor de esta obra, cuestiones que se tratan, si no de resolver, al menos de exponer en toda su amplitud.

Si comprendemos bien el pensamiento de Bacarlett Pérez, hay en Nietzsche dos visiones de la enfermedad. La primera es una visión negativa, que la autora explicita como un recogimiento pasivo del cuerpo sobre sí mismo, al punto de no ser capaz más que de la sumisión pasiva a las fuerzas exteriores. La segunda consiste en ver en la enfermedad y el sufrimiento la sola experiencia que puede revelar a un cuerpo eso de lo que es capaz. Es lo que Nietzsche llama "la gran salud", que no es otra cosa que el poder que tiene la vida de diferenciarse indefinidamente, fuera de todo plan preestablecido. "La enfermedad, lo patológico, la monstruosidad, expresan ensayos vitales que buscan la expansión y la afirmación de la voluntad sin finalidad alguna", escribe Bacarlett.

Hace falta agradecer a Bacarlett Pérez haber señalado con profundidad y precisión la función de la mediación sutil de Nietzsche sobre la enfermedad. Se me permitirá, sin embargo, prolongar la reflexión de la autora. Como el médico Xavier Bichat, Nietzsche consideraría que los fenómenos patológicos constituyen el rasgo más distintivo de los seres vivientes: no hay patología de los astros, de las piedras, ni de los cuerpos inorgánicos en general. Por la existencia de la enfermedad, de la muerte, de la monstruosidad, las propiedades de los vivientes —agrega Bichat— son afectadas de un carácter fundamental de irregularidad e impredecibilidad que nos impide comprenderlas reduciéndolas a leyes constantes y universales, ya que tales leyes no existen en los fenómenos vitales. Nietzsche se encontraba en profundo acuerdo con esta visión medical de los fenómenos de la vida. Él habría podido llegar a la misma conclusión si se hubiese apoyado en la concepción darwiniana de la historia de la vida. Pero, como lo dice justamente Bacarlett, el conocimiento de Darwin fue muy superficial: en él sólo vio un avatar de pensamientos utilitaristas y regeneracionistas.

Sea como sea, quisiéramos expresar aquí nuestra simpatía por el trabajo realizado por María Luisa Bacarlett Pérez, a quien tuvimos el placer de recibir en París hace algunos años, cuando, joven doctoranda, vino a completar su formación epistemológica. El interés de la autora por la filosofía y la historia de las ciencias se trasluce discretamente en la síntesis interpretativa que realiza sobre el pensamiento de Nietzsche. Uno queda agradablemente sorprendido, en el transcurso de las páginas, al ver aparecer en referencias inesperadas a autores como Claude Bernard o Ilya Metchnikoff, mismos que Nietzsche no conoció, pero que resuenan extrañamente con su mediación. Más allá de su conocimiento de los historiadores de la filosofía que han comentado a Nietzsche, y de algunos filósofos inspirados por él

—notablemente Canguilhem, Foucault, Deleuze—, Bacarlett es también, ante todo, una filósofa. Nietzsche no podría ser comprendido por la autora más que a la sola luz de los efectos que el pensador alemán ha tenido sobre los historiadores de la filosofía.

Finalmente, saludamos también el respeto filológico de la autora por los textos citados, siempre en su lengua original (alemán, francés, italiano, inglés). Quizá el aspecto abiertamente transcultural de este libro, la amistad de los pueblos que refleja, son la clave de su frescura y de su poder de convicción. Nietzsche seguramente deviene, bajo la mirada de Bacarlett, un autor universal.

JEAN GAYON

Profesor de la *Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne*
Miembro de la *Deutsche Akademie der Naturforscher Leopoldina*

INTRODUCCIÓN

¿Qué poder decir sobre Nietzsche? Esta pregunta no se refiere a la dificultad de poder decir algo “nuevo” sobre el pensamiento nietzscheano, en tanto objeto de innumerables e interminables reflexiones, escritos, tesis, deconstrucciones, etcétera; más bien con esta pregunta nos referimos a que cualquier intento por decir algo sobre este pensamiento es ya una empresa arriesgada, inagotable y agotadora, siempre insuficiente, condenada al tartamudeo. Tomar tal pensamiento como objeto de reflexión es una empresa arriesgada que seguramente está condenada al fracaso, en tanto siempre habrá algo que se escape, que rehuya o que vocifere en contra de todo intento de exégesis. Pero ¿con qué pensamiento no se corre la misma suerte? Sin embargo, lo particular de la obra nietzscheana es que en su bastedad siempre tuvo tiempo de jugar con los opuestos y de multiplicar las diferencias casi al infinito, al punto de casi contradecirse. Es en este “casi”, donde todo intento de interpretación se disuelve en un juego arriesgado, o bien, en donde se puede decir mucho o nada. Pero quizá esa es la apuesta que deja Nietzsche a todo aquel que intente leerlo: jamás llegar a un derrotero seguro, jamás poder decir *punto final*, jamás poder decir *meta cumplida*.

El *rizoma* en el que nos introduce Nietzsche nos hace constar, más que en ninguna otra parte, que todo esfuerzo por entender su obra nos introduce en un juego de espejos interminable donde

nunca se podrá tener la imagen fiel, el retrato perfecto. Quizá esta inseguridad a la que nos arroja la reflexión nietzscheana ha dado como consecuencia que gran parte de las interpretaciones sobre la misma giren aproximadamente sobre los mismos tópicos: el superhombre, la voluntad de poder, el nihilismo, la muerte de Dios, el eterno retorno, principalmente; dejando de lado otra serie de tópicos que han pasado a segundo lugar, a mero complemento o corolario. Uno de estos temas, un poco menospreciado por el torbellino de obras alrededor de este complejo pensamiento, ha sido, por ejemplo, la cuestión de la vida (en tanto fenómeno biológico), la cuestión del cuerpo como entidad orgánica, la enfermedad como experiencia y como estado corporal, entre otros. No es que nunca hayan sido abordados, más bien, es que casi siempre son opacados por otras cuestiones que se consideran más fundamentales y centrales en dicho pensamiento.

Sin embargo, habría que reconocer que tales tópicos poco visitados, que bien podrían entrar en aquello que Heidegger llama “el biologicismo nietzscheano”, recientemente se han convertido en la preocupación central de ciertos investigadores que comienzan a preguntarse sobre el lugar del cuerpo, de la vida y de la enfermedad en la obra nietzscheana. En Francia, por ejemplo, está Barbara Stiegler con trabajos como “De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant” (2000) y *Nietzsche et la biologie* (2001); o Pierre Montebello con obras como *Vie et maladie chez Nietzsche* (2001a) y *La volonté de puissance* (2001), también están los artículos de Jean Gayon, “La crítica nietzscheana a la ‘lucha por la vida’” (2000a) y “Nietzsche el eugenista” (2000b), entre otros, mismos que han sido referenciales para el presente trabajo; sin olvidar las aportaciones de Eric Blondel, Laurent Cherlonneix y Patrick Wolting, trabajos que han abierto una interesante brecha de reflexión en Francia

sobre los temas biologicistas de la filosofía nietzscheana, haciendo patente lo rico e inagotable de dicha obra. En Estados Unidos los trabajos realizados por Alfred Tauber y Keith Ansell Pearson han venido también a refrescar el ámbito de las aportaciones recientes en torno a la obra de Nietzsche, de este último destacan *Nietzsche and Rousseau* (1996) y *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Conditions* (1997); en particular la segunda introduce las ideas nietzscheanas en torno a la vida en el debate contemporáneo sobre el sida y la ingeniería genética. Más recientemente, en lengua inglesa ha aparecido un brillante trabajo en torno a los temas biologicistas en la obra de Nietzsche: *Nietzsche, Biology and Metaphor* de Gregory Moore (2002). En Alemania, donde esta exploración sobre el biologicismo nietzscheano se abrió mucho más temprano, están sin duda las reflexiones de Heidegger, pero también, y en un tono mucho más enriquecedor, están los trabajos de Paul Alwin Mitsasch¹ —*Nietzsche als Naturphilosoph* y *Nietzsches Naturbeflissenheit*, entre otros— que datan de los años cincuenta del siglo pasado. Más recientemente podemos encontrar los trabajos de Wolfgang Müller-Lauter, entre los que destacan *Nietzsche. Physiologie de la Volonté de Puissance* y *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze un die Gegensätze seiner Philosophie*, entre otros.

En suma, hay trabajos tanto recientes como más alejados en el tiempo que han retomado el llamado “biologicismo nietzscheano” como piedra de toque de su reflexión; con todo, estos trabajos siguen siendo los menos. Se dirá, acertadamente,

¹ P. A. Mitsasch (1869 – 1953), químico alemán cuyo trabajo tuvo numerosas aplicaciones en el ámbito de la industria (trabajó 33 años para BASF). Su trabajo se centró en los activadores catalíticos. Devoto de la química y la filosofía, realizó algunos trabajos en torno a las obras de Friedrich Nietzsche y Arthur Schopenhauer, principalmente.

que el tema biologicista en Nietzsche es uno de tantos de los que se compone la obra y que, por ello mismo, sería injusto reducirla a uno de ellos, pero no es menos cierto que esta forma de acercarse a la obra ha abierto perspectivas que vienen a alumbrar espacios antes oscuros, a despejar zonas antes cubiertas por espesa maleza, así como a cubrir otros tantos claros.

La intención del presente trabajo consiste, precisamente, en buscar aquello que pueda encontrarse cuando las interminables preguntas que pueden hacerse al pensamiento nietzscheano se realizan desde la trinchera de la vida, del cuerpo y de la enfermedad. La apuesta no es defender un nuevo canon que nos diga cómo leer a Nietzsche, sino simplemente saber qué otra cosa puede encontrarse si se pregunta desde otro lugar, desde otra perspectiva. Las obras antes mencionados abrieron una senda de interrogaciones que este trabajo no hace más que seguir y proseguir en la medida de lo posible, con la sospecha de que quizá pueda decirse otra cosa, llegar de otra manera y a otro lugar. En el fondo, este trabajo está motivado por la certeza de que retomar al cuerpo, a la vida y a la enfermedad no es más que un acto de necedad, de ir contra la corriente, aquella corriente filosófica que ha hecho del cuerpo su principal motivo de olvido, de ausencia.

Pero, ¿qué ha impulsado este olvido? ¿Cómo se ha expresado? Las respuestas a tales preguntas podrían dibujar otra historia de la filosofía, por tanto, respuestas inabarcables, inagotables. Acaso tan sólo podríamos anotar que en la historia de la filosofía occidental el cuerpo ha sido una especie de motivo de vergüenza, sea como "cárcel del alma", sea como sustancia secundaria de menor "dignidad ontológica", sea como aquello que siempre remite a lo mudable, por tanto, sujeto a la degeneración y al devenir; el cuerpo ha expresado todo aquello que tradicionalmente los filósofos occidentales han evitado

encontrar en el camino: apetito, deseo, instinto, inseguridad, variabilidad, mutación, enfermedad y muerte. Claro que existen honorables excepciones, ahí estaría Spinoza y su propuesta ética que se desprende de una física de los cuerpos, ahí estaría también La Mettrie y su apuesta por un monismo donde la única sustancia existente sería la extensa, la materia, la carne; o Schopenhauer que a pesar de terminar mortificando el deseo, le da una renovada presencia al cuerpo a través de la voluntad. Después del partea-guas que representa Nietzsche en esta "historia del cuerpo ausente", en el siglo XX no podría prescindirse de la obra de Georges Canguilhem y de Michel Foucault para mostrar cómo el cuerpo, de pronto, se convierte en el tema central tanto para interrogar nuestro saber actual como para indagar sobre las diversas formas como devenimos sujetos.

Curiosamente, parece que en el ámbito de las ciencias de la vida las reflexiones filosóficas hechas por biólogos o médicos han sido mucho más numerosas que las de los propios filósofos de tiempo completo. Simplemente, si nos concentramos en los siglos XIX y XX, aparecen personajes como Jakob von Uexküll (1844 - 1944), uno de los padres de la Biosemiótica, para quien la vida es ante todo lucha y competencia; o, por ejemplo, Karl Wilhlem von Nägeli* (1818-1891) o Wilhelm Roux* (1850-1924), sin olvidar a Ilya Metchnikof (1845-1916), a quien se le debe el descubrimiento del fenómeno conocido como fagocitosis, base de la acción del sistema inmunológico, quien, muy cercano a Nietzsche, consideraba la salud como un estado agonal del

* Tanto las ideas de von Nägeli como las de Roux tuvieron una fuerte influencia en las ideas nietzscheanas en torno a la vida —y de ahí sobre la Voluntad de poder, entre otras cosas—. Es necesario anotar que Nietzsche fue un lector atento a las teorías sobre la vida de su tiempo y que realizó lecturas profundas, por ejemplo, de la obra de Roux y de obras en torno al darwinismo.

organismo, el cual está constantemente en permanente tensión y apunto de la disolución. Ya en el siglo XX los trabajos de François Jacob (1920-) y Jacques Monod (1910-1976) —ganadores en 1965 del Premio Nobel de Medicina por sus descubrimientos relacionados al control genético de las enzimas y de la síntesis viral— nos muestran la riqueza de la reflexión filosófica sobre la vida; es decir, que el cuerpo y la vida pensados filosóficamente no se convierten en la mera equivalencia del alma como sustancia fundamental; antes bien, sus reflexiones destacan lo propio de la vida y su irreductibilidad a los esquemas con los cuales se ha venido pensando el alma desde Descartes: unidad, claridad, distinción, etc. Sólo en un mundo simple, sujeto a la lógica matemática, alma y cuerpo podrían ser equivalentes.

En relación con este tema, el de considerar intercambiables alma y cuerpo como sustancia fundamental, traigamos a cuenta las palabras de Heidegger: “Que Nietzsche ponga el cuerpo viviente (Leib) en el lugar del alma y de la conciencia no cambia en nada la posición fundamental establecida por Descartes” (Heidegger 2000).² Tal argumento sería perfectamente válido si admitiéramos que Nietzsche da los mismos atributos al alma y al cuerpo, es decir, si pensamos en el cuerpo vivo como una unidad, como entidad coherente y completa; por tanto, sería el único fenómeno claro y distinto por sobre el caos del mundo. Pero para Nietzsche de lo que carece el cuerpo es precisamente de unidad y de identidad; es decir, lo que lo distingue es su complejidad, el ser “una enorme reunión de seres vivos”. En

² Para Heidegger el pretendido “biologicismo nietzscheano” sólo nos permite “permanecer en la superficie de su pensar”, aún más, “la caracterización usual, y en cierto sentido incluso correcta, del pensar nietzscheano como biologicismo representa el obstáculo principal que impide avanzar hacia su pensamiento fundamental” (2000: 418).

este sentido, Nietzsche no parte de una unidad clara y distinta para “abrir el mundo” al sentido y a la comprensión, sino de una realidad oscura, múltiple e inconsciente, que por esta misma complejidad termina siendo el fenómeno más evidente y sorprendente, como lo expone Barbara Stiegler:

Si partir du corps vivant bouleverse le projet moderne, c`est moins parce que le corps serait obscur, invisible ou inconscient, que parce qu`il apparaît, au contraire, avec une évidence éblouissante, comme un phénomène étonnant et merveilleux, défiant les procédures assimilatrices déjà en place en leur résistant. (Stiegler 2004: 83).³

Desde esta óptica no es posible —sólo volviendo a caer en la metafísica de la identidad— hacer del cuerpo el equivalente del alma, sobre todo si reparamos más atentamente en aquello que Nietzsche está entendiendo por cuerpo. Quizá lo que ha faltado es precisamente una lectura más libre de Nietzsche, menos sujeta a los temas y a las perspectivas tradicionales, recurrentes; no por que esta lectura que pretendemos hacer, del cuerpo como hilo conductor de la obra nietzscheana, vaya a introducir una vista radicalmente nueva de dicha obra —en dado caso hemos ya citado a los pioneros de esta empresa—, sino simplemente porque, como en todo pensamiento, es siempre posible entrar por otras puertas y abrir caminos paralelos de reflexión que bien pudieran llevarnos a encontrar parajes poco visitados y veredas recién caminadas.

Con todo, compartimos la sospecha que en alguna ocasión expresaba Müller-Lauter (1998a); a saber, que nuestra

³ “Si partir del cuerpo viviente trastorna el proyecto moderno, es menos porque el cuerpo sea oscuro, invisible o inconsciente, que porque aparece, al contrario, con una evidencia deslumbrante, como un fenómeno asombroso y maravilloso, desafiando los procedimientos de asimilación puestos ya para resistirle”.

comprensión de la obra de Nietzsche siempre estará limitada si no atendemos a la importancia que tiene el cuerpo en la misma, al lugar de lo corporal como "hilo conductor" de su pensamiento. En el mismo talante, quizá no sea posible aquilatar este peso y el lugar central de lo corporal y lo fisiológico en su obra si no atendemos a la influencias de médicos y biólogos que Nietzsche tuvo a lo largo de su vida, ya que lejos de lo que podamos suponer, dicho autor fue un filósofo que aprendió que pensar filosóficamente requiere, entre otras cosas, estar atento a las ideas sobre la vida, el cuerpo y la enfermedad de la propia época, así como a la ciencia, al pensamiento político y social que marcan el periodo que toca vivir a cada uno. Nietzsche supo que el genio sólo puede cultivarse estando atento a la dirección de la corriente contra la cual se nada.

De igual forma, y de acuerdo también a Müller-Lauter, muchos de los temas centrales en el pensamiento nietzscheano —la voluntad de poder, el superhombre, el nihilismo, la muerte de Dios— seguirán abordándose como si se trataran de recetas o descripciones canónicas si no comenzamos a explorar la otra gran parte de su obra —que por desgracia en español nos es aún mínimamente accesible—; es decir, los fragmentos póstumos, que en la obra completa en alemán, hecha de 15 tomos, abarcan los siete últimos. Atendiendo precisamente a la noción de organismo, Nietzsche no pretendía que su obra, como ocurría con la música de Wagner, se abriera al entendimiento por uno sólo de sus componentes, sino bien al contrario. Un pensamiento, como un organismo, no se reduce a una de sus partes, sino que es la reunión momentánea de una pluralidad, donde sus elementos constitutivos se refieren los unos a los otros, encontrándose jerárquicamente diferenciados y dependiendo unos de otros por medio de relaciones de sumisión y dominio. En este sentido, para adentrarse en una

obra es necesario dirigir la parte al todo y el todo a la parte, sin necesidad de reducir uno a otro y entendiendo al todo como una estructura dinámica y jerárquica. La obra de Nietzsche es, en muchos sentidos, una trampa para todos aquellos que pretendan reducir tal pensamiento a un recetario o a un conjunto de fórmulas porque, como todo organismo, despliega una complejidad irreductible a la unidad.

Efectivamente, Nietzsche escribió sabiendo que su estilo representaba una especie de trampa para ingenuos, una trampa que se muestra como canto de sirenas, como canto que sólo desde el adormecimiento o la mala conciencia puede impactarnos como pura retórica, por su solo efecto, un discurso en el cual corremos el peligro de caer en la pura teatralidad; porque si algo denostaba Nietzsche, algo que se hace patente en su querrela contra Wagner, era precisamente el "estilo del comediante", de aquel que sólo busca el efecto, la exclamación y la admiración fácil, que utiliza la sugestión y la seducción para producir una simple excitación de los nervios. No, Nietzsche no tenía como principal meta estimular momentáneamente nuestros nervios ni embelesarnos con frases decadentes y rimbombantes; antes bien, nos invita a adentrarnos orgánicamente en su obra, atendiendo a sus matices, a sus diferencias jerárquicas, a la pugna entre sus conceptos y a la falta de síntesis final; en suma, nos enseña que comprender una obra no es dar ni con la última palabra ni con el esquema final, sino simplemente adentrarnos en un juego interminable de interpretaciones, a sabiendas que toda interpretación es ya cometer una especie de injusticia y es poner en jaque las propias seguridades.

A sabiendas del carácter injusto de toda interpretación, este trabajo ha sido dividido en tres capítulos a través de los cuales hemos tratado de exponer una manera posible de adentrarse en el pensamiento nietzscheano. El primer capítulo aborda lo que

se reconoce como la obra temprana de Nietzsche, en particular nos enfocamos en *Die Geburt der Tragödie*, intentando rescatar el componente vitalista que es posible encontrar en la manera como aquí se concibe al uno primordial; en ese sentido, exploramos la relación entre vida y cultura, entre vida y decadencia, para ello problematizaremos la importancia que da Nietzsche al error y a la ilusión como componentes indispensables de la vida, aún de la vida orgánica, así como de la tensión permanente entre la individuación de formas, vitales, artísticas, culturales, y el fondo monstruoso del cual parte toda individuación.

En un segundo capítulo trataremos de tender una especie de hilo común entre lo que a ojos de Nietzsche son las expresiones más acabadas del nihilismo occidental: la dialéctica, el cristianismo, la democracia y la ciencia; al tiempo que expondremos los propios argumentos nietzscheanos para vincular estas expresiones con formas de vida decadentes y enfermas. En este capítulo nos interesa, sobre todo, dejar en claro la imposible separación entre las realizaciones culturales, sociales e intelectuales que el hombre occidental ha forjado y los correspondientes estados anímico-corporales que las han hecho posibles.

Finalmente, en el tercer capítulo aterrizaremos en el uso y sentido que Nietzsche dio en algunas de sus obras —sobre todo aquí nos centraremos en algunos fragmentos póstumos, así como en el polémico libro *Der Wille zur Macht* y en *Die Fröhliche Wissenschaft*— a los términos “salud” y “enfermedad”, que lejos de constituirse en una pareja bien definida de opuestos, llegan a formar una especie de franja común cuyos extremos siempre están dispuestos a tocarse. En última instancia, la “gran salud”, tal y como Nietzsche la piensa, no es ajena a la enfermedad, al contrario, la enfermedad es necesaria ahí donde se busca arribar a una nueva salud.

Antes de dar paso a la siguiente exploración, nos gustaría subrayar de nuevo que la motivación primera de este trabajo ha sido retomar a Nietzsche como uno de los pocos filósofos que en occidente se ocupó del cuerpo, de sus enfermedades y dolores como un dato imprescindible, no sólo de la filosofía, sino del acto mismo de hacer filosofía; Nietzsche retoma la situación de la carne porque es la situación misma de la filosofía. Como apunta Barbara Stiegler (2004): en tanto la carne como la misma filosofía se encuentran expuestas al mundo —asoladas por la complejidad del mundo, por estímulos, dolores, peligros y placeres—, ambas se enfrentan a la cuestión del sentido, de la unificación; es decir: ¿cómo dar sentido y unificar esto que se presenta como múltiple, caótico y complejo? La filosofía no hace más que proseguir una tarea que ya mucho antes se ha iniciado en el cuerpo.

VIDA, ILUSIÓN Y PESIMISMO

UN PESIMISMO DE LA FORTALEZA

La publicación de *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus* (*El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*), en los últimos días de 1871, significó para el joven Nietzsche el inicio de una vida intelectual marcada hasta el final por la luz y la sombra, por el éxito y el fracaso que se presentaban casi siempre de manera paralela, estrecha. *Die Geburt der Tragödie* recopilaba antiguas conferencias que el brillante filólogo, que con apenas 24 años ingresaba como catedrático en la Universidad de Basilea, había dado con ocasión de diversos eventos. En concreto, los dos primeros capítulos del libro son el producto de dos conferencias que llevan el mismo nombre: “Das Griechische Musikdrama”, del 18 de enero de 1870 y “Socrates und die Tragödie”, del 1 de febrero del mismo año, mismos que envía a Wagner para solicitar sus comentarios. Wagner, con quien en esa época aún conserva una amistad estrecha, le recomienda ampliar sus pensamientos y escribir un libro. Nietzsche toma con entusiasmo la sugerencia escribiendo un tercer capítulo en las vacaciones de verano de 1870. Con clara influencia wagneriana, el libro verá la luz en los últimos días de 1871. A la entusiasta respuesta de Wagner y su círculo le acompañó el silencio y la indiferencia del mundo universitario, en Basilea nada

se comenta. El prestigioso círculo filológico al que Nietzsche pertenece guarda silencio, incluso su maestro, F. Ritschl, no dice nada, y cuando lo dice es tan sólo para comparar el libro con una “ingeniosa borrachera”. Pero poco después los cuchicheos comienzan, los colegas hacen comentarios mordaces sobre la obra y más de uno no puede evitar ironizar. Nietzsche no hizo ni ciencia ni filología al parecer de sus colegas, algo que él ya sabía en el momento mismo en que escribe las conferencias que comprenden el libro. Nietzsche se esfuerza en ser un filólogo en el sentido amplio y reconocido del término de la época, pero al mismo tiempo no puede evitar sentir un profundo rechazo por ese mundo superficial de la academia, un estilo más libre le seduce. La filología debe expresar, a su parecer, no sólo un estado del pensamiento o un trance de la reflexión, sino también un estado corporal y un estado de ánimo. Tal y como lo expresará en la parte final de su obra, concretamente en *Ecce Homo*:

Ich sage zugleich noch ein allgemeines Wort über meine *Kunst des Stils*. Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, *mitzuteilen* – das ist der Sinn jedes Stils; und in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat. *Gut* ist jeder Stil, der einen inneren Zustand wirklich mittheilt, der sich über die Zeichen, über das tempo der Zeichen, über die *Gebärden* – alle Gesetze der Periode sind Kunst der Gebärde – nicht vergreift. Mein Instinkt ist hier unfehlbar (Nietzsche 1980ñ: *Warum ich so gute Bücher schreibe*).¹

¹ “Voy a añadir ahora algunas palabras generales sobre mi arte del estilo. Comunicar un estado, una tensión interna de *pathos*, por medio de signos, incluido el *tempo* de esos signos – tal es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de los estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades del estilo –, el más diverso arte del estilo del que un hombre ha dispuesto

En este sentido, hacer filología es desplegar un estilo, plasmar el estilo propio en las palabras y en los párrafos, auscultar el propio cuerpo y descifrarlo como texto. Es aquí donde la filología nietzscheana rompe con la filología oficial de su época: más allá del discurso académico, el filólogo está atento a las tensiones internas no sólo del propio texto, sino de los textos de los demás. Como lo expresa Blondel (1986), el estilo es el cuerpo hablando, un cuerpo que como texto interpreta al mundo y es la piedra de toque para la interpretación de la cultura. El rescate de la vida, del instinto y del cuerpo, que es ya empresa central en los primeros libros del filósofo, viene a romper con una arraigada tradición filológica y filosófica que ha dejado de lado, precisamente, la existencia corporal y la base instintiva de nuestros conceptos. De acuerdo con Blondel, el filólogo al que aspira convertirse Nietzsche es a la vez el médico que descifra al cuerpo como síntoma, mismo que no puede ser cabalmente comprendido si no es a través de la cultura: la cultura es el texto del cuerpo que habrá de descifrar. “Le texte a chez Nietzsche la charge, non de désigner des signifiés [...], mais bien d'être le signifier du corps et de la vie comme mouvement et travail d'interprétation” (Blondel 1986:43).²

El estilo desembarzado del joven profesor, su heterodoxia al abordar un tema sacro para la filología oficial y el alejamiento del canon compartido por la comunidad de filólogos alemanes de la época, lograron que tarde o temprano *Die Geburt der*

nunca. Es bueno todo estilo que comunica realmente todo estado interno, que no yerra en los signos, en los gestos – todas las leyes del periodo son arte del gesto –. Mi instinto es aquí infalible”.

² “El texto tiene en Nietzsche la carga, no de designar significados [...], sino de ser el significador del cuerpo y de la vida como movimiento y trabajo de la interpretación”.

Tragödie suscitara, después del silencio inicial, las críticas más abigarradas y violentas que pudieran esperarse. En el conocido panfleto de Ulrich von Wilamowitz, "Filología del futuro",³ el autor no escatima ni párrafos ni estilo para escamotearle a Nietzsche cada uno de los errores históricos, etimológicos y filológicos que a su parecer se encuentran en el libro. Wilamowitz representa el sentir de buena parte de la comunidad filológica alemana de la época: la obra de Nietzsche le parece falta de rigor, demasiado interpretativa, un ejercicio más bien poético que termina desvirtuando la realidad de la materia. A la defensa sale Wagner, quien publica lo propio en un periódico —*Norddeutsche Allgemeine Zeitung*—, el mismo en el que Edwin Rohde intentó defender a su amigo poco antes.⁴ Wilamowitz responde ahora con una segunda parte de "Filología del futuro", panfleto en que ridiculiza aún más la obra. Sin embargo, la carrera había comenzado, una carrera sin meta ni objetivo que le devolvería a Nietzsche una y otra vez a la misma experiencia, la de escribir párrafos y palabras que serían escasamente comprendidos, la de marcar siempre una distancia heterodoxa con el saber y los supuestos de su época. Pero ¿qué es aquello que expone Nietzsche en esta primera obra? ¿Qué hace que sea considerada a la vez con tanto silencio y a la vez con tanto alboroto?

En el círculo filológico en el que Nietzsche se movía, la manera como se concebía la cultura griega clásica estaba marcada por un visión profundamente racional y optimista. La Grecia antigua era la cultura de lo bello, de la bella forma, del equilibrio, el lugar del surgimiento de la racionalidad occidental, una cultura que a través de sus expresiones artísticas

³ Panfleto publicado en 1872.

⁴ Ver: Dixsaut (1995).

había demostrado tener una extrema sensibilidad por lo bello, por la armonía, por las formas equilibradas. Una Grecia que a través de las figuras de Platón y Sócrates se presentaba como la cumbre y el origen de la razón, de la vida políticamente racional, de vida justa y guiada por la reflexión. La filología de la época en que se publica *Die Geburt der Tragödie* subyace en este supuesto, supone un esplendor de la civilización griega justo en el momento en que Sócrates y Platón filosofan. Y es desde este mismo supuesto que el joven Nietzsche marca distancia: la Grecia de Sócrates y Platón es ya una cultura en decadencia, en franco declive, su mejor momento, su momento más álgido, había acontecido mucho antes, precisamente en el esplendor de la tragedia como género lírico. Pero sobre todo, el punto en el cual Nietzsche marca su distancia es en la interpretación de lo griego como cultura de lo bello, de lo agradable, de lo armonioso. Ya desde entonces vemos aparecer en el joven filólogo una afición por el ejercicio de la sospecha: ¿es que detrás de estas figuras bellas, de estas imágenes racionalmente equilibradas, detrás de esta vida guiada por la reflexión, sólo hay eso? ¿Es que detrás de esta belleza y esta perfección en las formas, en las creaciones, no hay nada más? ¿La sensibilidad griega terminaba en lo bello? ¿Era una sensibilidad expresamente hecha para lo bello? Y si esto era así, ¿cuál era el lugar de la tragedia en este panorama, al parecer, desbordante de optimismo? Las sospechas de Nietzsche intentan decirnos que detrás de esta fachada de belleza y armonía lo que se escondía era una exacerbada sensibilidad por lo *patológico*, por lo feo, por lo desagradable: que detrás de este equilibrio lo que se escondía era un vivo pesimismo.

Griechen und Tragödien-Musik? Griechen und das Kunstwerk des Pessimismus? Die wohlgerathenste, schönste, bestbeneidete, zum Leben

verführndste Art der bisherigen Menschen, die Griechen — wie? gerade sie hatten die Tragödie nöthig? Mehr noch— die Kunst? Wozu-griechische Kunst? (Nietzsche 1980a: *Versuch einer Selbstkritik* §1).⁵

El arte griego, y su infinita capacidad de producir equilibrio y armonía, era, paradójicamente, el signo de un espíritu pesimista, era aquello que permitía hacer soportable la vida, aquello que maquillaba los fondos oscuros que estaban vedados mirar de frente. El arte como producto del pesimismo, pero no de un pesimismo que se esconde y se engaña, sino de uno que sabe lo que hay detrás de lo que crea, que crea belleza porque ha sido fascinado ya por lo terrible, porque desea lo terrible: hacer arte no como huida, sino como contrapeso inevitable ante lo insoportable. El arte griego es pues, el intento deliberado por cerrar las fauces de ese mundo terrible que aguarda tras lo bello sin negarlo jamás, tan sólo puesto ahí, camuflado por un velo del que espera saltar en cualquier momento. El arte griego es un ejercicio que se confiesa a sí mismo su necesidad ante el peso de lo monstruoso, pero sin jamás afirmar ni su originalidad ni su preponderancia. El pesimismo griego no surge, así, como miedo y huida ni como déficit de fuerza, antes bien es producto de un exceso de fuerza que al enfrentar lo terrible crea, crea para evitar sucumbir a lo monstruoso, sin jamás renunciar a la fascinación que le produce.

Giebt es einen Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus

⁵ “¿Griegos y música de tragedia? ¿Griegos y la obra de arte del pesimismo? La especie más lograda de hombres habidos hasta ahora, la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos —¿cómo?, ¿es que precisamente ellos tuvieron necesidad de la tragedia? ¿Más aún —del arte? ¿Para qué el arte griego?”

Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Giebt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann? an dem sie lernen will, was “das Fürchten” ist? (Nietzsche 1980a: *Versuch einer Selbstkritik* §1).⁶

El arte griego y la sensibilidad por lo bello y armonioso hacen gala, no de un impulso que comienza y se agota en la belleza misma, antes bien lo bello es tan sólo el epifenómeno de una sensibilidad extrema por lo disármónico, por lo terrible y monstruoso. Este pesimismo de los fuertes, de aquellos que por su propia sensibilidad tienden a lo terrible, había desaparecido casi totalmente del mundo griego justo cuando aparacen Platón y Sócrates, aun más, ellos mismos son quienes le dan su golpe final. Aquel esplendor griego que Nietzsche ubica entre los filósofos presocráticos coincide con el momento más álgido de esta vocación pesimista y encuentra su expresión artística en la tragedia. Después de ello viene no sólo el declive de esta visión pesimista del mundo, sino el declive mismo de la cultura griega. Un exceso de racionalismo y lógica hicieron que aquel fondo terrible, sin forma ni concierto, quedará acallado por el reinado de las formas bellas y geométricas, de la vida reflexiva y de la armonía democrática. Para Nietzsche, Sócrates es el principal sospechoso, a él debemos la muerte de aquel pesimismo vital y el arribo incondicional de un optimismo decadente.

⁶ “¿Hay un pesimismo de la fortaleza? ¿Una predilección intelectual por las cosas duras, horribles, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia? ¿Se da tal vez un sufrimiento causado por esa misma sobreplenitud? ¿Una tentadora valentía de la más aguda de las miradas, valentía que anhela lo terrible, por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el cual poner a prueba su fuerza? ¿En el que ella quiere aprender qué es ‘sentir miedo’?”

...wenn die Griechen, gerade im Reichthum ihrer Jugend, den Willen zum Tragischen hatten und Pessimisten waren? wenn es gerade der Wahnsinn war, um ein Wort Plato's zu gebrauchen, der die grössten Segnungen über Hellas gebracht hat? Und wenn, andererseits und umgekehrt, die Griechen gerade in den Zeiten ihrer Auflösung und Schwäche, immer optimistischer, oberflächlicher, schauspielerischer, auch nach Logik und Logisirung der Welt brünstiger, also zugleich "heiterer" und "wissenschaftlicher" wurden? Wie? könnte vielleicht, allen "modernen Ideen" und Vorurtheilen des demokratischen Geschmacks zum Trotz, der Sieg des Optimismus, die vorherrschend gewordene Vernünftigkeit, der praktische und theoretische Utilitarismus, gleich der Demokratie selbst, mit der er gleichzeitig ist, —ein Symptom der absinkenden Kraft, des nahenden Alters, der physiologischen Ermüdung sein? Und gerade nicht— der Pessimismus? (Nietzsche 1980a: Versuch einer Selbstkritik §4).⁷

La fortaleza del pesimismo, tal y como Nietzsche lo concibe para la Grecia presocrática, estriba, así, en aquella intuición que sabe lo trágico de la existencia, de su falta de seguridad y de sus pocas certezas. Es también el convencimiento de que detrás de toda forma bella se esconde la terrible realidad del mundo, el fondo primigenio donde la individualidad y las formas se diluyen en pura intensidad. Pero detrás de este

⁷ "¿Y si ocurriera que los griegos tuvieron, precisamente en medio de la riqueza de su juventud, la voluntad de lo trágico y fueron pesimistas? ¿Qué fue justo la demencia, para emplear una frase de Platón, la que trajo las máximas bendiciones sobre la Hélade? ¿Y qué, por otro lado, y a la inversa, fue precisamente en los tiempos de su disolución y debilidad cuando los griegos se volvieron cada vez más optimistas, más superficiales, más comediantes, también más ansiosos de lógica y de logicización del mundo, es decir, a la vez "más joviales" y "más científicos"? ¿Y si tal vez, a despecho de todas las "ideas modernas" y los prejuicios de gusto democrático, pudieran la victoria del optimismo, la racionalidad predominante desde entonces, el utilitarismo práctico y teórico, así como la misma democracia, de la que son contemporáneos, — ser un síntoma de fuerza declinante, de vejez inminente, de fatiga fisiológica? ¿Y precisamente no —el pesimismo?"

pesimismo no se encuentra ni el nirvana schopenhaueriano ni la resignación cristiana; sino, antes bien, la promesa de dar a luz nuevas posibilidades, nuevas expresiones de fuerza y de afirmación, nuevas formas de vida en un perpetuo juego de creación y destrucción. Como lo expresa Foa Dienstag, las limitaciones a las que nos lanza lo trágico son, a la vez, otro tanto cúmulo de posibilidades. "Temporality is not just a limitation but a source of potential. The redemption of the past to which Nietzsche looks forward may be unlikely, but at least it is not impossibility. His pessimism allows for possibilities" (Dienstag 2001: 935).⁸

LA NECESIDAD DE LA ILUSIÓN

¿Qué es aquello que el pesimista busca? ¿Acaso lo malvado, lo horrendo, lo duro, lo terrible? Todo aquello que ya Schopenhauer concebía como necesariamente cubierto por el "velo de Maya", todo aquello que recubrimos con imágenes oníricas y fantasmales para hecerlas llevaderas. En *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche utiliza el término *Ungeheur*, que puede ser bien traducido como monstruo, mientras que *Ungeheuer* sería lo monstruoso; ambos términos están, a su vez, profundamente emparentados con otros que designan enormidad, inmensidad, lo terrible; tal sería el caso de *Wagnis*, *Anstrengung* y *Leid*, respectivamente. *Das Ungeheur*, lo monstruoso es para Nietzsche aquello que desborda, que es inmenso, y que por lo mismo es terrible. Desbordar no es sólo superar los límites, no es sólo llenar cierto espacio y rebasarlo, no es sólo demasía, es también aquello que designa lo radicalmente distinto, lo incomprensible, lo que

⁸ "La temporalidad no es sólo una limitación, sino también fuente de potencial. La redención del pasado que busca alcanzar Nietzsche puede ser poco probable, pero no es imposible. Su pesimismo permite posibilidades."

sale fuera de las propias posibilidades de asir, de comprender o de interpretar, lo heterogéneo. Con *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche abrirá la llaga que atravesará su obra de principio a fin: la lucha eterna entre dos fuerzas instintivas que no aspiran a la síntesis: Apolo y Dionisos representan el instinto de la bella forma, de la armonía y la proporción (lo apolíneo), a la vez que el instinto de fuerza, de intensidad, de monstruosidad amorfa [lo dionisiaco]. Lo patológico, lo monstruoso... Nietzsche no duda en reconocer como patológicos los efectos que desata rasgar el “velo de Maya”. La calidad patológica de este razgamiento, de asomarse sin velos a lo monstruoso, no tiene, con todo, un sentido moralmente negativo; antes bien, lo patológico comienza ahí cuando se renuncia a la “necesidad vital” de crear ilusiones. Que la vida sólo puede justificarse estéticamente expresa esta necesidad vital de la creación constante de ilusiones, de máscaras, de velos: la vida para ser vivible necesita de la creación de formas. El sueño, paradigma de la ilusión, actúa como firme velo que impide asomarse al abismo de la pura intensidad. Pero de desgarrarse, la vida misma se encontraría comprometida: ante la ausencia de la ilusión la vida se desmorona, de ahí el carácter patológico del desgarramiento. La virtud de la tragedia griega era que mediante el coro el componente dionisiaco salía el mundo sin comprometer la vida, la fuerza disarmónica de Dionisos mostraba su faz sin aniquilar al hombre porque ahí estaba Apolo, dador de la forma que impedía el desbordamiento de la pura intensidad. Sin embargo, entre Apolo y Dionisos no se aspiraba a un síntesis total o al predominio de uno solo de esos instintos: tanto el dominio de uno como de otro comprometen fatalmente la vida; había, por tanto, que evitar el desbordamiento de lo terrible dionisiaco, sin dejar que la bella forma dominara del todo. De ahí *el espíritu de la música y la tragedia*.

Musik und tragischer Mythos sind in gleicher Weise Ausdruck der dionysischen Befähigung eines Volkes und von einander untrennbar.

Beide entstammen einem Kunstbereiche, das jenseits des Apollinischen liegt; beide verklären eine Region, in deren Lustaccorden die Dissonanz eben so wie das schreckliche Weltbild reizvoll verklingt; beide spielen mit dem Stachel der Unlust, ihren überaus mächtigen Zauberkünsten vertrauend; beide rechtfertigen durch dieses Spiel die Existenz selbst der “schlechtesten Welt” (Nietzsche 1980a: §25).⁹

“*El peor de los mundos*”..., contra Leibniz, la bandera que Nietzsche retoma busca redimir al mundo no en un más allá incorpóreo, sino en el mundo mismo con todas sus calamidades, porque aunque vivamos en el peor de los mundos posibles —en tanto lo peor no tiene por qué ser producto de un desfallecimiento moral, sino de la inmensidad dionisiaca que lo compone— la vida en este mundo es posible por la existencia de un velo estético, por la ilusión. De ahí la necesidad de la representación, la vida es posible sólo ahí donde hay representaciones que nos impiden ver cara a cara la intensidad de lo dionisiaco.

Wer uns das Wesen der Welt enthüllte, würde uns Allen die unangenehmste Enttäuschung machen. Nicht die Welt als Ding an sich, sondern die Welt als Vorstellung (als Irrthum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoosse tragend. (Nietzsche 1980g: I, §29).¹⁰

⁹ “Música y mito trágico son de igual manera expresión de la aptitud dionisiaca de un pueblo e inseparables uno del otro. Ambos provienen de una esfera artística situada más allá de lo apolíneo; ambos transfiguran una región en cuyos placenteros acordes se extinguen deliciosamente tanto la disonancia como la imagen terrible del mundo; ambos juegan con la espina del displacer, confiando en sus artes mágicas extraordinariamente poderosas; ambos justifican con ese juego, incluso, la existencia de ‘el peor de los mundos’”.

¹⁰ Quien nos develase la esencia del mundo nos causaría a todos la más desagradable de las desilusiones. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo prodigioso, preñado de dicha y de desdicha.

Lo monstruoso implica, así, varios aspectos; en primer lugar, implica inmensidad, demasía; en segundo, otredad, heterogeneidad. Si lo monstruoso es lo radicalmente heterogéneo, lo inmenso y desbordante, cabría también preguntarse: ¿qué es aquello que se desborda? Aquello que se desborda, aquello cuya característica principal es la demasía, lo terrible, es la vida misma, su sustrato más profundo, aquello que Nietzsche llama el “uno primordial”; no lo que el individuo quiere ver del mundo y que se le presenta siempre como familiar y ya visto (*déjà vu*), sino precisamente aquello que ya Schopenhauer denominaba “voluntad” y que concibe como la fuerza primordial y bruta a partir de la cual se expresan las particularidades fenoménicas, una fuerza que carece de medida, que es exceso y crueldad, que es pura voluntad, puro querer sin querer nada en concreto. Lo monstruoso en Nietzsche es precisamente esta fuerza, este poder primario y elemental de la vida sin proporción ni forma, creador, pero en esta infinita potencia no mide consecuencias ni límites, desborda y en su desbordar es crueldad y violencia. Esta voluntad ciega que sólo aspira a acrecentarse es, así, una fuerza sin forma ni proporción, es irracional en tanto no opera con ningún fin, no aspira a alguna utilidad, meta u orden; es instintiva, puesto que a lo único que puede aspirar es a acrecentarse, pero incluso aquí no hay nada obligado: su fuerza es tal que puede querer anquilarse a sí misma. Y es esta fuerza monstruosa lo que obliga al hombre a crear ilusiones; ilusión y vida van de la mano y se motivan mutuamente; pero aún más, la necesidad de la ilusión para la vida nos habla también de la necesidad del error para la vida: si no hay mundo verdadero cada ilusión es un error necesario y vital, cada ilusión crea y justifica una forma de vida. De acuerdo a Rivero Weber, el valor de la ilusión estriba precisamente no sólo en hacer vivible la vida, sino también en crear nuevas y distintas formas de vida.

La tragedia es pues una ilusión, es una creación llevada a cabo para poder soportar la vida con todo su dolor. La ilusión trágica consiste en la aceptación de la vida en su inocencia, con su dolor y su alegría; eso es lo que de hecho expresa la tragedia. Y aunque la ilusión trágica es la más noble, existen otros tipos de ilusión que nos retienen en la vida, que nos salvan para la vida. El concepto de ilusión en Nietzsche nos lleva a la idea de *formas de vida*. Todo cuanto hacemos conforma una cierta forma de vida, y al analizar ésta, podemos saber qué tipo de ilusión nos retiene en la vida, y qué tan noble o decadente ésta es, esto es, qué tanto engrandece y revitaliza nuestra existencia, o qué tanto la deprime y le quita su vigor (Rivero 2000a: 71).

La ilusión es necesaria para sostener la vida, y la vida toma la forma que la ilusión le da. Pero el valor de la ilusión variará con la manera con que ésta enaltezca o desprecie la vida, la potencie o la deprima. En este sentido, la tragedia griega significó para Nietzsche el momento en el cual la ilusión, lejos de hacer de la vida una carga que tenía que justificarse, la afirmó con todo su dolor y crueldad. El exceso, la inmensidad que subyace y hace posible la vida se encontraba, así, afirmada por el juego dialéctico e inagotable de Dionisos y Apolo. Dionisos es precisamente la parte irrepresentable y monstruosa del fondo primordial de la vida, pura fuerza de afirmación y expansión, cuya naturaleza no podría ser siquiera intuida por el hombre si no es gracias a ese otro principio que le da forma y medida. Si Nietzsche subraya lo fundamental del principio dionisiaco es porque puede simbolizarlo, los griegos pudieron hacerlo a través de la tragedia, del artificio que sirve de velo y da forma a lo informe, que hace posible que este sustrato primario no se muestre en toda su brutalidad y exceso, dándole la posibilidad de hacerse comunicable. Es gracias a lo apolíneo que la inmensidad y violencia de lo dionisiaco queda amortiguado por los contornos y las formas de sus representaciones. Si bien no tenemos acceso directo al ser descarnado de la voluntad, en tanto

inmenso y brutal, es el principio apolíneo lo que nos permitiría asomarnos a él mediante un velo, de ahí el carácter erróneo de toda ilusión. Así, si por un lado, como apunta Nehamas, en esta primera etapa de su pensamiento —de la cual es insignia *Die Geburt der Tragödie*— Nietzsche sigue creyendo, bajo la influencia de Schopenhauer, en la existencia de una verdad última, de un mundo verdadero; al mismo tiempo...

... he denied that these facts could ever be correctly stated through reason, language, and science. Yet he also believed [...] that tragedy, primarily through the musically inspired, "Dionysian" chorus, can intimate the final truth that the ultimate nature of the world is to have no orderly structure in itself the world is chaos, with no laws, no reason, and no purpose (Nehamas 1985: 43).¹¹

El sustrato profundo de la vida es lo monstruoso, lo insoportable; la forma apolínea invita a mirarlo veladamente sin el peligro de comprometer la vida. Es en este sentido que la falsedad, que el velo, en suma, que la interpretación, se convierte en una condición de la vida misma. Pero como también apunta Nehamas, la calidad falsa de la ilusión no es producto del dictado: "si todo es falso, hay que decir falsedades sin fin"; sino, más bien, del convencimiento que subyace a cada perspectiva de considerarse intrínsecamente verdadera. Aun más, este carácter inocente de la falsedad va acompañado de otro elemento que profundiza su perfil erróneo; a saber, que cada ilusión es una simplificación de la verdadera complejidad del mundo. La

¹¹ "...él niega que estos hechos puedan ser correctamente aprehendidos a través de la razón, el lenguaje y la ciencia. Con todo, aún cree [...] que la tragedia, primeramente inspirada por la música, por el coro 'dionisiaco', puede acceder a la verdad final de la naturaleza última del mundo, que no tiene estructura ordenada en sí, que es caos, que no posee leyes ni razón ni propósito".

ilusión, en este sentido, es inevitablemente simplificadora, de ahí también su carácter injusto.

To recognize, as free spirits do, the necessity of illusion is not to realize that every thing is false and that the only thing one can do is to produce more and more "mere" illusions and interpretations for their own sake. Illusions are difficult to construct, to accept, and to abandon. To recognize that illusion is inevitable is to recognize that the views and values we accept wholeheartedly and without which our life may not even be possible depend on simplifications, on needs and desires which we may not at the moment be able to locate specifically (Nehamas, 1985: 61).¹²

La ilusión es necesaria para la vida, reconozcamos o no en su carácter falso y simplificador; así, la vida podría dejarse fluir sin la necesidad de recordar o reparar en la calidad ficticia de nuestras ilusiones, una vida que podría vivirse en el optimismo absoluto; sin embargo, este optimismo que niega la fuente errónea de nuestras interpretaciones es para Nietzsche precisamente la insignia de la más absoluta decadencia, aquella que inicia Sócrates proclamando la identidad entre la belleza y la virtud, y que continúa la ciencia por otros medios al proclamar el absoluto conocimiento del mundo, su total medición y finitud. Podríamos preguntarnos, con todo, ¿por qué no dejar vivir al hombre en este desbordante optimismo si al final toda ilusión es falsa? ¿Qué ganamos al asomarnos a las fauces del monstruo

¹² "Reconocer, como espíritus libres, la necesidad de la ilusión no es concluir que todo es falso y que lo único que podemos hacer es producir más y más ilusiones e interpretaciones por ellas mismas. Las ilusiones son difíciles de construir, de aceptar y de abandonar. Reconocer que la ilusión es inevitable es reconocer que los puntos de vista y valores que aceptamos, incondicionalmente y sin los que nuestra vida no es posible, dependen de simplificaciones, de necesidades y deseos que hasta el momento no somos capaces de localizar de manera específica".

si al final también lo hacemos mediante un velo? Como apuntábamos más atrás con Nehamas, en esta etapa Nietzsche cree en la existencia de un mundo verdadero, de una naturaleza real de las cosas, misma que no puede ni enunciarse ni abarcarse a través de la ciencia o el lenguaje. Pero la no logicidad de esta verdad no desanima a Nietzsche a tratar de alcanzar su meta fundamental: arribar a esta verdad incomunicable, una verdad que lejos de ser representable, sólo es accesible por la experiencia, aquello que podemos llamar “la experiencia dionisiaca”. Así, la recompensa, el por qué de este empecinamiento en el pesimismo, la obsesión por lo monstruoso, tiene su fin en fundirse, aunque sea momentáneamente, con este fondo monstruoso, con este uno primordial, lugar de puro éxtasis y abundancia. La verdad que busca Nietzsche es una verdad cuasi-mística que aspira al puro placer incomunicable de fundirse con lo uno.

Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen. Wir sollen erkennen, wie alles, was entsteht, zum leidvollen Untergange bereit sein muss, wir werden gezwungen in die Schrecken der Individualexistenz hineinzublicken –und sollen doch nicht erstarren: ein metaphysischer Trost reisst uns momentan aus dem Getriebe der Wandelgestalten heraus. Wir sind wirklich in kurzen Augenblicken das Urwesen selbst und fühlen dessen unbändige Daseinsgier und Daseinslust; der Kampf, die Qual, die Vernichtung der Erscheinungen dünkt uns jetzt wie nothwendig, bei dem Uebermaass von unzähligen, sich in's Leben drängenden und stossenden Daseinsformen, bei der überschwänglichen Fruchtbarkeit des Weltwillens; wir werden von dem wüthenden Stachel dieser Qualen in demselben Augenblicke durchbohrt, wo wir gleichsam mit der unermesslichen Urlust am Dasein eins geworden sind und wo wir die Unzerstörbarkeit und Ewigkeit dieser Lust in dionysischer Entzückung ahnen. Trotz Furcht und Mitleid sind wir die glücklich-

Lebendigen, nicht als Individuen, sondern als das eine Lebendige, mit dessen Zeugungslust wir verschmolzen sind (Nietzsche 1980a: § 17).¹³

Pero esta búsqueda de la verdad, como experiencia, como placer metafísico, no como conocimiento; no puede culminarse sin la creación de ilusiones, de velos que nos permitan intuir lo monstruoso sin perdernos en él. Es claro que la experiencia dionisiaca sin la protección de alguna ilusión significaría cruzar el punto de no regreso: la locura, el silencio. Pero lo admirable de la tragedia griega está, a ojos de Nietzsche, en la creación de un espacio de constante tensión entre la ilusión y lo monstruoso, entre lo apolíneo y lo dionisiaco; tensión que permitía intuir, escuchar, sentir la inmensidad del uno primordial sin ser víctimas de la consternación patológica de enfrentar su inmensidad. Las culturas, así, se diferenciarían por el balance de ambos principios, siendo la Grecia del esplendor de la tragedia donde este equilibrio fue idóneo. Al contrario, con Sócrates comienza el desequilibrio,

¹³ “También el arte dionisiaco quiere convencernos del eterno placer de la existencia: sólo que ese placer no debemos buscarlo en las apariencias, sino detrás de ellas. Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, nos vemos forzados a penetrar con la mirada en los horrores de la existencia individual –y, sin embargo, no debemos quedar helados de espanto: un consuelo metafísico nos arranca momentáneamente del engranaje de las figuras mudables. Nosotros mismos somos realmente, por breves instantes, el ser primordial, y sentimos su indómita ansia y su indómito placer de existir; la lucha, el tormento, la aniquilación de las apariencias parécenos ahora necesarias, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la desbordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de los tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino como lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos”.

la debacle del mundo griego, al romper la tensión entre Apolo y Dionisos a favor de la razón, del principio que marca la necesidad de que todo sea inteligible. El dios de la bella forma, de la imagen, Apolo, y el dios de lo informe, del exceso y el instinto, Dionisos, que se expresaba, sobre todo, a partir de la música, habrían sido rebasados por el principio de inteligibilidad socrático.

Si algo habría de distinguir a lo apolíneo sería esta capacidad por dar forma a lo informe, por dar dimensión a lo desbordante, por formar individualidades ahí donde sólo hay exceso y ausencia de límites. Que podamos ver individuos, que podamos concebir formas concretas y diferentes, que podamos representarnos como unidades, es posible gracias a lo Apolíneo, a esta fuerza igualmente elemental que impide que miremos el fondo oscuro de lo dionisiaco cara a cara. Es precisamente Apolo quien hace posible la individuación, a través de su infinita capacidad de construir apariencias, es el gran principio individuador. Más allá de él, si llegamos a desgarrar el velo: lo patológico, el encuentro con la monstruosidad, de la fuerza vital elemental. Los sueños serían precisamente producto de la intervención de Apolo; por sobre una fuerza de sensaciones y sentimientos avasalladores el sueño, con sus imágenes y símbolos, actúa como velo, como figura de los instintos e impulsos más básicos.

Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm das unerschütterte Vertrauen auf jenes principium und das ruhige Dasitzen des in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des *principii individuationis* bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des "Scheines," sammt seiner Schönheit, zu uns spräche (Nietzsche 1980a: §1).¹⁴

¹⁴ "Más aún, de Apolo habría que decir que en él han alcanzado su expresión más sublime la confianza inconclusa en ese *principium* y el tranquilo estar allí de

El pesimismo griego era, en el fondo, producto de una aguda sensibilidad por reconocer y captar lo primario y cruel del mundo. Con la llegada del racionalismo socrático esta sensibilidad queda empañada por la hegemonía de la belleza, la forma y la inteligibilidad: "Todo tiene que ser inteligible para ser bello" o aun más "Todo tiene que ser consciente para ser bello". El Sócrates que nos presenta Nietzsche es el filósofo racional que al despreciar el instinto y hacer caso omiso del sustrato irracional del mundo, encierra al pensamiento del hombre en la estrecha cápsula de lo representable, de lo comunicable, ya sea a través de palabras o formas siempre inteligibles. Este afán de hacer todo inteligible por sobre todas las cosas encarna otros tantos peligros: un exceso de optimismo, como el que para Nietzsche permea su tiempo, o una ciega fe en la razón, actitudes que pueden llevar a olvidar o a descuidar esta parte cruel e instintiva propia de la vida. Así, si lo patológico¹⁵ es visto por Nietzsche como el resultado de rasgar el velo y enfrentarse a la monstruosidad de la vida, la enfermedad, en una acepción "negativa" o como expresión del "nihilismo pasivo",¹⁶ puede ser propiciada por un exceso de apariencia, por

quien se halla cogido en él, e incluso se podría designar a Apolo como la magnífica imagen divina del *principium individuationis*, por cuyos gestos y miradas nos hablan todo el placer y sabiduría de la « apariencia », junto con su belleza".

¹⁵ En el ensayo titulado "Die dionysische Weltanschauung", escrito en el verano de 1870 y que forma parte de los escritos preparatorios de *Die Geburt der Tragödie* (Nietzsche 1980a), Nietzsche relaciona al sueño con el principio apolíneo, con la apariencia que nos impide mirar sin velos el fondo monstruoso del mundo. Pero si este sentimiento que es propio del sueño, "el sentimiento traslúcido de la apariencia", llega a cesar, en ese mismo instante comienzan los efectos patológicos: "... jene zarte Grenze, die das Traumbild nicht überschreiten darf, um nicht pathologisch zu wirken..." (p. 554).

¹⁶ El nihilismo pasivo se emparenta precisamente con un estado espiritual y corporal de fatiga, de descreimiento y desencanto hacia todo valor y toda creencia; por ello mismo puede llevar a sujetarse de manera reactiva a un ideal que simplemente ayuda a conservar la vida, pero no ha hacerla más fuerte, a crear nuevos valores.

un engaño demasiado prolongado en la formas, por un olvido de la vida que se presenta como cansancio, desprecio, negación de la vida misma. Al hablar del cristianismo en el “Versuch einer Selbstkritik”, introducido al comienzo de la tercera edición *Die Geburt der Tragödie*, en 1886, Nietzsche emparenta la enfermedad precisamente con una cierta “voluntad de ocaso” que ha llevado a los hombres a vivir con desgano esta vida en aras de un más allá feliz.

Der Hass auf die “Welt”, der Fluch auf die Affekte, die Furcht vor der Schönheit und Sinnlichkeit, ein Jenseits, erfunden, um das Diesseits besser zu verleumden, im Grunde ein Verlangen in's Nichts, an's Ende, in's Ausruhen, hin zum “Sabbat der Sabbate” —dies Alles dünkte mich, ebenso wie der unbedingte Wille des Christenthums, nur moralische Werthe gelten zu lassen, immer wie die gefährlichste und unheimlichste Form aller möglichen Formen eines “Willens zum Untergang”, zum Mindesten ein Zeichen tiefster Erkrankung, Müdigkeit, Missmuthigkeit, Erschöpfung, Verarmung an Leben, — denn vor der Moral (in Sonderheit christlichen, das heisst unbedingten Moral) muss das Leben beständig und unvermeidlich Unrecht bekommen, weil Leben etwas essentiell Unmoralisches ist,— muss endlich das Leben, erdrückt unter dem Gewichte der Verachtung und des ewigen Nein's, als begehrens-unwürdig, als unwerth an sich empfunden werden (Nietzsche 1980a: *Versuch einer Selbstkritik* §5).¹⁷

¹⁷ “El odio al ‘mundo’, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo hasta llegar al ‘sábado de los sábados’ —todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores sólo morales, me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una ‘voluntad de ocaso’; al menos un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimo de la vida, —pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral— la vida, finalmente, oprimida bajo el precio del desprecio y del eterno no, tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí”.

Habría por tanto una distancia enorme entre el efecto patológico producido por rasgar el velo y la enfermedad producida por un exceso de principio apolíneo. La caída en lo patológico podría ser producto de una desbordante fuerza que permite asomarse al fondo oscuro de lo dionisiaco; en este sentido, lo patológico remite a un estado incomunicable e irrepresentable que al desbordar la dimensión apolínea no puede más que manifestarse en el mundo de las formas concretas sea como silencio o como locura, como ausencia absoluta de sentido. Monstruosidad y patología van de la mano, pero no porque ambas tengan una connotación moralmente negativa en sí, sino porque el enfrentamiento con lo monstruoso conlleva la dilución de la individualidad, la aniquilación de todo resabio de subjetividad. Lo monstruoso, y su expresión como patología, es inherente a esta fuerza vital elemental, a esta dimensión dionisiaca de la vida, eliminarlo o ignorarlo sería tanto como querer reducir la vida a formas siempre constantes, siempre finitas, sería tanto como eliminar la propia vida. Esta parte incomunicable, irrepresentable en formas, que se desenvuelve más allá de lo fáctico, y que por ello es enigmática, es lo que Nietzsche identifica con la embriaguez, con el éxtasis, con aquellas “experiencias límite” que disuelven la individualidad e integran a este torrente amorfo de lo uno primordial. Una experiencia así, que Nietzsche denomina “experiencia dionisiaca”, sería la llave para arribar a una forma de conocimiento, igualmente dionisiaco, y que más que definirse en un acto de aprehensión intelectual y reflexiva, sería una forma de fundirse y empatizar con este uno primordial. Mientras que el acto de conocimiento tradicional conserva intacta la individualidad en el acto del conocer, en el acto dionisiaco el conocimiento sería una experiencia que exigiría, ante todo, la transformación del sujeto, su supresión, por lo menos temporal. Michel Foucault subraya este carácter ciertamente “agonístico”

del conocimiento dionisiaco, que podríamos identificar como “espiritualidad”, frente a una modalidad moderna, llamada “gnosis”, que no demanda ninguna transformación ni supresión de la individualidad para poder acceder al conocimiento.

La spiritualité postule que la vérité n`est jamais donnée au sujet de plein droit. La spiritualité postule que le sujet en tant que tel n`a pas droit, n`a pas la capacité d`avoir accès à la vérité. Elle postule que la vérité n`est pas donnée au sujet par un simple acte de connaissance, qui serait fondé et légitimé parce qu`il est le sujet et parce qu`il a telle ou telle structure de sujet. Elle postule qu`il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu`à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l`accès à la vérité. La vérité n`est donnée au sujet qu`à prix qui met en jeu l`être même du sujet (Foucault 2001c: 17).¹⁸

La experiencia dionisiaca, tal y como es concebida por Nietzsche, significa la fusión del individuo con el uno primordial, individualidad que en el mismo momento de la fusión queda diluida. Como lo expresa Foucault en la cita anterior, tal forma de conocimiento no se reduce a la mera expansión del conocimiento, sino implica la transformación radical del sujeto e, incluso, su aniquilación. Sin embargo, Nietzsche sabe que tal forma de experiencia es incompatible con la vida. La vida necesita de la ilusión y quizá, de entre todas, la más fundamental sea la

¹⁸ “La espiritualidad postula que la verdad no es jamás dada al sujeto de pleno derecho. La espiritualidad postula que el sujeto, en tanto que carece de dicho derecho, no tiene la capacidad de tener acceso a la verdad. Ella postula que la verdad no puede darse al sujeto por un simple acto de conocimiento, que sería fundado y legitimado porque él es el sujeto y porque tiene tal o cual estructura de sujeto. Ella demanda que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, devenga, en cierta medida y hasta cierto punto, otro que él mismo para tener acceso a la verdad. La verdad no es dada al sujeto que al precio de meter en juego al ser mismo del sujeto”.

ilusión de la individualidad. Surgirá la pregunta ¿por qué? ¿Por qué la vida necesita del individuo? ¿Por qué necesita del *logos*? ¿Por qué no puede permanecer en el silencio? Y aquí la respuesta de Nietzsche aterriza, de nuevo, en terrenos de la propia vida. Para Nietzsche todo es interpretación, aún más, todo interpreta; aun un órgano, su forma y función, es ya una manera de interpretar el mundo, una manera de hacer frente a las múltiples fuerzas que lo cruzan. Un cuerpo, de igual manera, es una interpretación; más puntualmente, el cuerpo sería el modo humano de interpretar al mundo, el modo humano de asimilarlo, la base de todas las demás interpretaciones; en el entendido de que no hay una interpretación privilegiada, acaso tan sólo una interpretación primera, pero nunca estática ni unitaria: la del Ser, la del uno primordial, “...l`être comme interprétation —, des modes d`interpréter”¹⁹ (Blondel 1986: 298). Para Nietzsche, la interpretación, la creación de ilusiones y representaciones, es un principio cuasi-ontológico:²⁰ construimos representaciones e ilusiones por necesidad vital, por hacer posible la vida, al tiempo que aquéllas forman parte esencial del uno primordial que es pura voluntad de expansión y afirmación. Creamos ilusiones y

¹⁹ “El ser como interpretación de los modos de interpretar”

²⁰ En términos formales, podría establecerse una cierta semejanza entre esta concepción nietzscheana de la interpretación —a saber, que todo interpreta, que vivir es interpretar— y la que defiende Heidegger, particularmente en *Ser y tiempo* (2003: § 31). Ciertamente Heidegger no habla literalmente de interpretar, sino de “comprender”, entendiéndolo por ello un existencial fundamental; es decir, el modo fundamental de ser de *Dasein*, una disposición originaria del ser ahí, que implica que este mundo en el cual está arrojado no le es del todo extraño, ajeno, no familiar; es decir, comprender es ya una cierta forma de “disposición afectiva” gracias a la cual estamos originariamente en el mundo como poder ser. Sin embargo, el comprender heideggeriano es exclusivo del *Dasein*, mientras que el interpretar nietzscheano es propio de todo lo vivo, por ende, es un componente vital, sobreviene por el solo hecho de estar vivos, trátese del hombre o de cualquier otro viviente.

nos representamos las cosas para poder vivir, pero al mismo tiempo, representación e ilusión son maneras de acotar la inmensidad y el caos del mundo, son formas de asimilar y hacer digerible una realidad que nos desborda. En este sentido, la primera gran ilusión que hace posible la vida es la "individualidad", misma que clava su raíz en una realidad más primaria: la del cuerpo. Pero el cuerpo como unidad es también una ilusión, de la cual se derivan todas las demás, sobre todo la ilusión del *yo*. De ahí el carácter descentralizante de la experiencia dionisiaca: "el yo se muestra como pura imaginación".

Seine Subjectivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozess aufgegeben: das Bild, das ihm jetzt seine Einheit mit dem Herzen der Welt zeigt, ist eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht. Das "Ich" des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins: seine "Subjectivität" im Sinne der neueren Aesthetiker ist eine Einbildung (Nietzsche 1980a: §5).²¹

Desde sus primeros escritos, una cierta forma de vitalismo marca el pensamiento nietzscheano que parece buscar la delimitación entre el campo de la razón y del concepto frente a la inmensidad de lo informe, del fondo oscuro de la vida y de sus posibilidades. El cuerpo irá tomando gradualmente un lugar central en este proyecto, un lugar trágico si tenemos en cuenta que está a la vez cruzado por la inmensidad dionisiaca y por la medida apolínea. Fuente de representaciones e ilusiones, el cuerpo es a la vez lugar de interpretación y afirmación, así como tendencia a asimilar lo extraño y delimitar lo inmenso. La tragedia de la representación

²¹ "Ya en el proceso dionisiaco, el artista ha abandonado su subjetividad: la imagen, que su unidad con el corazón del mundo le muestra ahora, es una escena onírica, que hace sensibles aquella contradicción y aquel dolor junto con el placer primordial propio de la apariencia. El «yo» del lírico resuena, pues, desde el abismo del ser: su «subjetividad», en el sentido de los estéticos modernos, es pura imaginación".

consiste en que, como lo apunta Pierre Montebello, es posible ahí donde algo permanece fuera de lo representable; algo que se hace doblemente patente en el cuerpo, ahí donde permite asirnos como individuos, también deja una larga estela de instintos y pulsiones ajenos a toda forma de unidad. "La manifestation phénoménale du monde contient en elle quelque chose de radicalement étranger à notre pouvoir de représentation, comme si notre pouvoir de représentation n'était possible que sur fond d'un irréprésentable absolu" (Montebello 2001a: 15).²²

Así, muy a pesar de la ciencia, del optimismo socrático, lo monstruoso permanece, lo irrepresentable continúa siendo el motivo de la representación, tal y como para Deleuze el sentido sólo es posible a partir del sin-sentido (Deleuze 1969). La individualidad misma, como ilusión vital, se encuentra siempre en permanente estado crítico, a punto de perecer bajo la presión constante de este fondo primordial.

INDIVIDUACIÓN Y MONSTRUOSIDAD

La experiencia dionisiaca, como forma de acceso a la verdad, sería una forma de acceso "espiritualista" al conocimiento, mismo que demanda una preparación y una transformación previa del sujeto, al tiempo que promete una transformación posterior a la experiencia. En el caso del conocimiento dionisiaco aquella transformación que promete tal experiencia es el desdibujamiento, la pérdida, temporal o no, de la individualidad. Arrojado completamente en lo monstruoso, quien es capaz de descender a tales profundidades experimenta la fuga de toda

²² "La manifestación fenomenal del mundo contiene en ella algo de radicalmente extranjero a su poder de representación, como si nuestro poder de representación no fuera posible que sobre un fondo irrepresentable absoluto".

marca apolínea y de su principio más caro: el principio de individuación. Así, lo monstruoso se manifiesta cuando los límites del individuo se diluyen. Aquel que pueda hundirse en ello no lo logrará con un simple acto de conocimiento, tendrá que empeñarse a sí mismo, su individualidad misma estará comprometida. Al contrario, el conocimiento que es posible desde la esfera apolínea deja intacto al sujeto, la verdad a la cual se llega no demanda nada del sujeto ni tampoco le devuelve transfigurado. Es evidente que ambos tipos de conocimientos aspiran a cosas muy diferentes, mientras que desde la esfera dionisiaca a lo que se aspira es a una verdad incommunicable, a una experiencia más que a un conocer, irrepresentable en formas concretas: "Pues no podemos concebir un estado carente de representación. No podemos conocer lo que es no conocer" (Safransky 2001:183); el segundo sería un conocimiento que encuentra en sí mismo sus condiciones y sus posibilidades, que trabajaría con formas y objetos finitos, asequibles a la memoria y a la reflexión. Mientras que el primero exige una transformación del sujeto en cuestión, y hasta su supresión misma, el segundo sólo requiere que el sujeto posea la formas de inteligibilidad que hace posible la comunicación del conocimiento. En el fondo lo que aquí subyace es el problema de la conciencia como el rasgo definidor de la subjetividad y la identidad. Nietzsche identificará la experiencia dionisiaca con lo inconsciente, con todo aquello que demanda la supresión del sujeto, mientras que la conciencia estaría más cercana a lo apolíneo, aquel instinto que hace posible la individuación. Aun así, la conciencia misma sería el producto de una ficción de raíz apolínea que intenta dar forma a los afectos e instintos irrepresentables del cuerpo.

Si el sujeto es una ficción necesaria, ficción como unidad, como coherencia, como individualidad, el fondo oscuro sobre el que esta ficción se actualiza nunca se acalla del todo, el

monstruo se asoma de vez en cuando. Pero sobreviene entonces la pregunta, si el fondo de la vida es el caos y lo insondable ¿cómo subsiste este sujeto si lo monstruoso no abandona del todo este mundo? Nietzsche sabe que para poder simbolizar lo monstruoso se necesita al menos de dos elementos simplificados capaces de dar alguna forma al caos primordial, se trata del sujeto y del lenguaje. Sujeto y lenguaje son símbolos de esa profundidad terrible; sin embargo, en ellos también permanecerá algo de aquello que han transfigurado; si el sujeto es la ficción detrás de la cual lo monstruoso se esconde, habría, por tanto, que ir él, que escudriñar sus límites y su forma. La filosofía vendría a ser así, para Nietzsche, el intento por el cual la subjetividad se esfuerza por aprehenderse a sí misma, lo más exactamente posible, pero ¿en qué lugar es donde la subjetividad, según Nietzsche, se aprehende como unidad? Sin pretender oponer un materialismo *naïf* a la metafísica y al idealismo que ataca desde sus primeros escritos, Nietzsche apuesta por el cuerpo y sus instintos. ¿Pero, por qué el cuerpo? Quizá porque la subjetividad es el producto de una voluntad que se esfuerza en concebirse como una unidad y, en esta búsqueda, es en la aparente unidad del cuerpo que la subjetividad encuentra la representación más exacta de tal coherencia buscada. Tal y como lo propone Barbara Stiegler. "En ce sens, la question du sujet reste bien le première question de Nietzsche et son ultime enjeu: s'il s'adresse au corps, c'est en vue de 'questionner le sujet'" (Stiegler 2001: 17).²³

Es el cuerpo el punto de partida para comenzar la respuesta a la pregunta por la subjetividad, es en su aparente unidad material que la subjetividad busca su propia individualidad, su

²³ "En este sentido, la cuestión del sujeto resta primera en Nietzsche y su última apuesta: si él se dirige al cuerpo, lo hace con miras a 'cuestionar al sujeto'".

propia concreción como forma finita y única. El cuerpo sería, así, junto con la subjetividad, producto del principio de individuación apolíneo; aun más, sería la estructura a partir de la cual dicha subjetividad es posible. Sin embargo, como unidad el cuerpo es también ficción. Es a partir de esta visión del cuerpo como unidad, como entidad finita y coherente, como individualidad, que la subjetividad encuentra el terreno para asirse a sí misma como unidad, pero ambas no son más que una construcción, una apariencia. Retomando los "Paralogismos de la razón pura" de Kant (2000), Nietzsche observa que por debajo de esta unidad y coherencia, la subjetividad no es más que flujo de representaciones. El problema de la identidad del yo, que es una de las principales preocupaciones de Kant a la hora de determinar las posibilidades del conocimiento, es de hecho una problemática que fue abordada con gran interés un siglo antes. Ya Locke, cuando intenta abordar el problema de la identidad, la define como un anaquel vacío que se va llenando gradualmente de percepciones. Negando la posibilidad de existencia de ideas innatas, nuestras ideas serían tan sólo el recuerdo de percepciones pasadas, una síntesis de ciertas percepciones que emparentamos entre sí a partir de ciertos criterios, lo que hace difícil distinguir en Locke alguna diferencia radical entre idea, percepción y objeto percibido. Con todo, a pesar de que ninguna de nuestras percepciones es igual a otra, contaríamos con una capacidad innata para poder ligar ciertas ideas, para poder asimilar coherentemente el torrente continuo de nuevas impresiones. La identidad de nosotros mismos, en este esquema, sería la conciencia de todos nuestros actos y percepciones pasadas. Perder la conciencia implicaría perder la identidad que hasta el momento poseíamos.

Dado que la conciencia siempre acompaña al pensamiento y es lo que hace que cada quien sea lo que denomina su propio yo,

distinguiéndose así de todos los demás sujetos pensantes, en esto consiste únicamente la identidad personal, a saber, en un ser mismo racional; y hasta donde se pueda hacer retroceder esta conciencia a cualquier acción o pensamiento pasados, hasta allí llega la identidad de esa persona (Locke 1998: XVII [9]).

En buena medida Kant es depositario de esta forma dual de concebir al yo, como identidad y a la vez como flujo. Kant asume al sujeto como un flujo de representaciones, por tanto, como carente de unidad y coherencia, pero al igual que Locke encuentra en él una tendencia por tenerse a sí mismo como una unidad, como un alma, lo que intentará por un esfuerzo unificador, que en el caso de Locke es la conciencia y que para Kant es un acto de unificación artificial. El yo para Kant es así una construcción, un artificio producto de este sueño de unidad. Al contrario de la estrategia cartesiana que entabla una cuasi-identidad entre el pensar y el ser, en Kant queda claro que el yo es una ficción del pensamiento. El pensamiento y su enorme capacidad por unificar lo diverso, por hacer conocido lo desconocido, realizaría este artificio de unificación.²⁴ Pero a diferencia de Nietzsche, Kant salva este acto creador de las garras de la sin-razón, al reconocer, por un lado, el carácter creador del pensamiento humano y, por otro, al someterlo a las categorías *a priori* del conocimiento, que hacen que este mundo vuelva a reconciliarse con una razón que le trasciende. En Nietzsche este paso se resiste, por lo menos no intentará sostener el mundo en

²⁴ Aquí Kant, al igual que Nietzsche, vuelve a beber de aguas pasadas. Es Hume quien enuncia por primera vez la sospecha de que nuestras representaciones construyen las regularidades de un mundo que está lejos de ser regular. La subjetividad sería producto del esfuerzo por construir un mundo de cosas idénticas, mundo en el cual ella misma sería una ficción de unidad, una construcción artificial en un mundo creado por y para nosotros mismos.

un principio racional, muy al contrario, reconocerá el carácter aleatorio y arbitrario de una voluntad que lo único a lo que aspira es a acrecentarse. Sin embargo, ambos sostienen el carácter “falsificador” de la subjetividad humana: aquello que hace posible la subjetividad es su empeño, su enorme capacidad de dotarse a sí misma de una imagen de unidad, de hacer idéntica toda la diversidad de las representaciones que se le presentan. En este sentido, como lo apunta Stiegler, Nietzsche es más heredero de Kant que de Descartes. “Il y a donc bien, chez Nietzsche, un 'sujet', mais c'est de Kant et non de Descartes, qu'il hérite ses principaux caractères. Le sujet garde son double sens kantien: lui est à la fois un flux (sujet empirique) et un acte d'unification (sujet transcendantal)” (Stiegler 2001: 20).²⁵

Si, por un lado, en lo monstruoso la subjetividad se aniquila, porque ahí todo es voluntad indiferenciada y amorfa; por otro lado, la subjetividad forma parte del velo que impide que el principio dionisiaco lo engulla todo; son las gafas a partir de las cuales el principio apolíneo transfigura y maquilla una realidad indescriptible e irrepresentable. Sin embargo, en el mundo apolíneo de las apariencias y de las individuaciones un sustrato dionisiaco permanece, lo monstruoso sigue significándose a través de las formas definidas y enunciadas del mundo del individuo y del lenguaje. El lugar donde mejor se expresa esta pugna irresoluble está, a ojos de Nietzsche, no en lo profundo de lo irrepresentable ni en la superficie de la conciencia, sino en el espacio de mediación entre esos dos mundos.

Tal y como lo expone Eric Blondel (1986), el cuerpo es privilegiadamente el lugar de cruce de esta pugna que no aspira

²⁵ “Hay en Nietzsche, por tanto, un sujeto, mas es de Kant y no de Descartes del que hereda sus principales caracteres. El sujeto guarda su doble sentido kantiano: es a la vez flujo (sujeto empírico) y un acto de unificación (sujeto trascendental)”.

a síntesis entre la unidad y la disgregación, es a la vez el texto que menos falsea (o menos simplifica) el cúmulo de sensaciones que obtiene del mundo, pero, también, es instinto de asimilación que simplifica el caos del mismo. El cuerpo, a la par que la conciencia, también es una ficción, pero es para Nietzsche una ficción menos falsa, más cercana al torrente caótico del uno primordial. Y aunque en ella la conciencia hunda raíces en busca de unidad, es también flujo de sensaciones y percepciones, lugar donde la unidad está lejos de ser la constante. Entre un alto grado de falsificación y simplificación de este fondo primordial, en el cual se encuentra la conciencia, y el uno primordial mismo, en donde ninguna simplificación es posible; es el cuerpo, sus sensaciones e instintos, lo que se erige como elemento mediador entre ambos extremos y como el texto más cercano al caos primordial. Lugar de donde se derivan el resto de las interpretaciones —el arte, la cultura, la conciencia—, el cuerpo es ya espacio de lucha entre el instinto de unidad y el instinto de disgregación. La centralidad del cuerpo como criterio interpretativo es lo que, finalmente, introduce una distancia insalvable entre Nietzsche y las ideas de Locke y de Kant. Para Nietzsche el cuerpo sería el lugar irracional a partir del cual se derivarían todas nuestras apreciaciones y juicios, a la vez que sería el lugar, muy a pesar de Locke, donde surge sin parar, un cúmulo de pensamientos y percepciones de las que somos perfectamente inconscientes y que, con todo, pueden determinar nuestros afectos y actos.

VIDA Y CULTURA

Aunque en sus últimos aforismos, como muchos de los incluidos en la *Der Wille zur Macht*, Nietzsche expresa con menores reparos la centralidad del cuerpo y lo orgánico como fuente de la

sensación de unidad y coherencia del sujeto,²⁶ ya en sus primeras obras, desde *Die Geburt der Tragödie* hasta las cuatro *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Nietzsche enfrenta la vida consciente, el yo y la razón a una esfera más bien instintiva, carente de lógica. La crítica a la cultura que desarrolla en estos primeros escritos toma la forma de una diatriba contra el espíritu alemán y moderno, un espíritu entregado al deleite cultural, a los placeres de la erudición; una cultura en exceso optimista que ha olvidado, de nuevo, el pesimismo que antaño caracterizó al espíritu griego; una cultura, pues, entregada a la falsa sabiduría, a la comodidad burguesa de la pura apariencia, despreciadora del fondo monstruoso e instintivo sobre el cual la vida se sostiene. Es la era del *cultifisteo*, este espécimen insignia del adormecimiento de la razón y de la complacencia en las seguridades burguesas, es también el abanderado de una moral de rebaño, democrática, que aborrece todo lo *chocante*, todo lo que desentona del curso general y *normal* de las cosas. En el fondo, la debilidad del *cultifisteo* se deriva de su pobre constitución física, de su poca fuerza vital, de ahí que sólo pueda engendrar una cultura enferma, decadente, infectada del mal democrático y de la fe ciega en la razón. Nietzsche continúa un esfuerzo que comienza en *Die Geburt...* y que intenta reflejar el carácter vital de toda cultura; es decir, en el fondo un pueblo expresa, en su altura o bajeza, la fuerza vital y plástica que sus hombres ostentan. Hay así una especie de comunicación entre cultura y fuerza vital, entre cultura y salud. Como lo apunta en la primera intempestiva: “Kultur ist vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes” (Nietzsche 1980d: §1).²⁷

²⁶ Ver, en particular, el apartado “Der Glaube ans 'Ich'. Subjekt” en *Der Wille zur Macht* (1996). En la versión en español (1981) comprende del §476 al §487.

²⁷ “Ante todo, la cultura es la unidad de estilo artístico de las manifestaciones de vida de un pueblo”.

Más adelante Nietzsche agrega, dibujando aquello que es la cultura para el filisteo promedio: “Vieles Wissen und Gelernthaben ist aber weder ein nothwendiges Mittel der Kultur, noch ein Zeichen derselben und verträgt sich nōthigenfalls auf das beste mit dem Gegensatze der Kultur, der Barbarei, das heisst: der Stillosigkeit oder dem chaotischen Durcheinander aller Stile” (Nietzsche 1980d: §1).²⁸

La cultura como expresión vital no es, pues, ajena al fondo primordial que hace posible la vida; está, por tanto, cargada de instintos, deseos, fuerza y vitalidad; aun más, la cultura es el texto, el conjunto de ilusiones que cada pueblo se forja para dar sentido y maquillar lo monstruoso. Así, si las formas de vida varían en razón de las ilusiones que las sostienen, la cultura no es más que la expresión artística y comunicable de este conjunto de imágenes ilusorias que impiden caer en lo patológico. Entre vida y cultura existe un fino lazo hecho de ilusiones e interpretaciones. En este talante, la cultura expresa, sobre todo, la *fuerza plástica* de un pueblo, su capacidad de creación y de expansión: ahí donde hay condicionamientos vitales débiles, enfermedad e impotencia, también habrá una cultura decadente y enferma, tal y como lo es, de acuerdo al diagnóstico nietzscheano, la cultura moderna. Pero al mismo tiempo, la cultura se levanta también como condición de la vida. Ahí donde hay una cultura reactiva, sustentada en un optimismo desbordante, como la propia del *cultifisteo*, la vida queda seriamente comprometida. Así, entre muchos de los factores vitales que minan la fuerza plástica que debe subyacer

²⁸ “El saber muchas cosas y el haber aprendido muchas cosas no son, sin embargo, ni un medio necesario para la cultura ni tampoco una señal de cultura y resultan perfectamente compatibles, si es preciso, con la antítesis de la cultura, con la barbarie, es decir, con la carencia de estilo y con la mezcolanza caótica de todos los estilos”.

a una cultura que busca expandir la vida, está el de la memoria, o más exactamente, el exceso de memoria. Desde esta óptica un exceso de memoria actúa a su vez como aquello que impide el florecimiento de la alta cultura y como aquello que, una vez arraigado en la cultura, compromete la vida. En la segunda intempestiva, *Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, la necesidad de lo a-histórico, de tener poca memoria, es la condición de que la vida pueda no sólo permanecer, sino expandirse. Para que un individuo, un viviente o una cultura entera puedan desarrollar toda su fuerza plástica, toda su capacidad de expansión y poderío, es necesario “saber olvidar”, contar con la cantidad mínima de memoria suficiente como para no dañar la vida. Un exceso de sentimiento histórico es la piedra de toque de la decadencia y la destrucción de las más altas y nobles culturas. No desechar la historia, pero ponderarla ahí donde aún puede ser útil para la vida. Nietzsche abre la segunda intempestiva, precisamente, enfrentando al animal y al hombre, develando la envidia que éste siente al ver a aquél vivir feliz en la ignorancia y el olvido.

Betrachte die Heerde, die an dir vorüberweidet: sie weiss nicht was Gestern, was Heute ist, springt umher, frisst, ruht, verdaut, springt wieder, und so vom Morgen bis zur Nacht und von Tage zu Tage, kurz angebunden mit ihrer Lust und Unlust, nämlich an den Pflock des Augenblickes und deshalb weder schwermüthig noch überdrüssig. Dies zu sehen geht dem Menschen hart ein, weil er seines Menschenthums sich vor dem Thiere brüstet und doch nach seinem Glücke eifersüchtig hinblickt—denn das will er allein, gleich dem Thiere weder überdrüssig noch unter Schmerzen leben, und will es doch vergebens, weil er es nicht will wie das Thier. Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte—

da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte (Nietzsche 1980e: §1).²⁹

La envidia al animal estriba en su capacidad de vivir una vida que es puro presente; poco propenso al resentimiento y al rencor, el animal es el paradigma del puro querer vivir, de la total inocencia. Frente a él, el hombre se debate entre el olvido forzado, que siempre es una forma de memoria oculta y punzante, y el exceso de sentido histórico. Tres formas de historia son propias de lo humano:

- a) Una *historia monumental*, que en su sano límite sirve para recordar que lo grande alguna vez existió y que puede volver a ser, pero en su exceso este tipo de memoria sólo puede servir para sepultar bajo el peso de pasados gloriosos un presente que se hunde en un vivo sentimiento de inferioridad.
- b) Una *historia anticuaría*, que bien puede rescatar los pequeños momentos, las minuciosidades que la historia en grande olvida; pero que también puede forjar raíces demasiado

²⁹ “Contempla el rebaño que pasa delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana hasta la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía y hastío. Ver esto se le hace al hombre duro. Porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad. Porque él, en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste. Así, el hombre pregunta al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y únicamente me miras? El animal quiere responderle y decirle 'esto pasa porque siempre olvido lo que quisiera decir'. Entonces también se olvidó de esta respuesta y calló, de modo que el hombre se quedó asombrado”.

profundas en lo minúsculo y dar pie a los más necios preciosismos.

- c) Una *historia crítica*, que puede enjuiciar al pasado, superarlo y ponerlo a debate, pero que en su extremo puede intentar negar toda liga con él, puede llegar a falsificarlo y pretender que se tienen otras raíces y otros presupuestos.

Al final, según Nietzsche, no podemos negar de dónde venimos y que somos el resultado de generaciones anteriores, de sus aberraciones, pasiones y errores. El equilibrio es delicado, pero siempre habrá una manera en que la historia pueda ser útil a la vida, pueda ser limitada en sus excesos y puesta al servicio de la fuerza *plástica* de cada individuo y de cada cultura. Habrá que superar la *enfermedad histórica* que vive nuestro tiempo, habrá, en cierta medida, que volver a una memoria más animal, lo que significa, entre otras cosas, resarcir las prioridades de nuestras sensaciones originarias; a saber, que antes que seres pensantes somos seres vivientes: "...meine ursprüngliche Empfindung verbürgt mir nur, dass ich ein denkendes, nicht dass ich ein lebendiges Wesen, dass ich kein animal, sondern höchstens ein cogital bin. Schenkt mir erst Leben, dann will ich euch auch eine Cultur daraus schaffen!" (Nietzsche 1980e: §10).³⁰

La prioridad del instinto y de la vida por sobre el *ego* y la civilización vuelven a expresarse a través de la aparición del genio. El genio, tal y como Nietzsche lo apunta en la tercera intempestiva *Schopenhauer als Erzieher*, es el intempestivo que al interior de cada época juega el rol de crítico e indeseable,

³⁰ "...mi sensación originaria me garantiza sólo que soy un ser pensante, no que soy un ser viviente; que no soy un animal, sino un cogito. ¡Darme primero vida, y crearé a partir de ella una cultura!"

aquél que pone en tela de juicio todas las seguridades y verdades en las que se sustenta una sociedad en un momento dado. Este ir contra su propio tiempo es, a su vez y paradójicamente, aquello en donde descansan las posibilidades de expansión y permanencia de la propia cultura. El genio es, así, una especie de terrorista que explota los cimientos de la cultura buscando la expansión de la misma. Pero la intempestividad del genio no radica simplemente en enfrentar los valores de una forma de vida frente a otra, sino, antes bien, en enfrentar los valores más básicos del instinto y la naturaleza a las seguridades de la época. En este sentido, la cultura y la vida necesitan del genio. Pero, a su vez, el genio necesita que la cultura lo excluya, lo humille, lo ignore; si habrá de aspirar a ser el motor de la misma, el genio habrá de vivir salvajemente, fuera de la vida decorosa y las comodidades de la vida moderna.

"Lasst die Philosophen immerhin wild wachsen, versagt ihnen jede Aussicht auf Anstellung und Einordnung in die bürgerlichen Berufsarten, kitzelt sie nicht mehr durch Besoldungen, ja noch mehr: verfolgt sie, seht ungnädig auf sie—ihr sollt Wunderdinge erleben" (Nietzsche 1980f: §8).³¹

El camino hacia una cultura excelente, más griega y menos moderna, tal y como Nietzsche la concibe, está hecho del reconocimiento y la asunción de los valores que potencian la vida en lugar de deprimirla. El genio y el sentimiento a-histórico son algunos de esos valores vitales que, en esta primera etapa de su obra, se dibujan como necesarios en aras de construir una cultura no decadente, que sea expresión no reprimida de la fuerza

³¹ "¡Dejar, pues, a los filósofos que crezcan salvajemente y a su aire, privarlos de la perspectiva de un puesto y una posición en las profesiones burguesas, dejar de estimularlos con la promesa del sueldo; más aún, perseguirlos, tratarlos inclementemente, ¡y verán cosas milagrosas!"

plástica de cada pueblo. Entre vida y cultura hay, así, una liga indisociable: la vida potencia la cultura, pero a su vez, la cultura hace posible la expansión de la vida. Es por ello que la centralidad del cuerpo y los instintos se vuelve preponderante a la hora de preguntarse por la nobleza o bajeza de una cultura: si la cultura es expresión vital de la fuerza plástica de un pueblo, en el cuerpo y sus instintos se encuentran las condiciones de posibilidad de aquélla.

...la culture c'est conçu comme l'ensemble des valeurs qui gouvernent la pratique, les idéaux, les mœurs d'une totalité socio-historique donnée (les Grecs, l'Inde, le christianisme, la vision tragique du monde, le surhumain). Mais, différence capitale, ces valeurs sont des évaluations: non plus seulement des représentations, mais l'ensemble des moyens que se donne le corps, selon une certaine économie typologique, dans cette totalité, pour se rendre maître de la vie, [...] La culture apparaît donc comme l'expression d'évaluations de la nature (pulsionnelle) vis-à-vis de la nature (physique) (Blondel 1986 : 106).³²

La cultura sería, en este sentido, idiosincrasia vital-corporal, la manera como la economía corporal se expresa a través de la creación de formas, de gustos y de visiones del mundo. De ahí el convencimiento nietzscheano de que para arribar a una nueva forma de cultura, a una cultura superior, lo que se necesita, ante todo, es una nueva sensibilidad, una nueva economía corporal, una nueva forma de percibir y de desplegar la propia fuerza

³² "...la cultura es concebida como el conjunto de valores que gobiernan la práctica, los ideales, las costumbres de una totalidad socio-histórica dada (los griegos, la India, el cristianismo, la visión trágica del mundo, lo sobrehumano). Pero, gran diferencia, estos valores son evaluaciones: no solamente representaciones, sino el conjunto de medios que se da el cuerpo, según una cierta economía tipológica, en esta totalidad, por volverse dueño de la vida, [...] La cultura aparece, pues, como la expresión de evaluaciones de la naturaleza (pulsional) *vis-a-vis* de la naturaleza física".

vital. Así, una cultura fuerte sería también expresión de una corporeidad fuerte, avasalladora. Habría que preguntarnos, entonces, ¿cuál es la huella distintiva de la vida? Pero sobre todo de la vida fuerte, a la que aspira Nietzsche en su empresa de construcción de una cultura superior.

VIDA, DESARMONÍA Y PESIMISMO

La cultura debe, pues, permitir el despliegue de la fuerza plástica propia de cada pueblo y de cada individuo. La vida, en este sentido, debe encontrar en la cultura la motivación que le lleva a expandir sus posibilidades, a dar lugar a nuevas formas y a nuevas interpretaciones. Pero el despliegue de esta fuerza plástica no ocurre en medio de la armonía y el equilibrio de los elementos, sino, antes bien, en la pugna y competencia de los mismos, de individuos, de células y de órganos, que lejos de relacionarse de manera "consensual" y "democrática" se debaten en la más cerrada lucha por la dominación. Tal y como lo propone Deleuze (1988), lo que cada cosa, cada órgano, cada voluntad quiere es afirmar su diferencia, y ésta no puede afirmarse si no es por medio de la imposición de la propia perspectiva, de la propia interpretación. De ahí la idea de que el perspectivismo sea, al mismo tiempo, lo injusto: no la aceptación negociada de un punto de vista, sino su imposición autoritaria, violenta. Y es a partir de esta dinámica injusta propia de la vida, de este "aristocratismo" de las células y de los órganos, que aquélla puede aspirar a su expansión. Desde esta visión, Nietzsche descarta las teorías armonistas de la naturaleza³³ y apuesta por una dinámica cruel y agonal como fundamento de

³³ Dentro de tales teorías "armonicistas" estaría la teoría del "medio interno" de Claude Bernard. Ver: Bernard (1987) y Grmek (1971, 1991, 1997).

la vida y de su fuerza plástica. Desde *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche, al anticiparnos este carácter monstruoso del uno primordial, nos deja ver también que la vida es pugna sin fin, lucha de instintos de integración y disgregación, entre forma e intensidad. La vida es posible, así, porque hay competencia y lucha.³⁴ Una vida sustentada en la cohabitación armónica de sus elementos sería una forma de vida decadente, tal y como Nietzsche concibe a la vida moderna y al cristianismo. La hegemonía de la belleza, de la conciencia y la medida, aquella visión del mundo que Nietzsche liga a Sócrates, es aquello que disfraza e intenta negar la existencia de una realidad más fundamental cuya esencia es el caos y la lucha. La vida, desde esta óptica, al ser una de las interpretaciones de esta realidad profunda, conserva mejor que otras dichos rasgos. Así, la superioridad del pesimismo de la fortaleza por encima del optimismo científico estriba en que el primero deja abierta la puerta a lo posible, en buena medida porque el caos y la pugna son ya el motor de lo posible, de nuevas y extrañas formas de vida. Así, si hay creación, si hay nuevas interpretaciones y nuevos órganos es gracias a esta calidad agonal de lo monstruoso: la vida es posible sólo ahí donde hay desarmonía, avasallamiento y lucha. En este sentido, si bien, por un lado en el cuerpo subyace la sensación originaria de unidad y coherencia a partir del cual construimos la ilusión de un *yo* igualmente unitario y coherente, al mismo tiempo es la prueba tangible de la total ausencia de unidad en el mundo. La concepción del cuerpo como lugar de pugna, de lucha y desarmonía, viene a completar este cuadro de enfrentamiento constante entre lo apolíneo y lo dionisiaco. Lejos de existir cooperación e igualdad, en el interior del cuerpo se debaten las más

³⁴ En el siguiente capítulo veremos que es fundamentalmente de la lectura de las obras de Wilhelm Roux y Karl W. von Nägeli que Nietzsche desarrolla su propia concepción de la vida como marcada por la pugna y la lucha.

terribles batallas por la dominación y la jerarquía. Pero es precisamente este carácter polémico del mismo lo que hace la vida posible.

Con todo, Nietzsche no deja aquí de pertenecer a una franja que marca el saber de su época. Por un lado, la visión nietzscheana de la vida se enfrenta al “medio interno”, que concibe al organismo como un medio autónomo y armónico que hace frente a las presiones del medio exterior. Para el fisiólogo francés Claude Bernard (1813–1878), quien acuña el término, el “medio interno” nos habla del ambiente líquido, sobre todo, sanguíneo, a través del cual el organismo se protege y se organiza frente a los embates del exterior, garantizando la independencia del mismo. En este sentido, y como lo expone Mirko D. Grmek:

Dans cet exposé bernardien, l'argument majeur réside —on le voit bien— dans le rôle protecteur du milieu intérieur et beaucoup moins dans les fonctions régulatrices. La tâche principale du sang est de protéger l'organisme des variations des conditions externes et de lui assurer ainsi l'autonomie. Le degré d'indépendance des organismes vis-à-vis du milieu extérieur serait—selon Bernard—proportionnel au rang de l'organisme sur l'échelle de l'organisation (Grmek 1997: 137).³⁵

Pero este trabajo de protección y organización está marcado por una concepción del organismo como relación armoniosa y cooperativa de partes autónomas. “Chaque partie de l'organisme

³⁵ “En esta exposición bernardiana, el argumento mayor reside —como se puede ver— en el rol protector del medio interior y en menor medida en las funciones regulatrices. La tarea principal de la sangre es proteger al organismo de las variaciones de las condiciones externas y asegurarle, así, una autonomía. El grado de independencia de los organismos frente al medio exterior sería —según Bernard— proporcional al rango del organismo en la escala de la organización”.

est harmonisée dans le tout, mais chaque partie a cependant son indépendance, son autonomie" (Bernard 1987: 149)^{36, 37}.

Aun más, aunque Bernard quiere rescatar la parte autónoma y creativa del medio interno respecto al externo, no deja de ver en aquél un intento permanente por adaptarse a éste. En otros términos, y muy a pesar de la calidad autónoma del medio interno, su función siempre queda supeditada al exterior, a adaptarse a él. En palabras de Alain Prochiantz: "...pour Claude Bernard, l'analyse du milieu intérieur, c'est-à-dire l'étude des mécanismes physiologiques au moyen desquels l'organisme s'adapte au milieu extérieur et maintient son unité, constitue la clef de la compréhension du vivant" (Prochiantz, 1990 : 35).³⁸

Aunque Nietzsche y Bernard coincidirían en ver en el organismo un conjunto de funciones que tienen como meta conservar su autonomía, para el primero esta independencia es, ante todo, creativa e impositiva de la propia fuerza en el exterior; al contrario, para el segundo sería una autonomía siempre supeditada a la urgencia de la adaptación. Aun más, mientras para Bernard esta calidad independiente del organismo se alcanza con un funcionamiento armónico de las partes, para Nietzsche aquélla sólo puede alcanzarse con medios no armónicos, a través de la pugna y discordia entre las partes.

A pesar de esta confrontación con las ideas bernardianas, la tesis nietzscheana sobre el carácter disarmónico de la vida encuentran un punto de coincidencia con otra teoría médica

³⁶ "Cada parte del organismo está armonizada en el todo, pero cada parte tiene, sin embargo, su independencia, su autonomía".

³⁷ Ver también: Grmek (1971, 1991).

³⁸ "... para Claude Bernard, el análisis del medio interior, es decir, el estudio de los mecanismos fisiológicos por medio de los cuales el organismo se adapta al medio exterior y mantiene su unidad, constituye la clave de la comprensión del viviente".

que entra en auge justo en las dos últimas décadas del siglo XIX y en las dos primeras del siglo XX. La teoría fagocítica de la inflamación (1883) y la terapia del *Bacillus Bulgaricus* (1908) dieron a Elie Metchnikoff (1845 - 1916) no sólo el prestigio que parecía justificar haber ganado, en 1908, el Premio Nobel de medicina, sino ante todo, señalarlo como uno de los padres de la inmunología moderna.³⁹

Las investigaciones iniciales de Metchnikoff versaron sobre embriología y zoología de los invertebrados, sobre las cuales derivó sus primeras ideas respecto a la fagocitosis. En sus estudios sobre la estrella de mar encontró que clavando una espina de rosa en una larva de estrella de mar... "Metchnikoff vio entonces que había unas células que se dirigían al lugar donde estaba clavada la espina, se agrupaban alrededor, englobaban un pedazo de espina y lo fragmentaban hasta que lo hacían desaparecer" (Fridman 1997: 121).

En sus observaciones en embriología, Metchnikoff encontró que las mismas células que durante el mesodermo tienen la función de nutrir la totalidad de la estructura embrional, a la par juegan un papel fundamental en la especialización sucesiva de los linajes celulares. Pero aún más, estas células conservan, después de la formación del embrión, la capacidad de digestión de otros elementos, aun de otras células. Esta calidad fagocítica pone al organismo en un estado permanente de riesgo de desintegración, pero al mismo tiempo permite la protección del organismo frente a microbios dañinos. A esta calidad polémica del organismo frente al exterior, Metchnikoff añade una pugna intrínseca al organismo que comienza en la formación misma del embrión: el proceso mediante el cual las células, inicialmente indiferenciadas, van formando parte de linajes especializados es

³⁹ Mérito que compartió con Paul Ehrlich (1845-1915), pero a diferencia de éste no asumía la visión humorista de la inmunidad.

un proceso fundamentalmente polémico en el cual la formación de cada linaje es el producto de la lucha de diversas células que compiten por integrarlo, a la vez que, los diversos linajes entran en lucha entre sí por constituirse en dominantes. En suma, la pugna y la desarmonía se encuentran en el seno mismo del organismo y hacen posible la vida. De acuerdo a Tauber y Chernyak (1991),⁴⁰ esta primera etapa del trabajo de Metchnikoff podía considerarse como pesimista: el cuerpo y sus funciones están sustentados en la desarmonía y la pugna de sus partes; sin embargo, a esta primera etapa sigue un periodo de optimismo en el cual el embriólogo ruso veía la posibilidad de que la medicina pudiera tornar armónico lo desarmonico; con ello la calidad desestabilizadora de los fagocitos adquiriría un carácter armonizador.

...the mesodermal cells play a crucial role in establishing the organism's integrity during the process of embryological development, and the phagocytic cells derived from mesoderm are instrumental in preserving the organism integrity, both as scavengers of damaged cells as defenders against invasion. For Metchnikoff, the phagocyte represented the prime harmonizing force for the multicellular organism, from early embryological development to senescence (Kamminga 1994: 137).⁴¹

Este carácter armonizador del sistema inmunológico tendría su máxima expresión en el hecho de que no sólo cumple funciones de protección, sino, al mismo tiempo, de construcción de la

⁴⁰ Ver también: Kamminga (1994).

⁴¹ "... las células mesodérmicas juegan un rol crucial en el establecimiento de la integridad del organismo en el proceso de desarrollo embrional, y las células fagocíticas derivadas del mesodermo son instrumentales en la preservación de la integridad del organismo, frente a células dañinas, como defensoras contra la invasión. Para Metchnikoff, el fagocito representa la principal fuerza armonizadora para el organismo multicelular, desde el desarrollo embrional temprano hasta la senescencia".

identidad del organismo, de delimitación entre "lo propio y lo ajeno" (Fridman 1997). De acuerdo con Tauber (1991), podemos encontrar detrás de la teoría de la inmunidad fagocítica de Metchnikoff una propuesta filosófica encaminada a establecer los mecanismos por los cuales el organismo no sólo construye su identidad (tarea que realizan los fagocitos desde el periodo mismo de la formación embrional—mesodermo), sino al mismo tiempo preserva su integridad. A diferencia de Ehrlich, el otro padre de la inmunología moderna, Metchnikoff piensa que el sistema inmunológico construye la identidad del organismo de manera activa y positiva; es decir, se enfrenta al exterior, no mediante una adaptación pasiva, sino absorbiendo e integrando lo extraño a su estructura y funciones. Es en este marco que Metchnikoff se enfrentó a las ideas de Haeckel; para aquél la ontogenia no se reduce a recapitular la filogenia, sino, antes bien, al entablar una relación de auto-definición activa frente al medio: el organismo integra a su interior elementos discordantes que, a su vez, inciden en su conformación ontogenética, la cual se establece no sólo como un proceso lineal de desarrollo, sino también como proceso transversal donde la absorción de elementos extraños puede dar lugar a verdaderos eventos creativos y fuera de los dictados filogenéticos. En este sentido, el sistema inmunológico privilegia la construcción y protección de la identidad ontogenética, más que de la identidad filogenética. Y es sobre este carácter constructor de la identidad de un organismo que la obra de Metchnikoff asume cabalmente su carácter optimista. Así, si bien por un lado la naturaleza del organismo es disarmónica, al mismo tiempo contiene elementos armonizadores que intentan acabar con su propensión desintegrativa. En esta tarea es donde la medicina encuentra su máxima utilidad; para Metchnikoff habría que desarrollar una "ortobiosis" que permitiera postergar o frenar temporalmente dichos efectos desintegradores. Esta preocupación comenzó con

los estudios de Metchnikoff sobre el envejecimiento⁴² y culminaron con la terapia del *Bacillus bulgaricus*. De acuerdo con estas investigaciones, en la vejez el cierto equilibrio que se alcanza entre los elementos armonizadores y desarmonizadores del organismo se rompe, dando lugar a un mayor peligro de desintegración. El hecho quedó fielmente representado para Metchnikoff por el papel del intestino grueso en este delicado equilibrio. Para él —convencido darwinista— la otra fuente de desarmonía del organismo estribaba en que nunca alcanzaba a adaptarse del todo a los cambios continuos que le enfrenta el exterior. En este sentido, el intestino grueso sería la muestra fehaciente de esta incapacidad adaptativa, para Metchnikoff es un órgano que ya no es necesario para el organismo humano, quizá lo fue en otro momento, pero debido a la lenta adaptación del mismo reposaba como un “vestigio inservible”. De hecho, Metchnikoff no descartaba que un futuro cercano el estómago pudiera ser removido quirúrgicamente, casi en su totalidad, sin comprometer la vida. El intestino grueso fue útil en otro tiempo debido a una constitución diferente no sólo de la totalidad del organismo humano, sino también de las actividades humanas. Pero en la actualidad sólo traía más desventajas que ventajas, entre aquéllas, el de ser un reservorio inagotable de microbios dañinos que no siempre podían ser aniquilados. En la vejez, particularmente, esta flora dañina dejaba de ser controlable por la flora benigna y sobrevenía el peligro de desintegración. Incluso, Metchnikoff llegó a contemplar una verdadera terapéutica para prolongar la vida, basada en el control de la flora intestinal. Para ello recurrió al *Bacillus bulgaricus*. La terapia con yogur representaba para Metchnikoff la manera como la medicina podía actuar activamente en el organismo armonizándolo. Pero muy a pesar de esta visión optimista del sistema inmunológico y de la

⁴² Ver: Huwell (1988).

medicina, el cuerpo seguía siendo para Metchnikoff un lugar primordialmente disarmónico. De ahí su rechazo a poder hablar de una “salud normal”, o de un “hombre normal”. Es sobre todo en este punto, en su concepción del organismo como fundamentalmente disarmónico, que las ideas de Metchnikoff se acercaron a las de Nietzsche.

... Friedrich Nietzsche and Metchnikoff, were parallel post-Darwinian thinkers who chose to replace the idea of the basically harmonious organism with the concept of the basically disharmonious organism striving toward a harmonious ideal [...] Internal conflict and disharmony were, if anything, normal. In fact, for Nietzsche, the degree to which the individual sought out such conflict represented the very health of the organism (Podolsky 1998: 16).⁴³

Nietzsche, como Metchnikoff, piensa que el organismo es el campo de batalla de fuerzas que en un afán de dominación ponen al mismo al borde de la desintegración. También coinciden en la manera de concebir la relación entre filogenia y ontogenia, para ambos ésta tiene prioridad sobre la primera al subrayar el carácter transversal de las relaciones entre organismo y agentes externos. Con todo, entre Metchnikoff y Nietzsche hay diferencias importantes, sobre todo respecto a la posición de cada uno frente a Darwin. Metchnikoff reconoce una amplia deuda de su trabajo en relación con Darwin, sobre todo en lo que respecta a la concepción de la vida como adaptación siempre precaria ante las condiciones cambiantes del exterior. Por contra, Nietzsche expresa,

⁴³ “... Friedrich Nietzsche y Metchnikoff fueron ambos pensadores postdarwinianos quienes remplazaron la idea de la armonía básica del organismo con el concepto de básicamente desarmónico; es decir, luchando por la armonía [...] Conflicto interno y desarmonía son, como todo, normales. De hecho, para Nietzsche el grado de conflicto al interior de un individuo representa el grado de salud del organismo”.

ya desde sus primeros escritos,⁴⁴ una desconfianza tácita ante el darwinismo. Aunque, como apunta Dennett, es posible que Nietzsche nunca haya leído directamente a Darwin, y que, más bien, haya ingresado al conocimiento de sus ideas vía los darwinistas sociales como Herbert Spencer.⁴⁵

Nietzsche probably never read Darwin. His contempt for the "English type" of genealogy was directed against the Social Darwinist: Herbert Spencer in particular, and Darwin's fans on the continent. [...] The Social Darwinist were sociobiologist, but certainly not greats one. In fact, their efforts almost did in the name of their hero, by popularizing second-rate (per)versions of them (Dennett 1995: 461).⁴⁶

Como lo apunta Gayon (2000a), ya desde las intempestivas Nietzsche muestra sus reticencias hacia la propuesta darwiniana, pero dicha posición no se conserva intacta pues, después de 1880, hay un cambio fundamental en la manera como Nietzsche entiende lo "fuerte" y lo "débil". Efectivamente, antes de 1880, Nietzsche disiente del papel protagónico que Darwin da a los más fuertes para poner en marcha el proceso evolutivo, ya que esta posición

⁴⁴ En particular la primera y segunda intempestivas (Nietzsche 1980d y 1980e).

⁴⁵ Habría, sin embargo, que matizar esta declaración de Dennett con otra que parece mucho más concisa y detallada. De acuerdo con Jean Gayon (2000a), Nietzsche leyó "Un bosquejo biográfico de un niño", aparte de este libro es probable que "consultara": *La variación de las plantas y los animales bajo domesticación y La descendencia del hombre*, aunque en relación con *El origen de las especies* Gayon se muestra francamente escéptico al hecho de que lo haya leído seriamente y se inclina a pensar que Nietzsche se basó, sobre todo, en reseñas y críticas alemanas sobre la obra de Darwin.

⁴⁶ "Nietzsche quizá nunca leyó a Darwin. Su ataque contra el 'tipo inglés' de la genealogía fue directamente esgrimido contra el darwinismo social: Herbert Spencer en particular y los fans darwinistas del continente. [...] Los darwinistas sociales eran sociobiólogos, pero ciertamente no los mejores. De hecho, sus esfuerzos a favor de su héroe terminaron por popularizar (per)versiones de segunda mano de él".

negaría el importante papel que juegan los débiles en dicho proceso, los débiles son vistos en esta etapa como elementos excéntricos y asociales capaces de crear nuevas pautas de cultura; frente a ellos estarían los hombre fuertes, que Nietzsche identifica con los hombres sociables, "normales", que tienden a "conservar" las reglas y las costumbres. "Por tanto, el progreso cultural humano implica un delicado balance entre la capacidad de una raza o comunidad para conservarse como tal y la aparición periódica de más o menos individuos asociales pero creativos capaces de introducir mayores pautas de cultura". (Gayon 2000a: 57)

Sin embargo, en esta crítica Nietzsche no niega que los débiles tengan que perecer; de hecho, ése es su destino, en tanto los fuertes sobreviven a costa del sometimiento de los más débiles; en este caso, de los individuos más excéntricos.⁴⁷

...der Mensch in sich selbst haben, da er doch, nach Darwin, eben durchaus ein Naturwesen ist und nach ganz anderen Gesetzen sich bis zur Höhe des Menschen entwickelt hat, gerade dadurch, dass er in jedem Augenblick vergass, dass die anderen gleichartigen Wesen ebenso berechtigt seien, gerade dadurch, dass er sich dabei als den Kräftigeren fühlte und den Untergang der anderen schwächer gearteten Exemplare allmählich herbeiführte (Nietzsche 1980d: §7).⁴⁸

⁴⁷ Aunque desde la perspectiva de Ansell Pearson (1997), Nietzsche tiene muy clara la propuesta darwinista original y en realidad sus ataques se dirigen a las malas interpretaciones de la misma: "it is important to appreciate that even when Nietzsche presents himself as 'contra' Darwin, he is, in fact, frequently writing 'pro' Darwin and refuting only an erroneous image of Darwin which he has derived from populizations of his thought" (86).

⁴⁸ "...el ser humano, según Darwin, es un ser natural, y hasta llegar a las alturas de la humanidad ha ido evolucionando de acuerdo con leyes enteramente distintas, ha ido evolucionando por haber olvidado en cada instante precisamente que los otros seres de su misma especie tenían iguales derechos que él, por haberse sentido precisamente a sí mismo como el más fuerte y por haber ido provocando poco a poco la ruina de los otros ejemplares más débiles que él".

Pero después de 1880 ocurre un cambio fundamental: Nietzsche deja de concebir al fuerte como el espíritu conservador, al tipo medio, y ahora lo ubica entre aquellos hombres excelentes y superdotados “capaces de resistir las leyes de la especie sin perecer”. Ahora los débiles son precisamente los del tipo medio, el tipo mediocre, sociable y conservador; mientras que los fuertes vienen a formar una casta de hombres alejados de la media. Después de 1880, su principal crítica contra el darwinismo estriba en que, a su parecer, hay una paradoja que salta a la vista con tan sólo contemplar un breve momento el mundo: mientras que los darwinistas hablan de la “selección del más fuerte”, el mundo es un enorme reservorio de ejemplos que nos hablan exactamente de lo contrario: de la sobrevivencia y el dominio de los más débiles, de la hegemonía de los especímenes más enfermos y menos dotados por sobre los verdaderos ejemplares fuertes y nobles. Si bien, tanto Nietzsche como los darwinistas sociales encuentran perfectamente deseable y necesario el sometimiento del débil por el fuerte, el primero disiente en que eso sea lo más común, antes bien, lo que nos encontramos es el panorama exactamente contrario, una naturaleza en la que los débiles dominan y a la que habría que enfrentar una *selección artificial*. De igual forma, los darwinistas sociales ven una línea de progreso humano que va de un estado natural poco diferenciado a una civilización altamente diferenciada en la que lo fuerte predomina sobre lo débil. Para Nietzsche ésto es de nuevo falso, sobre todo porque civilización no significa selección de los más fuertes, sino exactamente lo opuesto: protección del débil y su posterior hegemonización. Si las bendiciones de la civilización han sido el cultifiteo, la democracia y la ciencia, es claro que en lugar de aspirar a un estado de mayor diferenciación y aristocracia, lo que tenemos es un cuadro donde los menos dotados son los más propensos a ser seleccionados por

la “madre naturaleza”. En otros términos, si de verdad lo que dice el darwinismo fuera cierto, las cosas serían muy distintas.

No hay, pues, ascenso ni selección de los más fuertes, sino decadencia y selección de los débiles. Por lo menos, ése es para Nietzsche el resultado de una lectura filogenética de la evolución, según la cual habría un hilo de continuidad supraindividual que determinaría a los individuos y sus posibilidades, con lo cual cada expresión individual está destinada a repetir más o menos fielmente la historia de sus antepasados (sus debilidades y limitaciones), lo que obstaculizaría seriamente su fuerza plástica. Por el contrario, para Ansell Pearson la propuesta evolutiva de Nietzsche estaría apegada a un modelo donde la ontogenia determina la filogenia: sería la fuerza plástica de cada organismo, su capacidad de creación de nuevas funciones y órganos lo que dirigiría el mapa filogenético de una especie. Una evolución hecha de grandes saltos, de momentos de creación inéditos es lo único que sería compatible con la fuerza plástica de todo lo vivo y con la inmensidad del uno primordial.⁴⁹

Si de verdad el mundo fuera un lugar apegado al legado darwinista, no veríamos ni a los menos dotados gobernando ni daríamos todo el crédito al canon democrático que tiene, como su principal efecto, beneficiar a los más débiles. La civilización, en este sentido, no es como lo cree Spencer, el mayor grado de evolución humana, antes bien, significa su mayor grado de decadencia y debilidad. Esta crítica a las “virtudes de la civilización”

⁴⁹ Ansell Pearson (1997) no evita trazar una línea de semejanza entre esta propuesta de Nietzsche y los “equilibrios puntuales” de Stephen Jay Gould: ambos apuestan por un proceso evolutivo hecho de saltos y no de pasos graduales. Aquí también vienen a cuenta los *Hopeful monsters* de Richard Goldschmidt, a quien explícitamente Gould debe parte de sus ideas. Ver: Gould y Eldregde (1972), (1977), (1993); Gould (1994) y Goldschmidt (1933), (1940).

suenan más bien cercana a la que desarrolla Rousseau más de un siglo antes, aunque en el fondo Nietzsche y Rousseau parten de ideales distintos.

Si el "pecado" del darwinismo social ha sido dar pie a la creencia de una línea de progreso que va de lo más débil a lo más fuerte, haciendo del hombre civilizado-occidental el arquetipo del espécimen más logrado; el *pecado* de Rousseau consiste en defender la idea contraria: que el hombre incivilizado es moralmente superior al hombre civilizado. Nietzsche coincidiría con Rousseau en ver en el hombre salvaje un tipo superior al hombre moderno, pero sus motivos serían muy diferentes; a saber, el hombre salvaje es superior al civilizado porque se encuentra menos desvirtuado y deformado por la civilización; en este sentido, sería superior por su animalidad e instintividad y no por su bondad, es decir, sería superior vital y no moralmente. Así, Nietzsche y Rousseau coinciden en hacer una crítica mordaz a la civilización, pero difieren enormemente en su respectivo ideal de hombre. De acuerdo con Ansell Pearson, mientras Rousseau piensa este ideal como bondad, Nietzsche lo hace como paradigma de maldad.

Nietzsche is close to Rousseau because like him he demands a transfiguration of human nature, a transfiguration which for both must take place in the context of a decadent civilization. What separates the two is how they construe the problem of decadence, which can be seen in their opposing conceptions of how the humanity of the future is to be cultivated. Rousseau wishes humanity to realize, albeit in a modified form, is 'natural goodness', while Nietzsche teaches that humanity must learn how to become more 'evil' (Ansell 1996: 19).⁵⁰

⁵⁰ "Nietzsche está cerca de Rousseau porque, como él, demanda una transfiguración de la naturaleza humana, una transfiguración que para ambos toma lugar en el contexto de una civilización decadente. Lo que separa a los dos es la manera como cada uno construye el problema de la decadencia, lo cual puede ser

Para Nietzsche, al contrario de Rousseau, no habría algo así como una "moral natural", el hombre no sería bondadoso por naturaleza, sino, atendiendo a la calidad cruel y caótica del uno primordial, sería una expresión menos deformada de este fondo monstruoso; por tanto, no moralmente malo, sino sólo vitalmente cruel. En este sentido, la corrupción que introduce la civilización no sería subsanada por una vuelta a la bondad del salvaje, sino por una vuelta a su animalidad. De nuevo, en esta crítica, como en aquella que dirige contra los darwinistas sociales, aquello que puede enaltecer la cultura y la vida misma es una vuelta a los fondos instintivos de la misma. Bien al contrario, la negación de los mismos sólo puede traer decadencia y la supresión de la fuerza plástica del hombre y de la cultura.

Con todo, en el fondo para Nietzsche, el fantasma que se esconde tras el darwinismo y el "buen salvaje" es el del optimismo socrático. Por un lado, la progresión evolutiva darwinista que nos hace creer que el hombre moderno, el hombre occidental, es el logro más grande de la naturaleza, la síntesis de todos los avatares de la misma. Un optimismo desbordante se asoma: somos el logro máximo de la evolución, somos "la especie elegida". Por otro lado, el buen salvaje rousseauiano nos vende la idea de una falsa equiparación entre bondad y animalidad, entre moralidad y primitivismo, cuando la verdadera línea de relación se encuentra entre crueldad y animalidad, entre fortaleza y primitivismo. De acuerdo con Rousseau, podemos aspirar a ser superiores en tanto volvamos a la raíz bondadosa de nuestro pasado salvaje. Ambas visiones,

visto en sus concepciones opuestas sobre cómo la humanidad del futuro debe ser cultivada. Rousseau desea una humanidad que realice, si bien de una manera diferente, su 'bondad natural', mientras Nietzsche cree que la humanidad debe aprender cómo devenir más 'mala'."

optimistas y esperanzadoras, terminan negando eso que ya Sócrates negaba con la dialéctica: el carácter agonal de la vida, la síntesis imposible entre las fuerzas, el fondo cruel y monstruoso del que la vida se desprende. Finalmente, ambas visiones refieren a uno de los más nocivos hijos de la visión optimista del mundo: el ideal democrático. Darwinismo y rousseaunismo, al igual que en el campo médico el medio interno de Bernard, terminarían apostando por un mundo armonioso y coherente en cuya naturaleza está siempre, al final de camino, la síntesis, la igualación del panorama, el consenso; en suma, la armonía. Pero muy a pesar de ello, para Nietzsche no hay posibilidad de síntesis, porque no somos ni bondadosos ni iguales por naturaleza, ni el mundo es, en el colmo, el lugar armonioso y coherente que supone la ciencia.

No hay posibilidad de síntesis, porque, muy a pesar del intento bernardiano por hacer del organismo la suma de los acuerdos entre las partes, o del intento darwinista por hacer del hombre actual la suma de todos los progresos evolutivos, o de Rousseau en su intento de sustraer del hombre civilizado la parte bondadosa, regresando al buen salvaje; para Nietzsche, así como lo es en cierta medida para Metchnikoff, la calidad de la vida, del organismo y de sus partes, es el de la eterna disputa, el de la total "a-economicidad" que es ajena a sumas o a restas, a consensos y a síntesis permanentes. Al final, el alegato nietzscheano a favor del pesimismo y la desarmonía es un alegato a favor de lo desbordante de la vida y de las ilimitadas posibilidades que en ella y por ella se despliegan a cada momento.

CIENCIA, DEMOCRACIA Y FINITUD

¿CONTRA QUÉ DIALÉCTICA?

Desde *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche deja clara la constante que marcará su estilo filosófico: el mundo de la vida es un recinto de fuerzas en lucha que no aspira a resolverse jamás. Más allá de la dialéctica hegeliana, que busca la conciliación en la síntesis final de los opuestos, Nietzsche apuesta por un mundo donde los contrarios jamás se concilian y cuya lucha es el aceite que engrasa la maquinaria de la vida, de la creación y de la existencia. Nietzsche apuesta por la eterna disputa, por la eterna desarmonía, única manera de no caer en la esclerosis de un arte puramente figurativo, de una ciencia altamente simplificadora, de un Estado hecho para proteger a los menos dotados. Frente al legado propio de la Revolución francesa y de la Ilustración, donde se pretende justificar ontológicamente la igualdad entre los hombres y la legitimidad del Estado, Nietzsche, utilizando un estilo filosófico cruzado por la sospecha, comienza a preguntarse por los valores que se esconden tras dichos buenos propósitos.¹ ¿Qué se esconde tras el gran relato del *Contrato social*? ¿Acaso es tan terrible aceptar que el hombre

¹ En la crítica nietzscheana a la Ilustración se pueden encontrar, de hecho, argumentos muy similares a los esgrimidos anteriormente por los románticos alemanes, como sería el caso de Herder.

es el lobo del hombre? La lógica nietzscheana es *inconmensurable* si tratamos de mirarla con nuestros ojos modernos, firmemente asentados en los valores igualitarios que inaugura la Ilustración; con todo, podemos preguntarnos: ¿qué acaso Nietzsche no fue moderno? Y la respuesta no puede dejar de ser ambivalente, habría que pensar que este filósofo vivió partido entre lo moderno y lo antiguo, entre la corta vista de las seguridades modernas y la profundidad de lo que, a su parecer, fue la cosmovisión de la Grecia antigua. De ahí la *intempestividad*: ser intempestivo no es sino mirar la propia época con ojos lejanos, con ojos de otras épocas y de otros dioses. Nietzsche, el intempestivo, miraba la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX con ojos heraclitéanos, con los ojos del griego trágico, de dioses ya muertos, y su diagnóstico fue radical: Alemania era un país en decadencia, sumido entre el nacionalismo y el odio antisemita. *Die Geburt...* quiere ser el primer grito de esta inadaptación ontológica al medio, quiere expresar aquellas intuiciones que la cultura alemana de su época ha desechado y olvidado, quiere volver a la tragedia griega.

Para Nietzsche, la Grecia anterior a Platón y a Sócrates fue la del verdadero esplendor, la de la verdadera pujanza; es sólo después del binomio Platón-Sócrates que la grandeza se desmorona, ¿qué lleva a esta decadencia? Nietzsche lo tiene muy claro: la dialéctica, la discusión plasmada en largos diálogos que sólo buscan, al final, la victoria de una de las partes —Sócrates—. Es precisamente Sócrates la marca de la infamia que lleva a Grecia a su decadencia, Nietzsche prepara contra él sus más terribles aforismos. ¿Cuál es la gran infamia socrática? Haber proclamado la victoria total de uno de los bandos, eliminar la lucha, resolver el conflicto en la derrota del otro —del fuerte, del noble, del aristócrata—.

Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor Allem wird damit ein *vornehmer*

Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss. [...] Honnette Dinge tragen, wie honnette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth. Überall, wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, wo man nicht "begründet," sondern befiehlt, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst ... (Nietzsche 1980m: *Das problem des Sokrates*).²

Nietzsche toma como paradigma de la diléctica socrática los *Diálogos* de Platón, la aspiración final de quien interroga —Sócrates— no es una aspiración genuina a la verdad, sino una sed de venganza, de ridiculizar al otro cuando no se tienen mejores armas. En suma, en Sócrates y en Platón, la dialéctica es un arma de venganza y resentimiento de los menos favorecidos.

Man wählt die Dialektik nur, wenn man kein andres Mittel hat. [...] Sie kann nur *Nothwehr* sein, in den Händen Solcher, die keine andren Waffen mehr haben. Man muss sein Recht zu *erzwingen* haben: eher macht man keinen Gebrauch von ihr.³

² "Con Sócrates el gusto griego da un giro hacia la dialéctica: ¿qué es lo que ocurre aquí? Ante todo queda vencido un gusto aristocrático, con la dialéctica la plebe se sitúa arriba. Antes de Sócrates la gente, en la buena sociedad, repudiaba los modales dialécticos: eran considerados como malos modales, eran comprometedores. [...] Las cosas honestas, lo mismo que los hombres honestos, no llevan sus razones en la mano así. Es indecoroso mostrar los cinco dedos. Poco valioso es lo que necesita ser probado. En todo lugar donde la autoridad sigue formando parte de la buena costumbre, lo que se da no son 'razones', sino órdenes, el dialéctico es una especie de payaso...".

³ "A la dialéctica se le elige tan sólo cuando no se tiene ningún otro medio. [...] La dialéctica sólo puede ser un recurso obligado, en manos de quienes no tienen ya otras armas. Es preciso tener que lograr por la fuerza el propio derecho: antes no se hace ningún uso de ella".

Der Dialektiker überlässt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wüthend, er macht zugleich hilflos. Der Dialektiker *depotenzirt* den Intellekt seines Gegners. —Wie? ist Dialektik nur eine Form der *Rache* bei Sokrates? (Nietzsche 1980m: *Das problem des Sokrates*).⁴

¿Qué es aquello que somete al noble? ¿Qué es aquello que lo ridiculiza? Nietzsche piensa en la dialéctica y en la razón que a través de ella se impone como único sentido; una razón omnicomprendiva que ve todo con los ojos de la conciencia, que sólo puede ver lo bello en lo inteligible y lo consciente. En el mundo de la lírica la introducción de la hegemonía de lo bello e inteligible la hace, a ojos de Nietzsche, Eurípides, portavoz de la conciencia y la inteligibilidad socrática. La tragedia es sustituida por la trama y el sentido de la comedia y el drama. La voz del coro es acallada y queda tan sólo como música de fondo que envuelve de manera secundaria a los actores y al diálogo, posados ahora en el centro de la escena. Ya no es el grito primitivo del uno primordial lo que se expresa a través del coro, sino la continuidad y el argumento lógico de una historia con principio y fin, a manos de los diálogos con sentido que interpretan los actores. Con Eurípides se hace drama para el pueblo, un drama comprensible en palabras y formas inteligibles asequibles al vulgo. No es siquiera la victoria de Apolo lo que aquí acontece, antes bien, con la muerte de la tragedia la tensión entre Apolo y Dionisos se rompe a favor del criterio armonizador de la razón y la dialéctica.

⁴ “El dialéctico deja a su adversario la tarea de probar que no es un idiota: hace rabiar a los demás y al mismo tiempo los deja desamparados. El dialéctico vuelve impotente el intelecto de su adversario. —¿Cómo? ¿Es la dialéctica en Sócrates tan sólo una forma de venganza?”.

Sócrates es precisamente la insignia de esta tendencia, la de la primacía de lo consciente por sobre la intensidad que implica todo aquello que se desborda. La tragedia griega permitía exactamente lo contrario, no la disolución del conflicto ni la victoria absoluta de uno de los bandos, sino la permanente tensión de las dos fuerzas, de los dos instintos constitutivos de la naturaleza: lo apolíneo y lo dionisiaco. La tragedia permitía, tanto la expresión de Apolo —el Dios de la bella forma, a través del escenario, de los actores que representaban movimientos y gesticulaciones—, así como la expresión de Dionisos —Dios de la pura intensidad informe— a través del coro dionisiaco, de un conjunto de voces que más allá de la armonía buscaban la profundidad y la fuerza de ese uno primordial informe, irrepresentable. La tensión permanente entre Apolo y Dionisos era lo que permitía la continuidad de la vida, el exceso de uno o de otro comprometía gravemente la existencia. Apolo hacía digerible, enfrenable, la crueldad del uno primordial; pero al mismo tiempo Dionisos permitía desfogar su desbordante intensidad. Como lo aprecia Walter Kaufmann, Apolo permitía que Dionisos se expresara creativamente. “Only the Apollinian power of the Greeks was able to control this destructive disease, to harness the Dionysian flood, and to use it creatively” (Kaufmann, 1974: 129).⁵

La conciliación, la victoria de cualquiera de los dos dioses era lo que podía llevar a cualquier cultura a sucumbir, había que mantener la tensión. Con el espíritu socrático es precisamente dicha tensión lo que llega a su fin, en aras de una visión armónica y racional del mundo que desconoce el lado cruel e intenso de la naturaleza. Porque si algo caracteriza a este uno primordial, fuente

⁵ “Sólo el poder apolíneo griego fue capaz de controlar este mal destructor, de encauzar el torrente dionisiaco y usarlo creativamente”.

de todas las representaciones del mundo, es la intensidad, la sobreabundancia; y para Nietzsche todo lo que es sobrado e intenso es por necesidad cruel, doloroso, monstruoso. Pero al mismo tiempo, es de este fondo cruel de donde parte la fuerza creativa que funda culturas y transforma la historia. Con la tragedia este fondo monstruoso quedaba filtrado, que no silenciado, por la bella forma apolínea; pero una vez que la dialéctica socrática se encumbra como forma suprema de verdad y de conocimiento, no sólo se suprime la tensión, al mismo tiempo se condena a toda una cultura a su decadencia, a la infertilidad creativa que conlleva silenciar el principio dionisiaco. Ofelia Schutte, en su *Beyond Nihilism* (1984), llega a contemplar un mundo donde el racionalismo socrático y el instinto dionisiaco pudieran convivir, pero la empresa sería ciertamente extraña a Nietzsche.

Perhaps the only blending that is possible between the Socratic principle of intelligibility and the Dionysian idea of a world of endless flux and energy in which consciousness must ride the waves of unconscious creativity is to create a Dionysian philosophy which would give some degree of intelligibility to the basic Dionysian insight of the dynamic continuity of life (Schutte 1984: 24).⁶

Nietzsche llega a concebir a un Sócrates trágico, aquél que por momentos se sintió tentado por la música. Pero al final, Sócrates rechaza tal tentación y afirma, hasta la muerte, su visión dialéctica y racional del mundo, un mundo que condena a la decadencia, así como a la hegemonía de los más débiles. Frente a ello, el

⁶ "Quizá la única forma de armonía posible entre el principio socrático de la inteligibilidad y la idea dionisiaca de un mundo que es flujo y energía, en donde la conciencia contiene las olas de la creatividad inconsciente, sea dando lugar a una filosofía dionisiaca en la cual pueda darse cierto grado de inteligibilidad al básico interior dionisiaco de la continuidad dinámica de la vida".

mundo griego presocrático motivó el surgimiento de una clase de hombre distinto, pesimista y fuerte. A la pregunta de por qué el hombre griego fue pesimista, Nietzsche responde ensalzando las virtudes del cuerpo y del espíritu griego: aquel hombre que debido a su sobreabundancia, a su fortaleza y a su genio, podía soportar, sin desmoronarse, la tensión constante entre la bella forma y lo monstruoso. De ahí su gusto por lo disarmónico y horrendo, porque sabía que detrás de la belleza de las formas y de los cantos lo que se escondía era esta realidad primordial, rica en fuerza y crueldad. A la Alemania decimonónica que a Nietzsche le toca vivir le falta, a su parecer, este tipo de hombre superior, incapaz de buscar conciliaciones y victorias totales, pero sobre todo, capaz de vivir desgarrado entre lo bello y lo monstruoso: el hombre trágico. Por el contrario, el hombre moderno es para Nietzsche alguien que se adormece demasiado pronto en la confianza de la resolución de los opuestos y de la armonía final. La estrategia que parece resolver, casi de manera mágica, toda tensión es, como ya vimos, la dialéctica. Sin embargo, como lo apunta Salvatore Natoli, que Nietzsche despreciara la dialéctica no lo salvaba de desarrollar una forma peculiar de la misma. Según Natoli, aquella dialéctica de la que Nietzsche abomina es la que parte de los sueños socráticos y hegelianos de reconciliación final, quizá porque sabe que no hay una única forma de pensar dialécticamente y, para muestra, está el pensamiento heracliteano, una de sus principales fuentes de inspiración.⁷

⁷ Este punto es polémico. Para Deleuze no habría pensador más antidialéctico que Nietzsche (1988); sin embargo, aquí compartimos la intuición de Natoli de que no toda dialéctica se subsume al modelo socrático o al modelo hegeliano. Natoli apuesta por una dialéctica que excluye la negación; al mismo tiempo, Nietzsche mismo se siente fuertemente apegado a la obra de un filósofo también considerado como dialéctico: Heráclito.

Per alto verso, pensare contro Hegel non significa neppure non pensare dialetticamente. Al contrario, è possibile concepire a supporre esistente una dialettica diversa da quella hegeliana. Noi reteniamo sia così: riteniamo anzi che questo pensare dialettico non solo sia diverso da quello di Hegel, ma anche piú originario. Sotto questo aspetto consideriamo Nietzsche pensatore dialettico. Certo la sua dialettica è del tutto peculiare, ma è da notare soprattutto che essa si dispone contro Hegel solo in quanto à capace di portarsi oltre Hegel (Natoli 1981: 17).⁸

Aun así, sería posible pensar que sus ataques contra la dialéctica dejan de tener un blanco fijo y toman a Hegel, al igual que a Platón y a Sócrates, como el emblema de toda una perspectiva filosófica idealista a la que Nietzsche achaca el olvido del mundo y una propensión por hacer del mismo el lugar de todas las conciliaciones. El principal ataque que lanza Nietzsche contra la dialéctica socrática estriba en el carácter “resentido” de la misma que busca, sobre todas las cosas, acallar al otro —que suele ser el más fuerte—, vencerlo y ridiculizarlo, por tanto, eliminar la tensión

Otro autor que problematiza el estatus de la dialéctica en Nietzsche es Laurent Cheronneix, para quien es visible la existencia de una dialéctica nietzscheana, sobre todo respecto a los términos de salud y enfermedad. Pero esta dialéctica de la salud y la enfermedad tiene poco de hegeliano; antes bien, si es cierto que ambos elementos son opuestos, ello no les impide estar unidos; es decir, si bien su oposición se finca en una diferencia irreductible, tal diferencia sólo se mantiene en tanto uno remite al otro; por tanto, en tal tipo de oposición los contrarios se articulan sin negar su diferencia: “La dialectique de la santé et de la maladie est une structure de compénétration des contraires demeurant contraires pourtant unis” (Cheronneix 2002b: 138).

⁸ “Por otro lado, pensar contra Hegel no significa no pensar dialécticamente. Al contrario, es posible concebir y suponer existente una dialéctica diversa de la hegeliana. Nosotros retenemos esto: retenemos que este pensar dialéctico no es sólo diferente al de Hegel, sino más original. Bajo este aspecto consideramos a Nietzsche un pensador dialéctico. Ciertamente, su dialéctica es muy peculiar, pero es de notar, sobre todo, que ésta se dispone contra Hegel porque es capaz de traer a cuenta otro Hegel”.

proclamando la victoria de la razón —y con ello la del más débil. Contra la dialéctica hegeliana los motivos son diferentes. A Hegel le recrimina al menos tres cosas. En primer lugar, el carácter telológico de su fórmula, misma que parece legarnos una conciencia que es ya, desde el principio, autoconciencia y que sólo habrá de enajenarse para convertirse en lo que, irremediamente, ya es. Esto conlleva otro problema, a saber, que la dialéctica hegeliana es una progresión que habrá de detenerse en algún momento. El propio Hegel fue víctima de tal forma de finalismo, viendo en el Estado prusiano de entonces la realización cumbre del espíritu absoluto y en su época el momento donde la historia llegaba a su fin. La dialéctica a la que Nietzsche se apega parte, antes bien, de presupuestos heracliteanos, y demanda, sobre todo, concebir un devenir que no aspira ni a fin ni a resolución. Mientras en Heráclito,⁹ aquello que surge de la lucha de los contrarios es un devenir eterno, en Hegel de esta misma lucha lo que surge, al final, es la reconciliación de los contrarios en la unidad del espíritu absoluto.

Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort (Nietzsche 1980c: §5).¹⁰

⁹ En la dialéctica de Heráclito existe la unidad, pero no es una reconciliación final y eterna, sino, antes bien, tal y como Dionisos es despedazado y vuelto a unir para ser desmembrado una vez más, es una unidad que una vez alcanzada vuelve a despedazarse en interminables diferencias que habrán de unirse de nuevo para volver a estallar en pedazos: “*Se unen: completo e incompleto, consonante-disonante, unísono-disono, y de todos se hace uno, y de uno se hacen todos*” (Heráclito 1979: §10).

¹⁰ “De la lucha de los contrarios surge el devenir; una determinada cualidad que aparentemente se establece como duradera no es sino la manifestación, momentánea, de la prevalencia casual de uno de los luchadores sobre otro; más no por ello finaliza el combate: continúa sin cesar durante toda la eternidad”.

En segundo lugar, a esta primera crítica habría que agregar otra que se desprende directamente de ella, y que considerar a la diléctica como un movimiento que se reduce al choque entre los opuestos, es reducir toda forma de alteridad a pura oposición. En este aspecto Nietzsche apuesta por diferencias irreductibles entre las fuerzas, como lo expone Deleuze (1988): mientras que la oposición nos habla de la manera abstracta en cómo las fuerzas se relacionan, esta relación está motivada en el fondo por diferencias sutiles que son las que hacen posible la creación y el devenir. Es por ello que Deleuze nos dice que el problema de la diléctica hegeliana radica que es un diagnóstico basado solamente en síntomas superficiales y abstractos, sin reparar en la minuciosa alteridad generativa de lo que a simple vista parece tan sólo una oposición.

Elle [la dialectique] ignore l'élément réel dont dérivent les forces, leurs qualités, et leurs rapports; elle connaît seulement de cet élément l'image renversée qui se réfléchit dans les symptômes abstraitement considérés. L'opposition peut être la loi du rapport entre les produits abstraits, mais la différence est le seul principe de genèse ou de production, qui produit elle-même l'opposition comme simple apparence. La dialectique se nourrit d'oppositions parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels autrement subtils et souterrains: les déplacements topologiques, les variations typologiques (Deleuze 1988: 181).¹¹

¹¹ "Ella (la dialéctica) ignora el elemento real del que proceden las fuerzas, sus cualidades y relaciones; de este elemento conoce tan sólo la imagen invertida que se refleja en los síntomas considerados en abstracto. La oposición puede ser la ley de la relación entre los productos abstractos, pero la diferencia es el único principio de génesis o de producción, el que produce la oposición como simple apariencia. La dialéctica se nutre de las oposiciones porque ignora los mecanismos diferenciales diversamente sutiles y subterráneos: los desplazamientos topológicos, las variaciones tipológicas".

A ello habría que agregar que, muy al contrario de la dialéctica hegeliana, las fuerzas que entran en conflicto no tienen una esencia *a priori* que les marcaría una forma de ser y de devenir, sino, antes bien, aquello que marca el carácter de una fuerza (activa o reactiva, señor o esclavo), es la relación que entabla en el momento mismo de la confrontación con otra fuerza. Nada nos aseguraría, así, que la conciencia devenga autoconciencia, si no es pasando por la relación que implica la lucha y su posterior desenlace. Con lo cual, ningún ente ni ninguna conciencia sería contraria a otra *a priori*, sino, antes bien, sólo existirían diferencias entre fuerzas que han entrado previamente en relación, y es la relación lo que marcará el carácter de cada fuerza. En este sentido, el antagonismo y la lucha no se reduce a una confrontación entre opuestos, sino, sobre todo, a la relación entre fuerzas distintas. Esta crítica al carácter altamente negativo de la oposición, apuesta por la atomización de la misma en sutiles diferencias; es decir, apuesta por volatilizar el carácter negativo de la diléctica en su conjunto.

De aquí se desprende la tercera crítica. Aquel otro rasgo que Nietzsche abomina de la dialéctica hegeliana es su enorme necesidad de negación. Este mecanismo, según el cual de la negación surge la síntesis, habla en el fondo del espíritu de resentimiento; es decir, sólo lo débil necesita negarse para poder convertirse en afirmación. "Die Antithese ist die enge Pforte, durch welche sich am liebsten der Irrthum zur Wahrheit schleicht" (Nietzsche 1980g: I, 4, §187).¹²

El paso intermedio de la fórmula: tesis-antítesis-síntesis, no sólo puede resultar superfluo ante un mecanismo cuyo desenlace

¹² "La antítesis es la angosta puerta por la que más le gusta al error deslizarse hacia la verdad".

ya está dado de antemano;¹³ sino sobre todo, para Nietzsche una fuerza, una voluntad o una conciencia, no está hecha para negarse, sino para afirmarse, ninguna fuerza quiere negarse, sino, al contrario, afirmar su diferencia. Como lo expone Natoli, Nietzsche aspira a una dialéctica puramente afirmativa.

La dialettica del tragico ha come suo tratto peculiare l'esaltazione della lotta comme scontro tra potenze e le potenze non possono essere che positività: più o meno forti, ma comunque sempre positività. Nella dialettica tragica lo scontro si istituisce tra termini affermativi. La volontà di vivere, in quanto à affermazione della vita, à esaltazione delle differenze nel conflitto: la lotta tra momenti vitali à vita, e l'esito della lotta è, ancora una volta, vita. La dialettica tragica à una dialettica dell'affermazione: à l'affermazione dell'affermazione (Natoli 1981: 47).¹⁴

Pero, como también apunta Natoli, esta visión afirmativa de la dialéctica no anima a pensar que, como todo es afirmación, entonces el conflicto se anula; lo que nos llevaría a una visión, de nuevo, excesivamente optimista. Todo lo contrario, entre dos fuerzas que se enfrentan afirmándose una resulta sometida por la otra y, por ende, destruida o, por lo menos, sojuzgada. Y de este acto de sometimiento puede resultar un acto de creación. Pero este acto de destrucción-creación no estuvo nunca decidido de antemano por una naturaleza *a priori* de las fuerzas, sino por el producto de

¹³ La fenomenología del espíritu está llena de alusiones en las cuales Hegel habla de la conciencia, aún no enajenada, como autoconciencia.

¹⁴ "La dialéctica de lo trágico tiene como sustrato particular la exaltación de la lucha, como choque entre fuerzas y la fuerza no es más que positividad: más o menos fuerte, pero siempre positividad. En la dialéctica trágica el choque se instituye en términos afirmativos. La voluntad de vivir, en cuanto afirmación de la vida, es exaltación de la fuerza en el conflicto: la lucha entre el movimiento vital y la vida, el éxito de la lucha y, una vez más, vida. La dialéctica trágica es una dialéctica de la afirmación: de la afirmación de la afirmación".

su relación. "L'affermazione esige la relazione come sua condizione, la distruzione comme sua esecuzione, la creazione come suo estio. La positività negata à semplicemente annullata" (Natoli 1981: 47).¹⁵

La diléctica hegeliana resulta, para Nietzsche, un ejercicio tibio de transformación, una revolución suave que, al final, no cambia nada y resguarda mucho. Es, como apunta Natoli (1981), una "dialéctica de la recomposición", una filosofía de la conciliación que, abominando del conflicto, de la desarmonía, apuesta por un mundo de "paz perpetua", un mundo optimista donde, al final, todo ya está dado desde el principio y donde la creación y, por ende, la destrucción, son sólo ilusiones ante la continuidad y la necesidad del espíritu. El resultado de tal visión es un mundo decadente y debilitado, en el que la razón ya tendría, de antemano, la solución de todos los problemas humanos y de todas las combinaciones posibles. Un mundo, en suma, finito y encaminado a la superficie siempre igual de lo semejante. Nietzsche no duda en llamar a este tipo de conocimiento "vulgar", precisamente por su tendencia a eliminar todo conflicto y toda lucha, por su tendencia a lo indiferenciado. No es extraño, por tanto, que en la obra nietzscheana se dibuje una especie de parentesco entre la dialéctica —tanto hegeliana como socrática—, la democracia y la ciencia. Una triada que comparte la sed del *progressus in simile*.

"Man muss ungeheure Gegenkräfte anrufen, um diesen natürlichen, allzunatürlichen *progressus in simile*, die Fortbildung des Menschen in's Ähnliche, Gewöhnliche, Durchschnittliche, Heerdenhafte —in's Gemeine!" (Nietzsche 1980k: §268).¹⁶

¹⁵ "La afirmación exige la relación como condición, la destrucción como forma de ejecución, la creación como estilo. La positividad negada es simplemente anulada".

¹⁶ "Es preciso apelar a ingentes fuerzas contrarias para poder oponerse a este natural, demasiado natural, *progressus in simile*, al avance del hombre hacia lo semejante, habitual, ordinario, gregario —hacia lo vulgar!".

Democracia y ciencia compartirían el mismo aliento dialéctico que lleva a suprimir toda diferencia en el promedio, en la tabla estadística o en la simple negación. Tal y como lo expone Deleuze (1968a), lo verdaderamente diferente de "a" no es "-a", sino $df(a)$. El espíritu dialéctico tiende a dar lugar a una clase de conocimiento representativo en el que toda diferencia se anula, en el que lo pequeño, lo singular, queda anulado ante la contundencia de la similitud, de los rasgos mayores, de la observación burda. En este sentido, el blanco no es simplemente la negación del negro, sino tan solo un punto más entre una abigarrada colección de puntos intermedios, irreductibles entre sí y que se diferencian por pequeñas e irreductibles variaciones infinitesimales.¹⁷ Trayendo a Nietzsche a cuenta, Deleuze enfrenta entonces la idea a la representación, mientras ésta posee la inclinación de hacer *tabula rasa* de lo singular, la idea es aquello que conecta intuitivamente al pensamiento con lo monstruoso y su infinita capacidad de actualizar lo disímil. Pensar lo diferente, ése es el objeto de la idea y debido a ello se convierte en un instrumento antidialéctico por excelencia, ya que en lugar de privar al mundo de singularidades hace de él el espacio accidentado de todas las protuberancias posibles. Saludando este argumento nietzscheano contra la dialéctica que Deleuze despliega, Foucault define el pensar como "irregularidad intensiva". Irregularidad que tiene como objeto liberar lo distinto, pero no en una mera contraposición de positivo-negativo, tesis-antítesis, sino en un torbellino que jamás encuentra descanso; es decir, en un juego de diferencias que

¹⁷ De ahí el gusto de Deleuze por la obra de Leibniz y de la inauguración y el manejo que en ella se hace del cálculo infinitesimal. Así como para Leibniz la omnipotencia de Dios estriba en su capacidad de crear infinitamente cosas disímiles entre sí (disímiles de manera infinitesimal); así para Deleuze 'lo virtual' posee la capacidad de actualizar infinitamente actos y acontecimientos diferentes e irreductibles entre sí.

jamás aspiran a la conciliación y que sólo multiplican las diferencias afirmándolas. "Pour libérer la différence, il nous faut un pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence; une pensée affirmative dont l'instrument est la disjonction; une pensée du multiple" (Foucault 2001a: 958).¹⁸

EL PATHOS DE LA DISTANCIA

¿Por qué es necesaria la permanencia de la tensión? ¿Por qué es más saludable vivir en el desgarramiento de la disputa que en la comodidad de la conciliación? Ante todo, porque para Nietzsche la naturaleza es fundamentalmente intensidad y demasía, y porque suprimir esta realidad conlleva a debilitar los instintos de fuerza y creación que hacen posible la vida; en cada época ha hecho falta una casta de hombres dispuestos a soportar tal fondo monstruoso sin renunciar ni a la vida ni a la creación. La enfermedad que circunda y penetra la cultura alemana consiste en el olvido de este fondo oscuro en aras de la instalación cómoda en la pura apariencia, en la veleidad de la moda, de lo fácil, de lo hermoso, de lo que no demanda la menor confrontación. El diagnóstico nietzscheano de la cultura alemana se extiende, en su propia obra, al conjunto de la cultura moderna occidental: hay en la vida moderna una especie de adormecimiento en la forma, en la mera apariencia, alimentado por el ansia de novedad, por una falsa sensación de seguridad, por una supresión de los alicientes que motivaban la competencia por la excelencia. Este hombre atormentado por lo banal de la

¹⁸ "Para liberar la diferencia nos hace falta un pensamiento sin contradicción, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que dice sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción, un pensamiento de lo múltiple".

apariencia y el ideal de un bienestar que nunca se completa es, a ojos de Nietzsche, el producto de toda una tradición de pensamiento metafísico de la cual la dialéctica socrática y hegeliana forman parte, junto con la fe cristiana. De hecho, Nietzsche no duda en trazar una línea de parentesco entre tales perspectivas vitales, un horror común hacia lo real, un desprecio por el mundo y sus dolores; en suma, una propensión hacia lo semejante (*progressus in simile*). El tipo del hombre cristiano, representado en Nietzsche por la figura de San Pablo, es aquél que hizo posible la supresión, no sólo de la sana competencia que lleva a los hombres superiores a las posiciones más privilegiadas de la escala social, sino también de la condición esencial que hacía posible una separación entre el hombre superior y el hombre mediocre. El cristianismo, a ojos de Nietzsche, ha privilegiado la debilidad, la compasión y la miseria como caracteres mayores y encumbradores, por encima de la fortaleza y la cierta crueldad que todo hombre superior lleva como insignia. Pero quizá el principal golpe que da la fe cristiana a este ideal de sociedad aristocrática estriba en la proclamación universal de la igualdad: independientemente de nuestra situación terrena, de nuestras riquezas o miserias, al final, *todos somos iguales a los ojos de Dios*; conclusión: en un mundo tal, el hombre superior queda clausurado en aras de la comunidad universal de las almas. En el apartado “*Von den Taranteln*” del libro segundo de *Also Sprach Zarathustra*, Nietzsche liga el anhelo de venganza, afín también a la dialéctica, con el deseo cristiano de total igualdad.

Ihr Prediger der Gleichheit, der Tyrannen-Wahnsinn der Ohnmacht schreit also aus euch nach “Gleichheit”: eure heimlichsten Tyrannen-Gelüste vermmumen sich also in Tugend-Worte!

Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: “die Menschen sind nicht gleich.” (Nietzsche, 1980j: *Von den Taranteln*)^{19, 20}

Para Nietzsche el peligro de la comunidad cristiana consiste, en el fondo, en revertir todos los valores que han hecho posible el surgimiento de la alta cultura, tal como la griega; llevando al poder precisamente al hombre más peligroso y sediento de venganza: el desposeído, el débil, el enfermo; toda una casta de hombres cuya principal insignia es el resentimiento. Después de *Die Geburt...* y de otras obras como *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen* (1873) y *Der Griechische Staat* (1872), volvemos a encontrar de nuevo un llamado incisivo hacia el aristocratismo, sobre todo a partir de 1883 con *Also sprach Zarathustra* y más tarde en *Janseits von Gut und Bose* en 1886. No es que las obras escritas entre 1872 y 1882 no contuvieran este elemento antidemocrático,²¹ pero proba-

¹⁹ “Ustedes predicadores de la igualdad, la demencia tiránica de la impotencia es lo que en ustedes reclama a gritos ‘igualdad’: ¡sus más secretas ansias tiránicas se disfrazan, pues, con palabras de virtud! [...] Con estos predicadores de la igualdad no quiero ser mezclado ni confundido. Pues a mí la justicia me dice así: ‘los hombres no son iguales’”.

²⁰ Curiosamente, Platón esgrime en el libro IV de *La República* una concepción de justicia cercana a la que aquí defiende Nietzsche; es decir, como aquello que presupone la desigualdad, en tanto lo desigual no es necesariamente injusto; bien al contrario, que cada miembro de la *polis* se dedique a aquello para lo que ha sido formado garantiza la justicia.

²¹ Es interesante anotar que los elementos antidemocráticos de la obra nietzscheana se encuentran desde muy temprano en la misma; es decir, ya pueden constatarse en el mismo *Die Geburt der Tragödie*; sin embargo, estos argumentos ligados con ideas acerca de la vida pueden encontrarse sobre todo a partir de 1881, año en que Nietzsche comienza la lectura de Wilhelm Roux, en particular de *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre* (*La lucha de las partes en el organismo. Contribuciones para completar la doctrina de la funcionalidad mecánica*).

blemente el tema vuelve a ser tomado con mayor fuerza a partir del *Zarathustra* y, sobre todo, en *Janseits von Gut und Bose*, de tal forma que en obras más tardías como *Zur Genealogie der Moral* y *Der Antichrist*, escritas en 1887 y 1889, respectivamente, el tema se integra de manera indisoluble a cuestiones tan esenciales en su obra como el superhombre, el eterno retorno y la gran política.

El aristocratismo de Nietzsche se enfrenta a lo vulgar, pero no a una vulgaridad sólo hecha de malos hábitos y malas maneras, sino sobre todo a una vulgaridad que se define amante de lo simple, de lo llano, de lo plano. El hombre vulgar es, básicamente, aquel que sueña con seguridades inexistentes, con certezas falsas que, sin embargo, hacen de su vida un lugar más cómodo y *normal*. La vulgaridad se aleja de todo aquello que representa disputa, confrontación y diferencia; por ende, tiende a desarrollar una fobia hacia lo real. En este sentido, como lo apunta en *Der Antichrist*, el cristiano, como paradigma anti-aristocrático, a pesar de su gusto por el martirio, la flagelación y mortificación es, en el fondo, un consumado hedonista que expresa constantemente una hipersensibilidad a todas las fricciones que, de cotidiano, conlleva entrar en contacto con el mundo. El “tipo psicológico del redentor” carecería, fundamentalmente, de la fortaleza para resistir el contacto con la realidad.

Der Instinkt-Hass gegen die Realität. Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche überhaupt nicht mehr “berührt” werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. *Die Instinkt-Ausschliessung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl.* Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, welche jedes Widerstreben, Widerstreben-Müssen bereits als unerträgliche *Unlust* (das heisst als *schädlich*, als vom Selbsterhaltungs-Instinkte *widerrathen*). (Nietzsche 1980n: §30).²²

²² “El odio instintivo a la realidad: consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y excitación, la cual no quiere ser en modo alguno ‘tocada’, pues siente

Es esta hipersensibilidad a lo otro, a lo extraño, a lo meramente externo, lo que lleva al cristiano —y lo mismo podríamos decir del dialéctico— a buscar conciliaciones, comunidad, igualdad; bajo la ilusión de que así las fricciones producirán menos dolor. La comunidad, sea cristiana o nacional, huele, para el olfato nietzscheano, a cobardía y deseo de venganza. Por un lado, su apuesta está en eliminar el conflicto; por otro, en neutralizar y vencer aquello que no puede caer bajo los términos comunes. Hay también, sin embargo, una necesidad de protección y venganza: reunirse, crecer en número para enfrentar a los más fuertes y, después, sojuzgarlos. La pretendida igualdad cristiana actúa, así, suprimiendo toda distancia, toda diferencia: suprimir la distancia es requisito necesario para poder comenzar la guerra contra los más fuertes. En *Zur genealogie der Moral* aquello que es señalado como causa del extravío en el camino hacia una sociedad aristocrática es el derrumbe de la distancia entre lo alto y lo bajo, entre lo fuerte y lo débil, provocando una inversión de valores y haciendo que lo que debía estar abajo quedara arriba y lo malo fuera trastocado en bueno. De ahí el llamado nietzscheano a invertir de nuevo todos los valores: hagamos que lo alto vuelva a su lugar, la altitud; que lo bueno regrese a su espacio. Restaurar “el *pathos* de la distancia”, volver a construir barreras firmes entre lo alto y lo bajo, es uno de los elementos centrales de la gran política nietzscheana. “Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominierende Gesamt- und Grundgefühl einer höheren

de un modo demasiado profundo todo contacto. La exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento; consecuencia de una extremada capacidad de sufrimiento y excitación, la cual siente ya como displacer insoportable (es decir, como dañoso, como desaconsejado por el instinto de autoconservación)”.

herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem 'Unten' —*das ist der Ursprung des Gegensatzes 'gut' und 'schlecht.'*" (Nietzsche 1980: I, §2).²³

En aras de edificar esta cultura superior donde lo fuerte permanezca en lo alto y lo inferior en lo bajo, Nietzsche cree justificada toda forma de esclavismo que contribuya a conformar tal república de hombres superiores. En *Der Griechische Staat*, Nietzsche apuesta por una alta civilización gobernada por hombres excelentes, portadores de los mayores valores activos, para los cuales habría de trabajar una masa mediocre, cuya principal aportación estaría en dar su vida por la construcción de tal cultura superior.

Demgemäss müssen wir uns dazu verstehen, als grausam klingende Wahrheit hizustellen, dass *zum Wesen einer Kultur das Sklaventhum gehöre*: ein Wahrheit freilich, die über den absoluten Werth des Daseins keinen Zweifel übrig lässt. *Sie* ist der Geier, der dem prometheischen Förderer der Kultur an der Leber nagt. Das Elend der mühsam lebenden Menschen muss noch gesteigert werden, um einer geringen Anzahl olympischer Menschen die Produktion der Kunstwelt zu ermöglichen (Nietzsche 1980b: 767).²⁴

Nietzsche era consciente que desde la perspectiva de su tiempo una sociedad tal habría de ser considerada como injusta e inhumana —por supuesto, también desde la perspectiva actual.

²³ "El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una modo superior en relación con el 'abajo' —este es el origen de la antítesis 'bueno' y 'malo'".

²⁴ "Si debemos aceptar esta verdad, que la esclavitud es la esencia de la cultura, una verdad sin duda, nosotros damos con el absoluto valor de la existencia. Esta verdad es el buitre que roe el hígado de Prometeo, promotor de la cultura. La miseria del hombre trabajador debe ser incrementada en aras de hacer posible, en el mundo del arte, la producción de un pequeño número de hombres olímpicos".

Sin embargo, para este filósofo no había en el fondo tal resabio de injusticia, incluso tal concepción de sociedad terminaba acercándose al ideal de república que Platón pone en boca de Sócrates en el libro cuarto de *La República*, donde la justicia es aquello que existe cuando cada ciudadano se dedica al oficio para el que ha nacido y no aspira a usurpar funciones que no le corresponden (Platón 1958). Ahí existe también, pareciera, una línea de cercanía con el destino protestante: se nace y se muere privilegiado, siempre y cuando se cumple con la propia vocación. Este convencimiento de un destino que marca desde el principio la supremacía de ciertos hombres respecto a otros, se dibuja en Nietzsche al negar toda posibilidad de cambio vía la educación.²⁵ Se nace superior y la instrucción sólo podría hacer brotar el genio ahí donde ya existe, pero nunca crearlo de la mediocridad. De nuevo, en el mundo aristocrático de Nietzsche, ni siquiera la educación podría vencer la gruesa muralla que divide lo alto de lo bajo. Ya desde *Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen*, Nietzsche pone en entredicho la fe socrática en la enseñanza de la virtud.

Pero habrá que tener cuidado en este punto, cuando Nietzsche se refiere a este hombre superior ¿señala con ello a un hombre en particular (la *bestia rubia*, el ario) o a un estrato socio-económico concreto? Ciertamente no, el hombre fuerte no será ni el alemán que más tarde vestirá el uniforme nazi, ni el hombre de negocios, ni el medallista olímpico, más bien nos encontramos con un nuevo tipo de hombre cuya principal fortaleza es tanto

²⁵ Lo cual termina distanciando a Nietzsche de Platón y Sócrates, porque aunque comparten una idea semejante de justicia, el primero negaría la posibilidad de ascenso; es decir, la posibilidad de que la virtud pueda ser enseñada; mientras que los segundos piensan que aunque cada quien debe dedicarse a aquello para lo cual ha nacido, no puede descartarse que por la virtud y la educación el hombre más humilde pueda llegar a una posición políticamente encumbrada.

espiritual como corporal, capaz de soportar el estrato trágico de la vida, fuerte para hacer frente al desgarramiento entre apariencia y fondo. Y es que este tipo de hombre saca sus máximas y sus directrices de sí mismo, rechazando someterse a cualquier autoridad externa. De ahí que un hombre físicamente enfermo o incapacitado, pueda, sin embargo, ser portador de la más alta potencia: ¿no acaso su enfermedad puede significar la batalla interna que libra todo hombre fuerte entre sus diversas fuerzas, entre todas sus contradicciones? En cambio, un hombre débil por naturaleza quizá nunca caiga enfermo, porque en su interior todo es simpleza y conciliación: la lucha sin solución entre fuerzas opuestas es signo de grandeza. De ahí que haya hombres enfermos porque su naturaleza es de base fuerte, mientras que otros tantos estén enfermos porque son, de raíz, enfermos, decadentes. Así, habría que tener cuidado en no confundir la fuerza que resulta de la verdadera potencia con aquella que deriva del resentimiento, de la necesidad de venganza.

Finalmente, es a partir de esta naturaleza simple y enfermiza que el monoteísmo se implanta como doctrina universal. Nietzsche añora el modelo de sociedad griega y romana donde *aún todos los dioses eran posibles*, donde el politeísmo abría la puerta a todas las perspectivas, a todas las fuerzas sin necesidad de suprimir ninguna. El verdadero empobrecimiento y la muerte de la cultura comenzó ahí donde un solo dios concentró todas las fuerzas y aspiraciones humanas. El monoteísmo cristiano vuelve, así, a ser prueba de debilidad: prefiere depositar en un solo dios las infinitas posibilidades que pueden derivarse de la confrontación entre múltiples dioses. En cambio, la “gran salud” necesita de diferencias, de conflicto y lucha, necesita también de “distancia”, de aires de montaña, muy lejos del vulgo.

Es bedürfte zu jenem Ziele einer *andren* Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister, durch Kriege und Siege

gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist; es bedürfte dazu der Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne, es bedürfte dazu einer Art sublimer Bosheit selbst, eines letzten selbstgewissesten Mutwillens der Erkenntniss, welcher zur grossen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser *grossen Gesundheit!* (Nietzsche 1980l: II, §24).²⁶

El *pathos* de la distancia garantizaba un ambiente agonal dirigido a la competencia y a la lucha; así como un espacio de lejanía entre lo bajo y lo alto, lo suficientemente amplio para no producir contagios, para preservar y construir la gran salud.²⁷ El origen de la caída de esta barrera se remonta, según Nietzsche, tanto a la dialéctica socrática como a los principios cristianos de igualdad y comunidad, vigentes con diferentes ropajes a través del espíritu moderno y sus instituciones. La dialéctica, hemos visto, con su afán de conciliación y de hacer semejante lo distinto, reproduce el ideal cristiano de unidad y comunidad. Pero aun más, Nietzsche ve en valores aparentemente más modernos y seculares la insignia de esta propensión a lo indiferenciado. La democracia —de acuerdo con Nietzsche— es heredera de la violación de este *pathos*, de

²⁶ “Para lograr aquel fin se necesitaría una especie de espíritus distinta de los que cabalmente son probables en esta época: espíritus fortalecidos por guerras y victorias, a quienes la conquista, la aventura, el peligro e incluso el dolor se les hayan convertido en una necesidad imperiosa; se necesitaría para ello estar acostumbrados al aire constante de las alturas, a las caminatas invernales, al hielo y a las montañas en todo sentido, y se necesitaría además una especie de sublime maldad, una última y autosegurísima petulancia del conocimiento, que forma parte de la gran salud, ¿se necesitaría cabalmente, para decirlo pronto y mal esa gran salud!”

²⁷ Aquí es importante resaltar que para Nietzsche, si bien, por un lado la virtud no puede enseñarse; por otro lado, los espíritus fuertes y altos si pueden caer y degenerar en espíritus bajos. En el esquema de ascensos y descensos nietzscheanos, siempre hay posibilidad de bajar, pero nunca de subir.

haber traspasado la distancia existente entre los espíritus excelentes y los espíritus mediocres. De ahí el enlace que el propio Nietzsche tiende entre cristianismo y democracia: ambos parten de una idea igualitaria que, en lugar de privilegiar la excelencia y el cultivo del hombre superior, extienden el modelo del hombre promedio, del hombre mediocre incapaz de vivir sin la conciliación y la evaporación —siempre aparente— de cada una de sus contradicciones.

...wer steht uns dafür, ob nicht die moderne Demokratie, der noch modernere Anarchismus und namentlich jener Hang zur "commune," zur primitivsten Gesellschafts-Form, der allen Sozialisten Europas jetzt gemeinsam ist, in der Hauptsache einen ungeheuren *Nachschlag* zu bedeuten hat—und dass die Eroberer- und *Herren-Rasse*, die der Arier, auch physiologisch im Unterliegen ist? (Nietzsche 1980:I, §5).²⁸

Un contragolpe que se expresa como igualdad, hermandad; es decir, eliminación de la diferencia y la confrontación, fórmula precisa para acabar con todo resabio de nobleza y fuerza. Para Nietzsche la conciliación dialéctica, la comunidad cristiana y la igualdad democrática padecen del mismo mal; a saber, un exceso de comodidad, de suavidad en el trato, de esperanza, nada más dañino para la emergencia del hombre fuerte y de la cultura superior. La fortaleza necesita de la intolerancia, de la crueldad, de la competencia sin cuartel; en suma, de una *selección artificial* que lejos de exigir solamente la adaptación al medio, demanda la imposición de la directriz de cada voluntad a todo lo que está fuera de ella.

²⁸ "...¿quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la *commune*, hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significa esencialmente un gigantesco *contragolpe* —y que la raza de los conquistadores o señores, la de los arios, no está incluso sucumbiendo fisiológicamente?"

Umgekehrt weiss man aus den Erfahrungen der Züchter, dass Arten, denen eine überreichliche Ernährung und überhaupt ein Mehr von Schutz und Sorgfalt zu Theil wird, alsbald in der stärksten Weise zur Variation des Typus neigen und reich an Wundern und Monstrositäten (auch an monströsen Lastern) sind [...].

...jede aristokratische Moral ist unduldsam, in der Erziehung der Jugend, in der Verfügung über die Weiber, in den Ehesitten, im Verhältnisse von Alt und jung, in den Strafgesetzen (welche allein die Abartenden in's Auge fassen):—sie rechnet die Unduldsamkeit selbst unter die Tugenden, unter dem Namen "Gerechtigkeit" (Nietzsche 1980k: §262).²⁹

CUATRO CRÍTICAS A LA DEMOCRACIA

Las aristas que rodean la crítica nietzscheana a la democracia son múltiples y de difícil síntesis. Pero si debieramos decidir en qué reside la médula de tal crítica habría que optar por un conjunto de aspectos que, si bien, por un lado parecen redundantes, por otro son la apertura a otros temas y otras posibilidades críticas que se extienden a lo largo y ancho de toda su obra. Esto último habría que subrayarlo, en tanto cada argumento crítico frente a la democracia es, a su vez, un argumento que intenta evaluar la situación de toda la cultura moderna europea, de sus raíces religiosas (cristianismo) y filosóficas (dialéctica), así como de sus productos e instituciones más encumbrados (el Estado, la ciencia,

²⁹ "Sabemos por las experiencias de los ganaderos que las especies a las que se les asigna una alimentación sobreabundante y, en general, un exceso de protección y de cuidado propenden enseguida, de manera muy intensa, a la variación del tipo y son abundantes en prodigios y monstruosidades. [...] /...toda moral aristocrática es intolerante, lo es en la educación de la juventud, en la legislación sobre las mujeres, en las costumbres matrimoniales, en la relación entre viejos y jóvenes, en las leyes penales (las cuales sólo tienen en cuenta a los que degeneran): —coloca la intolerancia misma entre las virtudes, bajo el nombre de 'justicia'".

la familia, etc.). Veamos en qué consisten tales argumentos antidemocráticos.

a) *Continuación del ideal cristiano de igualdad y sacrificio de sí*

Quizá ahí donde Nietzsche encuentra la principal objeción a la vida democrática está en que, en el fondo, democracia y cristianismo siguen compartiendo los mismos valores: igualdad, sacrificio y supresión de sí. Cuando es precisamente condición de la alta cultura y del hombre fuerte el carácter dominante, bárbaro, afirmador de sí, sin resabios de compasión ni de lástima. “Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewissheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung” (Nietzsche 1980k: § 46).³⁰

En la democracia, como en la vida cristiana, el primer requisito de aceptación en la *comunidad* es el sometimiento del propio querer en aras del querer general, la anulación de la autoafirmación por la espera paciente de la afirmación que viene desde los otros. Aun más, esta renuncia implica que el querer individual es reductible y homogeneizable al querer de todos los demás, algo que para Nietzsche representa la insignia de ambos proyectos —tanto de la democracia como del cristianismo: la propensión a igualar lo incomparable, lo irreductible—. Este espíritu simplificador, que aborrece las contradicciones y prefiere inventarse una armonía sin conflictos, es el espíritu propio del resentimiento, espíritu que no sólo está en la base del cristianismo y de la democracia, sino también de la ciencia misma. Hay en estas

³⁰ “La creencia cristiana es, desde el principio, sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autocerteza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo”.

esferas de la vida del hombre moderno una especie de horror al vacío, al sin sentido, a la complejidad que no admite reconciliaciones. Aquello que Nietzsche combate en diversas escalas es todo lo que se opone a la afirmación de la *voluntad de poder*, es decir, la voluntad de indiferenciación, aquella que quiere encontrar a cada instante igualdad, equilibrio e identidad. El pecado democrático estriba en esta especie de *voluntad de finitud* que disfraza la complejidad y la intenta reducir a simples variaciones de grado, a síntesis y consensos. Para Gilles Deleuze, este instinto de indiferenciación ha colonizado la ciencia y la ha hecho la expresión máxima del nihilismo moderno, en tanto una de las insignias principales de éste es, precisamente, una voluntad de indiferenciación.

Que signifie cette tendance à réduire les différences de quantité? Elle exprime, en premier lieu, la manière dont la science participe au nihilisme de la pensée moderne. L'effort pour nier les différences fait partie de cette entreprise plus générale, qui consiste à nier la vie, à déprécier l'existence, à lui promettre une mort (calorifique ou autre), où l'univers s'abîme dans l'indifférencié (Deleuze 1988: 51).³¹

En este punto, la crítica lanzada contra el cristianismo y la democracia vuelve a ser efectiva, como se ha visto, para la ciencia, a la cual acusa de legitimar y expandir esta voluntad de indiferenciación. De ahí, en buena medida, el rechazo nietzscheano a la recientemente descubierta Segunda ley de la termodinámica.³²

³¹ “¿Qué significa esta tendencia a reducir las diferencias de cantidad? En primer lugar, expresa la forma en que la ciencia participa del nihilismo del pensamiento moderno. El esfuerzo para negar las diferencias forma parte de esta empresa más general consistente en negar la vida, en despreciar la existencia, en prometerle una muerte (calorífica o de otro tipo), donde el universo se abisma en lo indiferenciado”.

³² Sobre la concepción neguentrópica de Nietzsche, ver Nietzsche (1996), en particular del §1062 al §1067. Trad. (1981), del §1055 al §1060.

Nietzsche sería más cercano a la Ley de la conservación de la energía (Primera ley), en tanto, para él el tiempo es infinito tanto hacia atrás como hacia adelante; es decir, sin comienzo ni fin, aunque más que apostar por un universo cuya energía se conserva, apostaría más bien por uno cuya energía se incrementa constantemente y se desborda en una perpetua transformación de sí mismo. Es a partir de esta interpretación particular de la Primera ley que Nietzsche se aleja definitivamente de la Segunda, sobre todo porque en un mundo donde el tiempo es infinito y donde la energía se incrementa y se transforma permanentemente, el temido estado de equilibrio final, la entropía, no puede tener lugar. En este punto, como señala Ansell Pearson, la posición neguentrópica nietzscheana se enlaza con su previa crítica al darwinismo: ambos esquemas de interpretación del mundo apuestan por el gradual agotamiento y aniquilación del mismo, la termodinámica con su llamada “muerte térmica”, y el darwinismo con la selección natural —en realidad— de los menos fuertes y dotados.

Nietzsche reads natural selection as leading support to the reactive forces and their triumph in modernity. Nietzsche does not refute natural selection, but emphasizes the extent to which it is the 'mechanism' by which reactive forces are able to attain a position of dominance. Natural selection is conceived by Nietzsche as a largely negative feedback mechanism that encourages the physiologically weak and ill-constituted to gather together in herds in order to maximize their opportunities for self-preservation. Natural selection reveals an entropic tendency; [...] '*natural selection is the differential loss of differently constituted individuals*' (Ansell 1997: 88)^{33 34}.

³³ Sin cursivas en el original.

³⁴ “Nietzsche entiende la selección natural como la guía que soporta a las fuerzas reactivas y su triunfo en la modernidad. Nietzsche no refuta la selección natural, pero acentúa su carácter como mecanismo por el cual las fuerzas reactivas son capaces de tomar una posición de dominio. La selección natural es concebida por Nietzsche

En suma, para Nietzsche no hay equilibrio ni igualación final, en un universo donde la energía se transforma a través de un tiempo infinito, una fuerza igualmente inagotable de cambio impide que alguna igualación pueda poner fin al devenir. Para Nietzsche aquella pugna de fuerzas que en el fondo impide la igualación es la “voluntad de poder”; es decir, voluntad de afirmar las diferencias.³⁵ Desde esta óptica, el “eterno retorno” nietzscheano, del cual habla en una de sus primeras versiones en el *Zarathustra*, no es el eterno retorno de lo mismo, sino el retorno de lo diverso, de la diferencia. La posición neguentrópica de Nietzsche retoma los mismos argumentos de los que hizo gala cuando se enfrentó a la dialéctica hegeliana y socrática: no hay posibilidad ni de equilibrio ni de conciliación final, la vida renueva a cada instante las diferencias que la empujan a crear más diferencias.

como un mecanismo negativo que impulsa a lo fisiológicamente débil y mal constituido a conjuntarse para maximizar sus oportunidades de autopreservación. La selección natural revela una tendencia entrópica; [...] '*la selección natural es la pérdida diferencial entre individuos constituidos diferentemente*'.

³⁵ Aunque aquí mismo hemos planteado una especie de desplazamiento en la propia obra de Nietzsche del uno primordial a la voluntad de poder, es necesario aclarar que tal paso no es ni mecánico ni simple; sobre todo aquí nos gustaría subrayar que mientras el uno primordial puede pensarse más en términos de algo que “es”, como uno, como fondo, etc. En contraparte, con la voluntad de poder Nietzsche está intentando ante todo despedir el componente metafísico de su filosofía, mismo que nos haría pensar tal voluntad como algo en concreto, como unidad, cuando lo que pretende es pensarla como una multiplicidad de relaciones de fuerzas, de “quantos de fuerza”; pero es otra vez el lenguaje lo que nos hace pensarla como unidad, cuando lo único a lo que puede parecerse es a organización; en suma, la voluntad no está emparentada con el ser. Müller-Lauter expresa con gran tino esta calidad lejana a una enunciación en términos del “ser” de la voluntad de poder: “L`un n`est pas. La volonté de puissance n`est donc pas non plus une. L`unité de configurations de domination faites de la réunion d`une multiplicité de quanta de puissance, n`a pas d`être. Mais il arrive aussi à Nietzsche de dire, comme nous l`avons vu: l`unité est unité en tant qu`organisation”. (1998a: 48)

En el plano político, la democracia cumple un papel paralelo al de la entropía en el ámbito de la ciencia: principio de equilibrio e igualdad, la democracia junto con el Estado moderno, desmotivan la competencia en aras de un consenso que *promete* la representación de todas y cada una de las fuerzas. Pero aun más, ambos promueven la eliminación o, por lo menos, la postergación de los conflictos que son, en el fondo, el verdadero aceite que pone en marcha la maquinaria de la gran cultura. Sin necesidad de sobresalir ni de marcar la propia diferencia, cobijado bajo el manto igualador del Estado, el hombre moderno se presenta como el hombre promedio, como aquel que no sacrifica nada ni se esfuerza en ir un poco más allá de la fina línea que marca el umbral de la mediocridad. James Mangiafico coincide en que la médula de la crítica nietzscheana a la democracia consiste en que desmotiva el desarrollo de individuos excelentes, vía la supresión de la competencia: "...democracy is said to hinder the development of great individuals first of all because it discourages the taste for social stratification" (Mangiafico, 1998: 117).³⁶

El precio a pagar por tal desmotivación a la competencia es el gradual pero absoluto predominio, tarde o temprano, del hombre promedio, del hombre "normal", sobre los individuos superiores. Una cultura tal está hecha, precisamente, para exiliar, para mantener en el olvido y el aislamiento esta casta de hombres excelentes que se distinguen por cultivar los valores más nobles y activos.

b) Eliminación del hombre superior a favor de la dictadura del hombre promedio

³⁶ "La democracia está hecha para ocultar el desarrollo de grandes individuos, sobre todo porque desmotiva la lucha por la estratificación".

La gran falta democrática consiste, así, en el mundo aristocrático que Nietzsche propone, en igualar individuos que son, en el fondo, únicos e incomparables; pero sobre todo, en poner al mismo nivel tanto aquellos que son superiores, los menos, y la gran masa indiferenciada, los más. Una mediocrización general de la sociedad y el ahogamiento de los individuos superiores en el mar de la indiferenciación, ese es el precio a pagar por la apuesta democrática, al tiempo que, y éste es el peor efecto, ello derivaría en la creciente decadencia de la cultura y la expansión del nihilismo a todos los rincones. Como lo propone Kaufmann, no sólo la democracia, sino todo lo que la sostiene y acompaña —la igualdad, el Estado, el voto, etc.— sería la insignia y la fuente del fin de la cultura occidental.

Society and the State represent to his mind not the consummation of rationality and justice, of ethics and philosophy, but only the embodiment of mediocrity and temptation that has to be overcome before the individual can come into his own, and this point of view is characteristic of Nietzsche's writings from beginning to end (Kaufman 1974: 162).³⁷

Así, el mayor peligro de la vida democrática estriba en que la mediocrización, producto de haber igualado a todos individuos, puede tener efectos nocivos para la vida misma, ¿no acaso la vida y la cultura han florecido ahí donde hay competencia y donde los mejores ejemplares implantan su dominio y su visión del mundo? ¿Qué pasa si anulamos a tales hombres y dejamos la empresa de la vida y la cultura en manos de los más débiles?

³⁷ "La sociedad y el Estado representan en su mente [de Nietzsche] no la consumación de la racionalidad y la justicia, de la ética y la filosofía, sino sólo la encarnación de la mediocridad y la tentación de ser derrotado antes de que el individuo pueda volverse hacia sí mismo. Y este punto de vista es característico de los escritos de Nietzsche de principio a fin".

En el fondo, Nietzsche se plantea muy en serio su política, porque en ella va el destino de la humanidad.

Nicht die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben; dass das Gewürm 'Mensch' im Vordergrunde ist und wimmelt; dass der 'zahme Mensch,' der Heillos-Mittelmässige und Unerquickliche bereits sich als Ziel und Spitze, als Sinn der Geschichte, als 'höheren Menschen' zu fühlen gelernt hat (Nietzsche 1980: I, §11).³⁸

c) *Primacía de la externalidad*

Uno de los rasgos tanto de la moral cristiana como de la democracia es la negación del sí mismo en aras de la afirmación de los demás. Para la fe cristiana es el sacrificio de sí, la anulación del propio querer y de la propia potencia, la garantía para pertenecer a la comunidad y para entrar en el cielo. En suma, una anulación de la propia potencia en este mundo con la esperanza de una vida mejor en el más allá. Por su parte, la democracia presupone, para funcionar, la renuncia a la propia autodeterminación, depositar en otras manos el propio querer y someterse, después, a los dictados externos de aquellos sobre los que hemos enajenado nuestra actividad. Pero sobre todo, tanto el cristianismo como la democracia implican la sumisión a dictados externos y el florecimiento de una actitud meramente reactiva que se acopla a las exigencias de una maquinaria ajena a los propios condicionamientos, maquinaria que bien puede estar en las manos de los hombres menos fuertes y nobles.

³⁸ "No es el temor; sino, más bien, el que ya nada tengamos que temer en el hombre; que el gusano 'hombre' ocupe el primer plano y pulule en él; el que el 'hombre manso', el incurablemente mediocre y desagradable haya aprendido a sentirse a sí mismo, como la meta y la cumbre, como el sentido de la historia, como 'hombre superior'".

Während alle vornehme Moral aus einem triumphierenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein... [...] Diese Umkehrung des werte-setzenden Blicks—diese *notwendige* Richtung nach aussen statt zurück auf sich selber—gehört eben zum Ressentiment: die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehen, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agieren—ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion (Nietzsche 1980: I, §10).³⁹

En esta crítica Nietzsche ataca a su vez a la ciencia y a una de las teorías biológico-sociales más en boga de su época, el darwinismo. Como hemos visto, Nietzsche acusa al darwinismo de hacer de la adaptación, de la mera reacción ante los cambios del medio, el principal rasgo de la vida, cuando para él es precisamente la actividad, la autodeterminación, a través de la propia afirmación, lo que constituye la médula de la constitución de los espíritus y cuerpos fuertes. Así, el espíritu democrático ha infectado también a la ciencia en su propensión por buscar igualdades donde no las hay y al hacer de lo reactivo la principal *fuerza plástica* de la vida.

Die demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will, der moderne *Misarchismus* (um ein schlechtes Wort für eine schlechte Sache zu bilden) hat sich allmählich dermassen ins Geistige, Geistigste umgesetzt und verkleidet, dass er heute Schritt für Schritt bereits in die strengsten, anscheinend objektivsten Wissenschaften eindringt, eindringen darf, ja er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich von selbst

³⁹ "Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no... [...] Esta inversión de la mirada que establece valores—este *necesario* dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí— forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando en términos fisiológicos, de estímulos exteriores para poder actuar—su acción es, de raíz, reacción".

versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen *Aktivität*, eskamotiert hat. Man stellt dagegen unter dem Druck jener idiosynkrasie die "Anpassung" in den Vordergrund, das heisst eine Aktivität zweiten Ranges, eine blosse Reaktivität, ja man hat das Leben selbst als eine immer zweckmässiger innere Anpassung an äussere Umstände definiert (Herbert Spencer). Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein *Wille zur Macht*; damit ist der prinzipielle Vorrang übersehen, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neuauslegenden, neurichtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die "Anpassung" folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint (Nietzsche 1980: 2, §12).⁴⁰

Por su parte, el cristianismo y la democracia cultivarían este afán por la adaptación pasiva al exterior e impedirían un "hacerse cargo de sí" por parte del sujeto mismo, dejando no sólo su destino, sino su propia voluntad, su propia potencia,⁴¹ fuera de

⁴⁰ "La idiosincrasia democrática opuesta a todo lo que domina y quiere dominar, el moderno misarquismo (por construir una mala palabra con una mala cosa), de tal manera se han ido poco a poco transformando y enmascarando en lo espiritual, en lo más espiritual, que hoy ya penetran, y les es lícito penetrar, paso a paso en las ciencias más rigurosas, más aparentemente objetivas; a mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues les han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad. En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano la 'adaptación', es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad, más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la 'adaptación'; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora".

⁴¹ En este rubro Nietzsche es muy cercano a Spinoza, sobre todo respecto a concebir al poder político y religioso como dos espacios que suelen conformarse a partir de la explotación de la impotencia de los demás.

su interna jurisdicción; igualando un conjunto de valores, de acciones y pareceres que en el fondo son inconciliables e incommensurables. Podría pensarse entonces: ¿cómo es posible la convivencia en la ideal sociedad nietzscheana, si no hay posibilidades de consenso? Y la respuesta cae de nuevo en los derroteros del aristocratismo: el consenso, la discusión y el ponerse de acuerdo sí son posibles en este mundo aristocrático, pero sólo entre iguales; es decir, entre hombres de igual altura, de igual fortaleza y nobleza; habría, por tanto, que aceptar la existencia de una mayoría destinada a la obediencia, al trabajo físico, fuera de la esfera del poder y dedicada a proveer los elementos necesarios para la germinación de una casta de hombres supremos y de la gran cultura.

Así, este hombre fuerte, destinado al gobierno y a la construcción de la civilización, habría de contar con la total posesión y generación de sus propios valores: un adentro que se hace afuera y lo domina. Charles Taylor, en *Sources of the Self* (1989), dibuja un recorrido de las fuentes morales que se asemeja a esta alta aspiración nietzscheana. Para Taylor la historia del occidente moderno puede dibujarse como el lento desplazamiento de los dictados morales, desde un afuera ajeno al individuo hacia un adentro que el propio sujeto posee. Aunque la similitud entre ambas propuestas salta a la vista, Nietzsche y Taylor están lejos de ponerse de acuerdo: mientras que el segundo utiliza todos sus argumentos para convencernos que el occidente moderno ha experimentado este desplazamiento moral del afuera hacia el adentro —siendo ahora el adentro lo que impone sus directrices al afuera—, Nietzsche ve en la modernidad la época en donde dicho desplazamiento ha quedado clausurado.

d) *Predominio de la identidad por sobre la diferencia*

Una de las principales apuestas que subyacen a la obra

nietzscheana en su conjunto es la defensa vehemente de la diferencia, del derecho a la unicidad; no se trata aquí de una diferencia que se presenta como atributo original de los individuos, sino como aquella que brota de las relaciones entre las fuerzas: desde una perspectiva deleuziana, las diferencias de las que está hecho el mundo son producto de la intensidad con que se actualiza ese *uno primordial* (lo que después Nietzsche llamará “voluntad de poder”, aunque como ya apuntábamos en una nota anterior, los dos términos no son equivalentes), es precisamente esta multiplicidad de fuerzas lo que se actualiza en cada individuo de manera distinta, tanto en forma como en cantidad, y de acuerdo con el resultado de la relación entre las mismas. Aquellos que puedan expresar con menos resistencias el torrente contradictorio e inmenso de esta voluntad, serán los elegidos para dar paso a la alta cultura. En este sentido, los hombres más fuertes serán aquellos que logren *realizarse a sí mismos* sin darle la espalda a este torrente de intensidad que es la voluntad. Como lo apunta Kaufmann, el peligro del Estado moderno, y por ende de la democracia, estriba en que impide este proceso de autorrealización. “The State is depreciated, not because of its 'disadvantage for life' [...] but because it prevents man from realizing himself” (Kaufmann 1974:163).⁴²

Esta realización habrá de encumbrarse como diferencia absoluta, pues no hay dos individuos donde la voluntad se exprese de la misma forma. Sin embargo, el credo democrático logra la desmotivación de tal fuerza diferenciadora, igualando y obligando a cada hombre a pertenecer a una identidad colectiva (todos somos iguales ante Dios y ante la ley), lo que suprime todo intento de distancia y diferencia. En este caso, la

⁴² “El Estado es despreciado, no porque sea 'desventajoso para la vida' [...], sino porque impide que el hombre se realice a sí mismo”.

democracia cumple uno de los más altos afanes de la metafísica que Nietzsche critica: la creencia de que hay identidades (individuales, nacionales, culturales) y que toda diferencia puede ser absorbida por ellas.

¿QUÉ HACER CON LA POLÍTICA NIETZSCHEANA?

A pesar de que Nietzsche defiende una y otra vez su postura aristocrática, a la vez que subraya las desventajas de la vida democrática, no han sido pocos, sin embargo, los teóricos que han intentado salvar a Nietzsche de las garras de su propio aristocratismo. Recientemente los trabajos de Connolly (1987, 1993, 1995), Hatab (1995), Warren (1988), por citar algunos, se han distinguido por impulsar un espíritu optimista que intenta vincular ciertos principios de la democracia liberal a la propuesta nietzscheana. William Connolly no escatima argumentos para decir, en un tono irónico, que pretende burlar al propio Nietzsche, que al final este filósofo, con todo y sus reservas, terminó contribuyendo de manera radical en la conformación del *ethos* democrático de la modernidad tardía (Connolly 1993). Al acuñar un término como el de “democracia agonística”, Connolly intenta superar la imposible conciliación nietzscheana entre identidad y diferencia e intenta darnos un cuadro armónico en el que ambas se unen “afirmando la centralidad de la identidad, pero cultivando, a su vez, la diversidad humana, el perspectivismo” (Connolly 1991). Por su parte, Lawrence Hatab intenta demostrar que, en el fondo, *pathos* de la distancia y democracia no son tan antitéticos como podemos suponer. Con todo, para Hatab, la crítica nietzscheana a la democracia adolece, por lo menos, de dos cosas: en primer lugar, la apuesta por un mundo de múltiples dioses, de innumerables perspectivas, requiere un soporte democrático, requiere de que efectivamente se garantice la oportunidad de que todos los dioses existan. Por ende, si aspiramos al radical

perspectivismo tendremos que darnos la estructura que legitime todas las voces. En segundo lugar, para Hatab la democracia puede activar los mecanismos que permitan la búsqueda del hombre superior.

Sin duda, el esfuerzo que realizan estudiosos como Connolly y Hatab es loable, pero valdría la pena preguntarnos hasta qué punto es útil y legítimo intentar rescatar a Nietzsche de sus propias garras. Aun más, valdría la pena preguntarse si es necesario salvarlo, quizá el propio Nietzsche tiraría a un lado la sogá que lanzamos para evitar su ahogamiento. El gran problema al que suele enfrentarse el estudioso de la obra nietzscheana, cuando se pregunta por el contenido político de la misma, está en saber hasta qué punto hay ahí una propuesta política viable. La mayor parte de los comentaristas contemporáneos coinciden en ver dicha propuesta como algo irrealizable que debe separarse de la riqueza del resto de la obra filosófica. Martha C. Nussbaum (1997) no duda en indicar el enorme peligro de tomarse en serio el ideal aristocrático de sociedad que propone Nietzsche. A su vez, Richard Rorty (1991) simplemente nos recomienda no darle demasiado peso a tal propuesta. La cuestión no sería aprobar o no la receta de Nietzsche —si es que la hubiera— sino, como lo propone Mark Redhead (1997), saber hasta qué punto dicha propuesta pone a prueba, cuestiona y lleva al límite los “seguros” fundamentos democráticos en los que se basa la mayor parte de la vida política en occidente hoy por hoy.

La cuestión no es, con todo, fácil. Según Schutte, el propio Nietzsche se tomó muy en serio su antidemocratismo y llegó a plantear un verdadero cambio político a partir de ello. Sin embargo, como ella también lo apunta, si por un lado tenemos un pronunciamiento radical por una sociedad aristocrática, por otro, nunca tenemos la suficiente información sobre cómo arribar a ella; algo que además tiene la paradoja de haber sido propuesto por un hombre profundamente apolítico.

Nietzsche's logics therefore moves from the critique of contemporary culture to the advocate of political and social change. The importance of articulating Nietzsche's political opinions is that they provide us with the most accessible yet not always evident information about the direction of his envisioned change (Schutte 1984: 165).⁴³

La cuestión estriba, entonces, en saber qué hacer con el *Nietzsche político*: ¿ver en su obra un programa de acción política y condenarlo respecto a los presupuestos hoy vigentes? ¿Declararlo loco y quedarnos con la parte meramente filosófica de su obra? ¿O habremos de salvarlo dando un leve giro a su propuesta y adaptándola a nuestros tiempos? Alguien que intentó esta última apuesta fue Michel Foucault, al diferenciar lo que habría de entenderse por poder y lo que habría de entenderse por dominación. De acuerdo con Foucault, es imposible salir de la esfera del poder, es imposible ya sea no padecer o no ejercer el poder; pero a pesar de ello podemos matizar sus efectos perversos, sus efectos de dominación, privilegiando el carácter fluido del mismo. En suma, Foucault intenta trazar una distinción entre relaciones de poder y relaciones de dominación. Mientras que en las relaciones de poder el flujo de fuerzas es variable y dinámico, siempre dispuesto al cambio y a la confrontación; en la relaciones de dominación tal dinamismo se congela, se esclerotiza en la permanencia de una sola de las fuerzas, en la primacía de una sola de las perspectivas. Foucault nos anima, así, a reparar que, después de todo, la propuesta nietzscheana sobre el poder político puede ser leída como una apuesta por la disputa y la movilidad de las fuerzas que se enfrentan en la arena

⁴³ “Sin embargo, la lógica de Nietzsche va desde la crítica de la cultura hasta abogar por el cambio político y social. La importancia de articular sus opiniones políticas estriba en que ello puede proveernos la información más accesible, aunque no la más evidente, acerca de la dirección de dicho cambio”.

política, siempre atenta contra la fosilización de una sola perspectiva, contra la totalización de una de las fuerzas y la supresión de las demás.

... je me refuse à répondre à la question qu'un me pose parfois : "Mais, si le pouvoir est partout, alors il n'y a pas de liberté." Je réponds : s'il y a des relations de pouvoir à travers tout champ social, c'est parce qu'il y a de la liberté partout. Maintenant, il y a effectivement des états de domination. Dans de très nombreux cas, les relations de pouvoir sont fixées de telle sorte qu'elles sont perpétuellement dis-symétriques et que le marge de liberté est extrêmement limitée. (Foucault 2001b : 1539).⁴⁴

Pero es claro, y aquí coincidimos plenamente con autores como Redhead (1997) y Mangiafico (1998), que reconocer este carácter fluido y dinámico del poder puede hacerse sin salvar la democracia, que inclusive podemos privilegiar la competencia de fuerzas, la lucha abierta y con ello no estaremos diciendo nada en favor de la democracia. De igual forma, podemos hablar de una democracia *agonística*, basada en la competencia más abierta y sin cuartel; y, sin embargo, estaremos violando la aspiración nietzscheana de un enfrentamiento no mediado de fuerzas, porque la democracia implica ya respeto de leyes comunes que median y suavizan la competencia, Nietzsche encontraría burlada ahí su aspiración a la existencia de fuerzas que no reciban del *exterior* las directrices de su acción.

⁴⁴ "... yo me niego a responder a la pregunta que se me ha hecho algunas veces: 'Pero, ¿si el poder está en todos lados, entonces no hay libertad? A lo que yo respondo: si hay relaciones de poder a través del campo social es porque hay libertad por todos lados. Ahora bien, hay efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder son fijas, de tal suerte que son perpetuamente disimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado".

¿Qué hacer con la política nietzscheana? ¿Descalificarla vía la locura? ¿Redimirla encontrando bajo ella una insospechada vocación democrática? Sin embargo, es posible pensar que ambas propuestas estarían eludiendo la médula de la política nietzscheana: que más que enmarcarse como programa de acción política, se expresa como una amplia interpretación de la cultura, del individuo y de la tradición occidental. Por tanto, más que tratar de sacar un programa político de dicha obra, habría que preguntarse: ¿de qué idea parte dicha crítica? ¿Qué visión del mundo y del hombre subyace a tal posición política? Lejos de la visión de Schutte que cree encontrar en la crítica política de Nietzsche un pronunciamiento antidemocrático encaminado al cambio social, estaríamos aquí más apegados a la propuesta de Jaspers; a saber, que no hay que rescatar a Nietzsche de sus ideas políticas, sino, antes bien, ubicarlas en su propia dimensión, en aquella de la reflexión filosófica de un hombre cuya principal preocupación no era la política concreta ni local de su entorno, sino el forjamiento de una cultura y de un estado de ánimo abiertos a lo posible, a la creación de nuevos valores y nuevas formas de acción que no tienen ni rostro ni forma determinada. En suma, la política nietzscheana sigue siendo filosofía para un porvenir abierto.

Pour autant que la pensée de Nietzsche veut produire cette atmosphère, elle évite tout ce qui pourrait avoir l'air d'une doctrine. Les possibilités les plus différentes sont essayées avec la même véhémence, sans les réunir dans un but déterminé. La possibilité de concevoir la pensée politique de Nietzsche ne suppose pas une vérité qui s'est fixée. Elle se présente comme un instrument infiniment flexible entre les mains d'une volonté de penser prédominante qui n'est attachée à rien. Sous cette forme elle atteint un maximum de force suggestive (Jaspers 1950: 257).⁴⁵

⁴⁵ "Por tanto, el pensamiento de Nietzsche quiere producir esta atmósfera, evitar todo eso que podría tener el aire de una doctrina. Las posibilidades más distintas son

En este sentido, es posible pensar que las ideas políticas de Nietzsche forman parte de un espacio de reflexión y experimentación mucho más amplio, cuyas principales preguntas son de tipo filosófico y vitalista, que tienen que ver más con lo posible que con lo real; es decir, tanto las críticas a la democracia, como aquellas que dirige contra la ciencia, la dialéctica o la religión no son simplemente un intento de diagnóstico de la Europa decimonónica, sino una apuesta por enfrentar al espíritu de finitud de esta época, una apuesta cuyo único afán es el de afirmar sin reparos al mundo como el lugar de la infinita producción de diferencias, donde cada ente y cada individuo no son más que la apertura a otras tantas posibilidades de la voluntad de poder. Es desde esta perspectiva que la crítica a la democracia en Nietzsche forma parte de un proyecto mucho más amplio que intenta poner freno al afán de finitud inmerso en la ciencia, en la política y en la religión, y es en esta forma de resistencia activa que la crítica política de Nietzsche se enfrenta a los conceptos de "igualdad", de "semejanza" y de "identidad", todos conceptos asequibles al ideal de finitud. Nietzsche se entrega, decididamente, al afán contrario: pensar una forma de vida (política, social, científica, religiosa) que nos permita inventar nuevas posibilidades de vida. Así, la propuesta política nietzscheana sigue siendo una forma de apuesta vital: espera el arribo de nuevos valores y de una nueva sensibilidad, mismos que, lejos de conformarse en la mera esfera del discurso, se desarrollan en el espacio de la vida, de la gran salud y del cuerpo.

propuestas con la misma vehemencia, sin reunir las bajo una meta bien determinada. La posibilidad de concebir el pensamiento político de Nietzsche no supone una verdad fija. Este pensamiento se presenta, más bien, como un instrumento infinitamente flexible entre las manos de una voluntad de pensar predominante que no se sujeta a nada. Bajo esta forma alcanza un máximo de fuerza sugestiva".

LA CIENCIA Y EL CONCEPTO

Si algo comparten la democracia y la ciencia es esta voluntad de hacer semejante lo distinto, de hacer conocido lo radicalmente nuevo. Ahí donde se buscan regularidades a toda costa, donde por sobre las diferencias se establece el gusto por lo indiferenciado, ahí domina el vulgo y las más hondas raíces del instinto democrático. Nietzsche encuentra un gusto demasiado democrático en la pretendida objetividad con la que quiere desempeñarse la ciencia, en sus leyes y regularidades; ante ellos enfrenta un mundo ajeno al cálculo y al determinismo, un mundo plagado de virajes sorpresivos y de variaciones inesperadas.

Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen: aber jene "Gesetzmässigkeit der Natur," von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob —besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten "Philologie," —sie ist kein Thatbestand, kein "Text," vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechnung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattsam entgegenkommt! "Überall Gleichheit vor dem Gesetz,—die Natur hat es darin nicht anders und nicht besser als wir": ein artiger Hintergedanke, in dem noch einmal die pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche [...]. ...und der dennoch damit endete, das Gleiche von dieser Welt zu behaupten, was ihr behauptet, nämlich dass sie einen "nothwendigen" und "berechenbaren" Verlauf habe, aber *nicht*, weil Gesetze in ihr herrschen, sondern weil absolut die Gesetze *fehlen*, und jede Macht in jedem Augenblicke ihre letzte Consequenz zieht (Nietzsche 1980k: §22).⁴⁶

⁴⁶ "Perdóneseme que yo, como viejo filólogo que no puede dejar su malicia, señale con el dedo las malas artes de la interpretación: pero es que esa 'regularidad de la naturaleza' de la que los físicos hablan con tanto orgullo, como si —no existe más que gracias a su interpretación y a su mala 'filología'—jella no es una realidad de

De hecho, este gusto por lo indiferenciado, por resultados finales en equilibrio, por la igualdad, no es una rasgo común tan sólo a la ciencia y a la democracia; el cristianismo y la dialéctica vuelven a beber de las mismas aguas. El instinto democrático, la fe cristiana, el Estado moderno y la dialéctica socrática y hegeliana, tienen en común este afán de simplificación excesiva, comparten el mismo “espíritu de finitud”. Habrá, por tanto, que aclarar qué significa para Nietzsche esta tendencia de la voluntad hacia lo finito. Ciertamente, para Nietzsche, todo aquello que ya no es el caos primordial es ya simplificación del mismo. Como lo veíamos más atrás, todo es interpretación, todo es perspectiva, por tanto, todo es injusto. Pero, como también apuntábamos, ninguna perspectiva es igual a otra, ninguna simplificación lo es en la misma proporción que otra. Hay, por tanto, grados de simplificación, y aquí Nietzsche ve en el cuerpo y sus instintos el lugar donde dicha falsificación es menos radical, digamos, pues, que es una interpretación más cercana al “caos del mundo”, mientras que en el otro extremo estaría la conciencia, grado sumo de simpleza y falsedad. Entre estos dos extremos cada una de las expresiones humanas implica un menor o mayor grado de simpleza. Es a razón de este proceso de simplificación que Nietzsche, en primer lugar, niega la

hecho, no es un 'texto', antes bien, es tan sólo un arreglo y una distorsión ingenuamente humanitarios del sentido, con los que complacen bastante a los instintos democráticos del alma moderna! “En todas partes, igualdad ante la ley, —la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros”: graciosa reticencia con la cual se enmascara una vez más la hostilidad de los hombres de la plebe contra todo lo privilegiado y soberano [...]. ...y que, sin embargo, afirmarse acerca de este mundo, a fin de cuentas, lo mismo que ustedes afirman, a saber, que tiene un curso 'necesario' y 'calculable', pero no porque en él dominen leyes, sino porque faltan absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia.”

existencia de un órgano expresamente hecho para el conocimiento y, en segundo lugar, proclama que toda actividad humana, desde las actividades vegetativas hasta las cognitivas, son actividades de asimilación, digestivas. El espíritu, tal y como lo es el cuerpo, no es más que pura voluntad de asimilación.

...“der Geist” genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herr fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. Seine Bedürfnisse und Vermögen sind hierin die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen. Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannichfaltige zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustossen [...] Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer “Erfahrungen auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen,—auf Wachsthum also; bestimmter noch, auf das *Gefühl* des Wachsthums, auf das Gefühl der vermehrten Kraft. [...] —und wirklich gleicht “der Geist” am meisten noch einem Magen (Nietzsche 1980k: §230).⁴⁷

Desde esta perspectiva, aquello que la dialéctica, el cristianismo y la democracia llevan a cabo —la igualación de lo distinto, la asimilación de las diferencias, la eliminación del conflicto— es para

⁴⁷ “... 'el espíritu' quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, dominadora, ávida de domino y realmente dominadora. Sus necesidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu, para apropiarse de cosas ajenas, se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio [...] Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas 'experiencias', a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos, — es decir, al crecimiento, o dicho de modo más preciso aún, el sentimiento de la fuerza multiplicada. [...] —y en realidad a lo que más se asemeja 'el espíritu' es a un estómago”.

Nietzsche expresión de una actividad mucho más primaria que tiende a actuar en el mundo digestivamente. Sin embargo, este carácter simplificador de todo aquello que es expresión de la voluntad de poder lleva, en grados extremos, a comprometer la vida —tal y como lo haría un exceso de principio apolíneo o dionisiaco—. Así, tal y como Nietzsche considera indispensable conservar la tensión entre Apolo y Dionisos para sostener la vida, también intenta salvar la tensión entre un exceso del carácter simplificador propio de cada ente e individuo y la carencia del mismo. Este extremo de simplificación, que conlleva borrar las aristas, los valles y las montañas del paisaje, dejándonos un territorio plano y árido, es lo que aquí entendemos por finitud.⁴⁸ Pero no sólo ello, la finitud representa, sobre todo, la ilusión por la cual una perspectiva se enseorea como la única perspectiva, creyendo contener en ella todas las aristas y singularidades de aquello que asimila. La finitud es, así, reducir lo interpretado a una sola interpretación, sin darle posibilidad de ser otra cosa; en suma, hacerlo finito, cognoscible en su totalidad, reducible a nuestros conceptos y esquemas. Así, cuando Nietzsche enfrenta al científico y al filósofo dice del primero.

Diesen Forschern liegt es ob, alles bisher Geschehene und Geschätzte übersichtlich, überdenkbar, fasslich, handlich zu machen, alles Lange, ja "die Zeit" selbst, abzukürzen und die ganze Vergangenheit zu *überwältigen*: eine ungeheure und wundervolle Aufgabe, in deren Dienst sich sicherlich jeder feine Stolz... (Nietzsche 1980k: §211).⁴⁹

⁴⁸ Aquí la palabra "finitud" no se usa en un sentido existencialista, sino a la manera como lo hace Foucault: es decir, se habla, por ejemplo, de que "el hombre es finito" en tanto todo lo que es y se puede esperar de él puede agotarse por medio del conocimiento científico, es decir, en tanto es abarcable dentro de un número preciso de combinaciones, fuera de las cuales toda explicación carece de sentido. En suma, finitud implica lo que es abarcable e inteligible en su totalidad vía el conocimiento.

⁴⁹ "A estos investigadores les incumbe el volver aprehensible, manejable, dominable con la mirada, dominable con el pensamiento todo lo que hasta ahora ha

Si para la democracia el principal instrumento de finitud ha sido la idea de igualdad, mientras que para el cristianismo lo ha sido el resentimiento y la mala conciencia (Deleuze 1988), y para la dialéctica la síntesis de los opuestos; por su parte, la ciencia hace del *concepto* su principal arma de simplificación. Los conceptos se toman en la única llave para acceder a la "verdadera" forma de la realidad, a la vez que limitan aquello que habrá de tenerse como posible dentro de ésta. Lo primero que pone en entredicho Nietzsche es la supuesta adecuación entre concepto y mundo, entre signifiante y significado. Al respecto, no hay acto nomotético original, ni tampoco una única manera de definir aquello que nombramos. Nombrar, el primer gran acto simplificador, encomendado a Adán aún en el Paraíso, tiene orígenes totalmente arbitrarios y humanos a ojos de Nietzsche. En este rubro, Nietzsche iría de manera franca contra la teoría de la correspondencia entre nombres y objetos, desarrollada en el *Cratilo* de Platón. En el diálogo desarrollado entre Cratilo, Sócrates y Hermógenes, éste último argumenta que: "por naturaleza no se ha producido ninguna denominación para cosa alguna, sino por convenio y por costumbre de quienes han creado esa costumbre y utilizan esa denominación" (Platón 1988:3).

Después de una larga divagación sobre la manera como es visible que cada nombre —los nombres de los dioses del Olimpo, los nombres que identifican al hombre frente a los animales (*ἄνθρωπος*, *anthropos*), el nombre de alma (*ψυχή*), etc.— responde unívocamente a la cosa que nombra, porque, además, cada cosa posee una esencia eterna de la que el nombre forma parte, Sócrates responde:

ocurrido y ha sido objeto de aprecio, el acortar todo lo largo, más aún, 'el tiempo' mismo, y el sojuzgar el pasado entero: inmensa y maravillosa tarea en servir de la cual pueden sentirse satisfechos..."

Y Cratilo dice la verdad al decir que las cosas tienen las denominaciones por naturaleza, y que no todo el mundo es un experto en las denominaciones, sino sólo aquel quien mira hacia lo que por naturaleza es la denominación de cada cosa y que es capaz de imponer en las letras y en las sílabas la forma de ella. (Platón 1988:13)

Esta pretendida adecuación entre mundo y lenguaje es, a ojos de Nietzsche, una de las fuentes de aquello que Blondel (1986) llama “el fetichismo del concepto”, al cual define como la creencia de que los conceptos encierran realidades que trascienden su mera enunciación. Pero aún más, Nietzsche no sólo se concreta a ponernos al tanto de la arbitrariedad contenida en el concepto (arbitrariedad que se expresa como falta de adecuación entre el nombre y la cosa nombrada), sino que también nos dice en qué se basa tal arbitrariedad. Veamos:

- a) En primer lugar, un concepto es arbitrario en tanto tiene un origen y una perspectiva de la cual surge: un concepto siempre expresa el sentido que una fuerza quiere imponer en el mundo. Por ejemplo, en el libro primero de *Zur Genealogie der Moral*, el origen de los conceptos “bueno” y “malo” determina aquello que habrá de entenderse por cada uno. Así, de acuerdo con Nietzsche, el verdadero origen de tales conceptos ocurre en un tiempo en el que los nobles y fuertes dominaban por sobre los débiles. Con lo cual “bueno” se derivaba de una misma familia conceptual que comprendía lo “aristocrático” y lo “noble”, tomando al final el sentido de “ánimicamente noble”, “ánimicamente de índole elevada”, “ánimicamente privilegiado”. Mientras que lo “malo” se refería a lo simple,⁵⁰ lo vulgar, todo aquello

⁵⁰ Es interesante resaltar el juego de palabras que utiliza Nietzsche para emparentar

contrapuesto a lo noble. Dichos conceptos lo que reflejan no es la “realidad”, sino los valores que les dan lugar y, aún más, el estado anímico desde el cual se emiten.⁵¹ Pero cuando los débiles y los vulgares —el sacerdote, los judíos— toman el poder, también ocurre una inversión del sentido de tales conceptos, así como una transvaloración de los valores que les han dado lugar. Así, lo “bueno” pasa a ser lo que antes era lo “malo”. El bueno es ahora el miserable, el impotente, el indigente, el humilde, el enfermo: “los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza”. En cambio, el malo es ahora el activo, el noble, el violento, el malvado, el cruel, el ateo, el lascivo, todos aquellos que antes de la transvaloración eran, precisamente, los más nobles.

- b) En segundo lugar, un concepto es arbitrario porque no es producto de una decisión racional, sino de un estado anímico, y aun más, de un estado muscular, nervioso, visceral. En el *Zarathustra*, Nietzsche nombra al cuerpo el “sí-mismo” y al hacerlo hablar le escuchamos decir: “Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe” (Nietzsche 1980j: *Von den verächtern des Liebes*).⁵²

El origen profundo de nuestros conceptos está, así, clavado en lo más profundo del cuerpo. Y ello por dos razones: porque expresan estados anímicos y orgánicos, a la vez porque cada concepto es una especie de pequeño estómago, un diminuto pero

lo malo a lo simple. En alemán “malo” es “*schlecht*”, palabra casi idéntica a “*schlich*”, lo “simple”.

⁵¹ Así, por lo menos, lo señala Nietzsche al entablar una relación entre las palabras “bueno” y “el guerrero”, de las cuales dice: “el concepto de preeminencia política se diluye siempre en un concepto de preeminencia anímica” (1980m: I, §6).

⁵² “Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos”.

refinado aparato de asimilación. Asimilación, ordenamiento y excreción de todas las afecciones que sufrimos a cada instante, los conceptos son la parte final de un largo proceso de asimilación de afectos que han sido previamente clasificados, ordenados y agrupados. "Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungs-Gruppen" (Nietzsche 1980k: §268).⁵³

En un interesante aforismo escrito en el invierno entre 1872 y 1873 Nietzsche nos habla, por ejemplo, del origen de la noción de ser y, dándole una fuente orgánica, nos dice que dicha noción se deriva de nuestro sentimiento vital de existir: "Sein' ist die Übertragung des athems und Lebens auf alle Dinge[.] wir glauben an das Sein weil wir an uns gauben" (Nietzsche 1980 p: 23 [13]).⁵⁴

La idea de que los conceptos expresan estados anímicos y orgánicos, por tanto, que su origen sea racionalmente indescifrable, se contrapone a aquella idea "darwinista" del concepto que ve en ellos familias de parentescos que se van engendrando de manera progresiva y lineal. Tal sería el caso del concepto hegeliano. Si el error de Hegel, o al menos uno de ellos a los ojos de Nietzsche, es haber visto en la historia el devenir ineluctable del espíritu absoluto y con ello concebir una historia que se desenvuelve de manera progresiva, los conceptos, dentro de esta dinámica, no hacen más que repetir dicho proceso. En este marco, el exceso hegeliano fue concebir una producción igualmente lineal y progresiva de los conceptos, como si unos se

⁵³ "Las palabras son los signos-sonidos de los conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados, de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones".

⁵⁴ "El ser es la atribución de la respiración y de la vida a todas las cosas [...] creemos en el ser porque creemos en nosotros mismos".

derivaran de otros cumpliendo una necesidad lógica. En el párrafo 357 de *Die Fröhliche Wissenschaft* Nietzsche, incluso, deja entrever una línea de relación entre este progresivismo del concepto y el darwinismo.

... Nehmen wir drittens den erstaunlichen Griff Hegel's, der damit durch alle logischen Gewohnheiten und Verwöhnungen durchgriff, als er zu lehren wagte, dass die Artbegriffe sich auseinander entwickeln: mit welchem Satze die Geister in Europa zur letzten grossen wissenschaftlichen Bewegung präformirt wurden, zum Darwinismus - denn ohne Hegel kein Darwin (Nietzsche 1980i: § 357).⁵⁵

Finalmente, para Nietzsche esta concepción darwinista del concepto no tiene otro fin que controlar, siempre de manera ilusoria, la aleatoriedad intrínseca a la formación de un concepto; aleatoriedad motivada por su origen anímico y orgánico, pero también por los intereses, pasiones y azares propios de la historia. En *Janseits von Gut und Bose* este afán que intenta controlar la aleatoriedad intrínseca a cada concepto tiene como consecuencia primera construir un espacio de "filosofías posibles", un límite que marca a cada instante hasta dónde es posible pensar.

Dass die einzelnen philosophischen Begriffe nichts Beliebigen, nichts Für-sich-Wachsendes sind, sondern in Beziehung und Verwandtschaft zu einander emporwachsen, dass sie, so plötzlich und willkürlich sie auch in der Geschichte des Denkens anscheinend heraustreten, doch eben so gut einem Systeme angehören als die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdtheils: das verräth sich zuletzt noch

⁵⁵ "... tomemos la sorprendente garra de Hegel, que con ella pone su mano en todas las costumbres y desviaciones lógicas como atreviéndose a enseñar que los conceptos propios de una especie se desprenden unos de otros. Con este enunciado se dispusieron en Europa los espíritus para el último gran movimiento científico, para el darwinismo, pues sin Hegel no hubiese tenido lugar Darwin".

darin, wie sicher die verschiedensten Philosophen ein gewisses Grundscheema von *möglichen* Philosophien immer wieder ausfüllen (Nietzsche 1980k: §20).⁵⁶

Es por eso, quizá, que cuando Nietzsche apela a la llegada del nuevo hombre, del superhombre, espera con él, y como presupuesto de él, el arribo de una nueva sensibilidad. Depositario crítico de las ideas humeanas y lockeanas sobre el origen de nuestras ideas y representaciones, Friedrich Nietzsche, dando la espalda a una añeja tradición metafísica, busca recuperar al cuerpo y a sus pulsiones como fuente y marca del conocimiento humano. No es para nadie un secreto reconocer la carga corporal y fisiológica de buena parte de las metáforas nietzscheanas: el filósofo-médico como genealogista de la cultura, el nihilismo como enfermedad, la *gran salud* como condición de la *gran política*, la *vita femina* o el cuerpo femenino como apariencia, como máscara, desposeído de realidad última, insignia de la verdad; el conocimiento como proceso gastrointestinal, como asimilación y metabolismo; la escritura como proceso muscular y fisiológico. El lugar del cuerpo en la obra nietzscheana es central a la vez que paradójico. Por un lado, el cuerpo es el lugar donde la voluntad se afirma en diversos grados y de diversas formas, sea a través de la salud o de la enfermedad, sea a través de la acción o la pasividad; pero por otro lado, el cuerpo es también la insignia de todo lo reactivo que habita en el hombre: voluntad de igualación,

⁵⁶ "Que los diversos conceptos filosóficos no son algo arbitrario, algo que se desarrolle de por sí, sino que crecen en relación y parentesco mutuos, que, aunque en apariencia se presenten de manera súbita y caprichosa en la historia del pensar, forman parte, sin embargo, de un sistema, como lo forman todos los miembros de la fauna de una parte de la tierra: esto es algo que, en definitiva, se delata en la seguridad con que los filósofos más diversos cumplen una y otra vez un cierto esquema básico de filosofías posibles".

tendencia a lo indiferenciado. De igual forma, el cuerpo para Nietzsche a la vez que lugar de movimiento, de plasticidad, de cambio, fuente de toda metáfora; es al mismo tiempo aquello que vuelve homogéneo lo diferente, aquello que absorbe en su sentido los múltiples sentidos fuera de él. Porque, recordémoslo, el hombre, eso que para Nietzsche tiene que ser superado, es algo en esencia reactivo, aun más, la historia del hombre, desde el judaísmo, pasando por el cristianismo y la vida moderna, es la historia del nihilismo, la evolución de todos aquellos valores cuyo primer movimiento es el de la negación de la vida. Asimismo, el cuerpo del hombre lleva grabado, como genéticamente, la insignia de esta condena al nihilismo, sólo un "nihilismo completo",⁵⁷ sólo un hombre cuya voluntad sea la de la transvaloración de todos los valores, puede dar paso a eso que no es y que Nietzsche llama "superhombre". Otra manera de sentir y, por tanto, de conocer, el superhombre nietzscheano promete otro conocimiento, otros conceptos, si es que aún podemos llamar así a esta forma de conocer que no será la nuestra.

Pero atrapado en este cuerpo, el hombre es a la vez aquello que crea y destruye, a la vez aquello que asimila y homogeniza. No sólo fisiológicamente, sino también, y quizá sobre todo, cognitivamente, la actividad del cuerpo es *asimilatrix*: torna familiar, asequible, todo aquello que le difiere. Así, nuestros conceptos son ya rasgo de esta especie de actividad estomacal de nuestro intelecto. De esta manera, tenemos un cuerpo dual que a la vez que es plasticidad, creación y transformación, es al mismo tiempo tendencia a homogenizar lo distinto, a asimilar lo heterogéneo. El cuerpo nietzscheano es ajeno a victorias

⁵⁷ Podemos entender por nihilismo completo aquel estado en el cual no sólo se han destruido los antiguos valores, sino que se ha llegado a la transvaloración y a la creación, siempre provisoria, de otros nuevos.

completas, a ser blanco o a ser negro, es un cuerpo agonal, polémico y sin aspiración a síntesis. De ahí también el carácter dual del concepto: por un lado es creación e imposición de sentido (interpretación); por otro, igualación de un conjunto de sensaciones que son ya simplificadas, catalogadas, reducidas en el momento mismo de la sensación, de la afección. De ahí que para Nietzsche el superhombre tenga que surgir, ante todo, de una nueva forma de sensibilidad, sólo así puede aspirar a una nueva forma de conocimiento.

...die Natur des thierischen Bewusstseins bringt es mit sich, dass die Welt, deren wir bewusst werden können, nur eine Oberflächen und Zeichenwelt ist, eine verallgemeinerte, eine vergemeinerte Welt, dass Alles, was bewusst wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dumm, generell, Zeichen, Heerden-Merkzeichen wird, dass mit allem Bewusstwerden eine grosse gründliche Verderbniss, Fälschung, Veroberflächlichung und Generalisation verbunden ist. [...] Es ist erst recht nicht der Gegensatz von "Ding an sich" und Erscheinung: denn wir "erkennen" bei weitem nicht genug, um auch nur so scheiden zu dürfen. Wir haben eben gar kein Organ für das Erkennen, für die "Wahrheit" (Nietzsche 1980i: §354).⁵⁸

Filo de navaja, el cuerpo es a la vez tanto creador de nuevos valores, como simplificador de la pluralidad de sus afectos; a la vez que es fuerza que expande el abanico de lo posible, es también voluntad de finitud que reduce lo complejo a lo simple, lo plural

⁵⁸ "...la naturaleza de la conciencia animal implica que el mundo del que podemos llegar a ser conscientes es meramente un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y hecho común de modo que cuanto se hace consciente, por ese mismo hecho se hace llano, delgado, relativamente estúpido, general, signo, signo perceptible para el rebaño, así que con todo cuanto se hace consciente va unida una gran corrupción fundamental, una falsificación, superficialización y generalización. [...] No se trata justamente de oposición de 'cosa en sí' y fenómeno, pues no 'reconocemos' nosotros, ni mucho menos, lo suficiente para que nos permitamos siquiera dividir de ese modo. No tenemos expresamente órgano alguno para el conocimiento, para la 'verdad'."

a lo singular. Ciertamente para Nietzsche la fijación e imposición de valores es también muestra de fuerza, de sobreabundancia y actividad; pero, al mismo tiempo ve en la eternización de una sola perspectiva, en un exceso de simplificación y, por ende, en la pérdida del sentido agonal de toda empresa vital, la muestra más patente del nihilismo y de la degeneración de la cultura. Y es ése, precisamente, el diagnóstico que Nietzsche hace de la ciencia moderna: ha llevado al extremo la naturaleza digestiva del conocimiento eliminando las diferencias, reduciendo a simples variaciones de grado aquello que difiere de manera irreductible en cantidad y calidad. Ciertamente la tendencia de todo lo vivo es hacia la simplificación: es decir, volver familiar lo extraño, pero llevada a su extremo esta tendencia nos arroja a un mundo sin ilusión y sin creación, aquello que ya Max Weber llamará más tarde "un mundo desencantado" y que Nietzsche identifica como "el mundo de lo indiferenciado".

...dabei fragte ich mich: was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntniss? was will es, wenn es "Erkenntniss" will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden. [...] Das Bekannte, das heisst: das woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgend eine Regel, in der wir stecken, Alles und jedes, in dem wir uns zu Hause wissen: - wie? ist unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein? (Nietzsche 1980i: §355).⁵⁹

⁵⁹ "... entonces me pregunté, ¿qué entiende propiamente el pueblo por conocimiento? ¿Qué es lo que quiere, cuando quiere el conocimiento? Nada más que esto: que algo extraño deba reducirse a algo conocido. [...] Lo conocido quiere decir aquello a lo que estamos acostumbrados hasta el punto de que ya no nos

El espíritu de finitud es, en buena medida, producto del “instinto de miedo” ante lo extraño, lo desconocido y extraordinario. La ciencia es la forma de reacción, instinto puramente animal, ante este terror; por tanto, instinto de hacer de lo extraño algo conocido, de lo extraordinario algo ordinario, de lo incierto algo seguro. Al final, cuando la naturaleza digestiva del conocimiento torna el panorama gris, lo que nos quedan son conceptos vacíos de sentido, fetiches que tienen como fin último hacer común lo singular, hacer de lo posible el reino de lo previsible, transfigurar la complejidad de la naturaleza en aquello que el hombre dice de ella.

Ya ni siquiera nos acordamos, según Nietzsche, del origen fisiológico de nuestros conceptos, intentamos ingenuamente ver en ellos la estructura misma de la realidad, de nuevo, reduciendo lo posible al concepto. Entre representación y cuerpo existe, por tanto, una relación intrínseca, en el cuerpo y sus órganos están las condiciones de representación del viviente: el mundo que podemos representarnos es aquel que nos es dado a través de nuestras condiciones vitales. Con todo, que en el cuerpo se encuentren las condiciones orgánicas de representación no significa que sólo exista un camino de representarnos el mundo, los órganos son polisémicos, plásticos y se encuentran también en una lucha por la jerarquía. Como lo señala Nicholas Rennie (2001), al ensalzar las virtudes de la tragedia y del coro, Nietzsche nos muestra un tipo de representación en la que el oído, órgano dionisiaco por excelencia, tiene preponderancia por sobre la vista, órgano más

sorprende, nuestra cotidianidad, alguna regla en que nos cabe todo y cada una de las cosas respecto a las cuales sabemos que estamos como en nuestra casa. ¿Qué ocurre pues? ¿No es precisamente nuestra necesidad de conocimiento, la necesidad de lo conocido, la voluntad de descubrir entre todo lo extraño, lo desacostumbrado, lo problemático, algo que nos tranquilice? ¿No debiera ser el instinto del miedo lo que nos hace conocer? ¿No debiera ser el júbilo del que conoce precisamente el júbilo del sentimiento de seguridad nuevamente conseguido?”.

cercano al instinto apolíneo, definidor de contornos y de formas precisas; a diferencia, el oído tiende a ser menos figurativo, menos apegado a formas definidas y más propenso a provocar sensaciones intensas sin un referente material ni duradero en el tiempo. La fugacidad del instante, las limitaciones de la memoria y la intensidad sin forma son las virtudes de la representación auditiva, experiencia lejana al deleite visual, que suele demandar del espectador mayor comprensión y atención. Cuando el coro pasa a segundo plano y los personajes del drama y sus diálogos pasan a primera escena, también lo hace un espectador visual que necesita seguir el hilo narrativo, tanto a través del diálogo, como del movimiento y las gesticulaciones de los actores. Por eso, quizá cuando Zarathustra es tentado por el eterno retorno, siempre lo es en forma de una pequeña voz que le habla al oído, o incluso, cuando se pregunta por aquellos que podrán soportar tal vuelta del pasado al infinito se dirige a los que tienen “orejas pequeñas”.

If the eye is the organ that strains to achieve control, to keep hold of the contours separating self and other, the ear is the orifice through which the self, vulnerable to the seductions of music, risks losing itself in time. It may be remembered that the greatest challenge to selfhood conceived by Nietzsche, the thought of eternal recurrence, is one that insinuates itself into the subject's ear through the whispering of a demon (Rennie 2001: 188).⁶⁰

⁶⁰ “Si el ojo es el órgano que fuerza a mantener el control, a mantener definidos los contornos que separan lo propio y lo ajeno; el oído es el orificio a través del cual el ser, vulnerable a las seducciones de la música, riesgo de perderse en el tiempo. Hay que recordar que el gran desafío del auto-devenir concebido por Nietzsche, el pensamiento del eterno retorno, es uno que se insinúa en el oído del sujeto a través de los susurros de un demonio”.

La ciencia moderna, según esta perspectiva, habría hecho de la vista el órgano representativo por excelencia, en él encontraría el instrumento ideal para hacer del mundo un lugar de formas e imágenes definidas, durables en el tiempo e idénticas a sí mismas según su forma. De hecho, en esta hegemonización de la vista no sólo el oído deja de ser un instrumento cognitivo para la ciencia, el olfato⁶¹ y el tacto pierden también utilidad para un discurso que necesita de la ilusión de mayores certezas y constancia en el mundo. Aún así, la ciencia no deja de ser un ejercicio trágico, aunque aquellos que la ejerzan crean moverse en el más seguro de los suelos; su tragedia consiste, para Nietzsche, en que su objetividad, su capacidad de predicción, veracidad y seriedad son en el fondo expresión de estados de ánimo, de estados orgánicos, producto de la hegemonía de ciertos órganos sobre otros y de una tendencia corporal a volver asimilable todo lo extraño. En este marco, para Nietzsche, el cuerpo se vuelve un tópico central, no sólo por su carácter aparentemente unificador, sino también por ser el lugar donde el espíritu de finitud fracasa, muy a pesar del optimismo del discurso médico y biológico. El cuerpo es el lugar menos lejano a la voluntad de poder, pero también el más propenso a la asimilación, a la simplificación de todo lo que le rodea. Es precisamente, por ser el lugar donde todas las tensiones son insolubles, en particular entre salud y enfermedad, que el cuerpo nietzscheano es el lugar de lo posible: de nuevos órganos como nuevas ilusiones, de conceptos desconocidos, de la radical diferencia (la monstruosidad, la enfermedad), de nuevas formas de vida y asimilación, de inéditas formas de conocimiento y de nuevas sensibilidades. En tanto el cuerpo mismo es pluralidad de interpretaciones inmerso en un mundo que es él mismo una

⁶¹ Respecto a la manera como el olfato deja de ser un instrumento cognitivamente válido para la ciencia, ver Corbin (1986).

multiplicidad de perspectivas; el espíritu de finitud, de la única perspectiva, siempre chocará con este carácter irremediabilmente ilimitado del mundo.⁶²

Aber ich denke, wir sind heute zum Mindesten ferne von der lächerlichen Unbescheidenheit, von unsrer Ecke aus zu dekretieren, dass man nur von dieser Ecke aus Perspektiven haben dürfe. Die Welt ist uns vielmehr noch einmal "unendlich" geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, dass sie unendliche Interpretationen in sich schliesst. (Nietzsche 1980i: § 374).⁶³

⁶² Para Nietzsche el número de fuerzas en el universo es finito, pero las posibles relaciones y combinaciones que pueden darse entre ellas resulta enorme y no determinable, a ello habría que agregar, como se apunta en la cita siguiente, que las interpretaciones sobre tal estado de cosas multiplican las posibles perspectivas hasta rayar en lo infinito.

⁶³ "Pero pienso yo que hoy nosotros por lo menos estamos lejos de la ridícula inmodestia de decretar desde nuestro rincón que sólo se pueden tener perspectivas de este rincón. El mundo se nos ha hecho más bien otra vez 'infinito', en cuanto no podemos rehusar la posibilidad de que encierra en sí infinitas interpretaciones".

VIDA, ENFERMEDAD Y POSIBILIDAD

¿POR QUÉ EL CUERPO?

Después de las intempestivas, y más concretamente, de la aparición de *Menschliches Allzumenschliches*, Nietzsche comienza a dar un lugar más preponderante a lo orgánico; expresa por vez primera la intuición de que muchas de las quimeras metafísicas en las que se ha amparado la filosofía, y más recientemente la ciencia, pueden estar, en el fondo, sustentadas en procesos orgánicos, es decir, que los errores metafísicos tienen como suelo la actividad orgánica del cuerpo (Montebello 2001a). Pero es sobre todo a partir 1885, y concretamente después de la aparición de *Jenseits von Gut und Bose*, que la centralidad de la vida y de lo orgánico cobra mayor importancia.¹ A partir de aquí, el llamado “uno primordial” deja paso a una realidad más afirmativa y enérgica que se expresa tanto en lo orgánico como en lo inorgánico: la voluntad de poder. El vuelco entre el uno primordial y la voluntad de poder estriba en que, por un lado, con el primer término Nietzsche hace hincapié, sobre todo, en la realidad viviente, en la realidad de los hombres y sus ilusiones,

¹ Para algunos autores como Ríos (2004), es sobre todo a partir de 1886 que la temática “biologicista” se hace más que nunca presente en la obra nietzscheana, en tanto la voluntad de poder se concibe ligada a la voluntad ciega del mundo orgánico.

mientras que con la voluntad de poder la fuerza monstruosa que subyace al mundo se vuelca sobre lo inorgánico, dejándonos una especie de panteísmo sin Dios. Sin embargo, este vuelco no significa que la vida termine reducida a un *estatus* indiferenciado que compartiría con lo inorgánico, antes bien, responde a que las características, que para Nietzsche son intrínsecas a la vida, inundan el resto del mundo, desde la piedra hasta la luz del sol. En este sentido, y como lo señala Pierre Montebello, aquello que distingue el paso del uno primordial a la voluntad de poder está dado por una vitalización del mundo, por una expansión de aquello que caracteriza la vida al resto de las cosas.

On doit pouvoir prolonger la vie hors de la vie, jusque le monde inorganique, ce qui veut dire qu'on doit pouvoir déceler dans toute région ontologique les propriétés qu'on rencontre dans la vie organique. La volonté de puissance s'extériorise en effet d'une manière semblable en tout phénomène. Cet argument fonde le caractère isomorphique de la volonté de puissance sans laquelle celle-ci n'aurait pas une valeur totale, un sens uniforme pour l'ensemble des réalités (Montebello 2001: 13).²

Si la voluntad de poder es “el nombre” y “la solución” para todos los enigmas de universo,³ y si ésta se nos muestra a través de las formas como la vida se expande y fortalece, habrá que preguntarse: para Nietzsche ¿qué es aquello que caracteriza la vida? ¿Qué es la vida?

² “Se debe prolongar la vida fuera de la vida, hasta el mundo inorgánico, lo que quiere decir que deben poderse revelar en toda región ontológica las propiedades que se encuentran en la vida orgánica. La voluntad de poder se exterioriza, en efecto, de una manera semejante en todo fenómeno. Este argumento funda la característica isomórfica de la voluntad de poder, sin la cual ésta no tendría un valor total, un sentido uniforme para el conjunto de las realidades”.

³ “El mundo visto desde dentro, el mundo visto y designado en su ‘carácter inteligible’, —sería cabalmente ‘voluntad de poder’ y nada más que eso—” (Nietzsche 1980k: §36).

Eine Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs Vorgang, heiäen wir “Leben”. Zu diesem Ernährungs Vorgang, als mittel seiner Ermöglichung, gehört alles sogenannte Fühlen, Vorstellen, Denken, d.h. 1) ein Widerstreben gegen alle anderen Kräfte 2) ein Zurechtmachen derselben nach Gestalten un Rhythmen 3) ein Abschätzen in Bezug auf Einverleibung oder Abscheidung (Nietzsche 1980s: 24 [14]).⁴

Lo distintivo de la vida es la asimilación, la nutrición, hacer asimilable todo lo extraño en aras de expandir la propia fuerza. Nuestro intelecto es también expresión de esta tendencia alimenticia de la vida. “Nuestro aparato cognoscitivo no se encuentra destinado al conocimiento” (Nietzsche 1996: § 496; 1981: §491), sino a la asimilación. Y esta voluntad de asimilar se expresa en terrenos de la vida como voluntad de “sentir, pensar y querer”, que serían las prerrogativas funcionales de la vida, así como también de todo lo no vivo porque, en el fondo, son la forma de ser misma de la voluntad de poder. Así, cada ente, cada viviente y cada fenómeno estarían a cada instante sintiendo, pensando y queriendo. Porque, muy a pesar de lo que pueda pensarse, estas características, que tan sólo podemos representar por el hecho de estar vivos, por la experiencia de vivir —y que por lo mismo toman forma orgánica (sentir, pensar, querer)—, no son en sí caracteres originales de la vida, sino, antes bien, pertenecen, en un mayor grado de originalidad, a un fondo mucho más profundo, el de la voluntad de poder. Sin embargo, desde el cuerpo, sus instintos y procesos, esas son las tres maneras como el viviente expresa tal propensión a la

⁴ “Una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición —a eso llamamos vida. A este proceso de nutrición— como medio de su posibilidad, corresponden los llamados sentimientos, imaginación y pensamiento: 1) Una resistencia a todas las fuerzas restantes; 2) un poner en orden estas fuerzas de acuerdo la forma y el ritmo; 3) un evaluar referente a la incorporación o la separación”.

expansión. De ahí la importancia del cuerpo y sus instintos: al ser el lugar más cercano a la voluntad de poder, el cuerpo expresa esta voluntad de expansión y afirmación como nutrición, asimilación, pensamiento, sentimiento y deseo. El destino trágico de la representación consiste en saber que aquello que nos podemos representar siempre estará filtrado, antes que nada, por la forma de representación que nos impone el hecho de estar vivos y de estar dotados con un cuerpo particular. En este marco, el conocimiento está determinado por las condiciones de vida orgánica, por el cuerpo que poseemos y por los órganos que lo componen. "Le monde n'est donc rien d'autre que ce qui nous est donné au travers des conditions vitales, Il n'y a pas, pour nous, d'autre monde" (Montebello 2001a: 15).⁵

Aquellos que piensan que el intelecto humano es la única forma de intelecto que es posible en el mundo, abanderan una idea desafortunada a ojos de Nietzsche, en tanto podemos aspirar a tantas clases de conocimiento como estructuras orgánicas existen. Nuestra forma de conocer tiene, así, mucho de contingente y poco de cumbre de la evolución de las especies. Cada cuerpo y cada forma de vida estarían supeditados a las formas de representación que dicho cuerpo y forma de vida le imponen. Así, nuestro conocimiento del "ser" no puede darse sino a través de la vida y de las formas de representación que el estar vivos nos impone: el ser no se abre a nosotros más que a través de la vida. De ahí, por ejemplo, que desde textos como *Menschliches, Allzumenschliches* o incluso desde *Die Geburt der Tragödie*, Nietzsche enlace el origen de ciertas representaciones a ciertos procesos orgánicos; por ejemplo, el instinto apolíneo y el sueño estarían en el origen de la metafísica.

⁵ "El mundo no es otra cosa que eso que nos es dado a través de las condiciones vitales, no hay para nosotros otro mundo".

Missverständniss des Traumes. - Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine zweite reale Welt kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso die Annahme eines Seelenscheinleibes, also die Herkunft alles Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens (Nietzsche 1980g: I, 1, §5).⁶

El cuerpo se convierte, así, en la vía más directa a la intuición de la voluntad, en tanto es la interpretación menos simple de la misma. Entre cuerpo y conciencia, tal y como lo expone Blondel (1986), la distancia no es entre más o menos, sino entre "múltiple y simple". Entre conciencia y mundo, el cuerpo se levanta, así, como el intermediario que menos simplifica el caos del mundo; en este sentido, es posterior al mundo pero anterior a la conciencia.

Le corps est donc un lieu intermédiaire entre le pluriel absolu du chaos du monde et la simplification absolue de l'intellect. Si la culture et l'humanité commencent avec lui comme interprétation, c'est précisément en tant qu'il est lieu d'articulation et non proprement fondement, en tant qu'il est modèle de cette unité-pluralité, schéma de la volonté de puissance. Si le corps c'est premier, c'est comme modèle mixte. Si la multiplicité est première, le corps comme jeu des affects sera premier (comme multiplicité) par rapport à l'intellect conçu comme unifiant-simplifiant, alors qu'il sera second par rapport au chaos du monde (Blondel 1986: 284).⁷

⁶ "Mala comprensión del sueño. En las épocas de cultura rudimentaria y primitiva el hombre creía que en el sueño conocía un segundo mundo real; éste es el origen de toda metafísica. Sin el sueño no se habría hallado pretexto para la escisión del mundo. También la escisión en alma y cuerpo guarda relación con la más antigua concepción del sueño, así como la hipótesis de una pseudocorporeidad del alma, esto es el origen de toda creencia en espíritus, y probablemente también de la creencia de los dioses".

⁷ "El cuerpo es un lugar intermedio entre el plural absoluto del caos del mundo y la simplificación absoluta del intelecto. Si la cultura y la humanidad comienzan con él

En este sentido, el cuerpo es falsificación de la voluntad de poder, es reducción del caudal inmenso de afectos, ideas y formas que subyacen “virtualmente”⁸ en esta voluntad y que pueden o no actualizarse. El cuerpo es falsación de esta voluntad original al menos en dos sentidos: en primer lugar, porque es interpretación de la misma, expresión de una relación inédita de fuerzas, y porque, en segundo, es creación de ilusiones, órganos y funciones que permiten sostener y expandir la vida. Así, la falsedad, el error, es intrínseco a la vida en tanto traduce la fuerza plástica de la misma para expandirse y afirmarse.

Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche) das die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heiât im Willen sur Macht, sum Wachsthum der Macht erhalten, daß jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede errichte Verstärkung und Machtterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heiât dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d. h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen; sie ist “im Flusse”, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert denn es giebt keine “Wahrheit”. (Nietzsche 1980v: 14 [13]).⁹

como interpretación, es precisamente en tanto que él es lugar de articulación y no propiamente fundamento, en tanto que él es modelo de esta unidad-pluralidad, esquema de la voluntad de poder. Si el cuerpo es primero, lo es como modelo mixto. Si la multiplicidad es primera, el cuerpo, como juego de afectos, será primero (como multiplicidad) en relación con el intelecto concebido como unificante-simplificante, pero será segundo en relación con el caos del mundo.

⁸ Deleuze (1968a) habla de lo virtual de manera muy semejante a la que Nietzsche habla de la voluntad de poder: como fuente de toda actualización, que no tiene el carácter de ‘posible’, sino de ‘real’.”

⁹ “El valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación (sabedor de que

Que el mundo sea falso se expresa también en el propio cuerpo. El cuerpo falsea la voluntad en tanto la interpreta, en tanto expresa una parte de ella y a partir de un cierto punto de vista.¹⁰ La vida es error, tiene necesidad de ser error para conservarse y expandirse a sí misma. En este sentido, la única verdad del cuerpo es aquella que sirve a su expansión, con lo cual, y como lo apunta Nietzsche en el párrafo 498 de *Der Wille zur Macht* (1996) (ver también 1980t: 26[137]), una función como la del intelecto no es intrínseca a la vida, bien pueden existir otras formas de vida, fuertes y expansivas; el intelecto es producto de una necesidad particular de nuestras condiciones de vida, pero nada que pueda universalizarse más allá del animal humano. El valor de cualquier órgano, función o ilusión reside ahí donde sirve a la vida. “Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt”. (Nietzsche 1980t: 34 [253]).¹¹

en cualquier otro lugar son posibles otras interpretaciones distintas de las simplemente humanas); que las interpretaciones reconocidas son evaluaciones, perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea, en la voluntad de poderío, que toda elevación del hombre determina la superación de interpretaciones más restringidas y supone creer en nuevos horizontes hacia eso se dirigen mis escritos. El mundo que nos interesa es falso, vale decir, no es un hecho, sino una imaginación y una síntesis de una escasa suma de observaciones; es fluido, como cosa que deviene, como una falsedad que continuamente se desvía, que no se aproxima nunca a la verdad: entonces no hay ‘verdad’.”

¹⁰ Aquí la semejanza con el perspectivismo monádico de Leibniz salta a la vista; sin embargo, mientras Leibniz conserva la perspectiva optimista de quien cree que cada mónada expresa la totalidad del mundo desde un punto de vista, para Nietzsche cada ente y cada cosa en el mundo no sólo es falsa por que interpreta, sino porque tan sólo expresa una cierta relación del total de relaciones que componen la voluntad.

¹¹ “La verdad es una forma del error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término”.

La vida, por tanto, no tiene un valor dado y, por ende, nuestros juicios sobre la misma están destinados a ser siempre erróneos. La voluntad de poder quiere la expansión y si en ello la vida se torna un estorbo, la muerte será otra forma de expresar esta infinita propensión a afirmarse. Desde la voluntad de poder la vida carece de un valor dado de antemano, ni siquiera permanecer en la vida es un valor obligado, el suicidio también puede ser una forma de afirmación.

Urtheile, Werthurtheile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Werth als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht, —an sich sind solche Urtheile Dummheiten. [...] ...*dass der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann* (Nietzsche 1980m: *Das Problem des Sokrates*).¹²

Que toda interpretación sobre la vida falle se debe, en buena medida, a que las formas en las que la vida se expresa son ya interpretaciones, es decir, cuerpos, organismos, órganos y funciones. Para Blondel (1986), la imposibilidad de poder aprehender el valor del cuerpo estriba en que éste mismo es ya un texto. De acuerdo con este autor, en la parte tardía de su obra Nietzsche intenta rescatar al cuerpo para la filosofía en su calidad de texto. El cuerpo, como todo texto, interpreta las fuerzas y los signos que le presionan y circundan; cada cuerpo hace una interpretación inédita y creativa de su medio. Como apuntábamos más atrás al citar a Rivero Weber (2000), cada ilusión, cada interpretación, crea formas de vida distintas, es decir, cada vida toma la forma de la ilusión que la afirma o

¹² “Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, —en sí, tales juicios son estupideces [...] ...*el valor de la vida no puede ser tasado*”.

justifica. Pero si no hay ni ilusiones falsas ni verdaderas, en un mundo donde todo es interpretación, ¿cómo abogar a favor de una interpretación sobre otra? ¿Cómo justificar la idea de que el cuerpo del hombre cristiano es un cuerpo decadente y enfermo? En este punto habría para Nietzsche grados de falsificación, en el entendido de que para él un texto es menos falso en tanto menos simplifica la complejidad del caos original. En esta etapa, si bien se ha dejado de creer en una verdad última de las cosas, no se ha abandonado la creencia en la existencia de este fondo monstruoso que ahora identifica con la voluntad de poder; este fondo sigue ahí con toda su carga de fuerza y caos que lo caracteriza, y es esta esencia caótica, irracional e irreductible al *logos* lo que forma su aspecto primordial. En este sentido, cada interpretación, cada ilusión, haría un recorte de este fondo primordial de acuerdo con lo que cada cuerpo puede soportar. Un texto, tal y como lo es el cuerpo o la cultura, indicaría a cada momento su fortaleza, su constitución. Aquel cuerpo mejor constituido, aquella cultura más noble, será la que pueda recortar menos, velar menos, simplificar menos la fuerza y monstruosidad de esta realidad última.

Para Nietzsche, al final, la bajeza o nobleza de una interpretación depende de la simplificación y negación que se realice sobre la inmensidad de este fondo monstruoso. De ahí el lugar preponderante del cuerpo. Entre un mundo que es en el fondo caos e intensidad y un intelecto que es orden y simplicidad, el cuerpo se alza como el intermediario entre ambos extremos, como la interpretación que menos simplifica la complejidad del mundo. No es que el cuerpo no simplifique, no digiera, lo que ocurre es que entre todos los textos que recortan al mundo, es el que menos lo simplifica. Retomando a Blondel: “Le chaos ne devient monde que par le corps. Se

demander ce qu'est le corps, c'est se demander ce qu'est l'interprétation". (Blondel 1986: 295).¹³

De ahí se desprende, en buena medida, la inferioridad de la conciencia respecto al cuerpo. Tomando como corolario una especie de proceso evolutivo, Nietzsche nos dice que la conciencia es una de las capacidades más tardíamente adquiridas por lo orgánico, por ende, "lo más inacabado e indeble del organismo" (Nietzsche 1980j: I § 11). Es por su calidad de facultad tardía e inacabada que la conciencia se encuentra más ajena al fondo monstruoso de la vida, y esta deficiencia se traduce en su propensión a falsificar en demasía, de ahí se desprende su mayor propensión a emitir interpretaciones falsas, más falsas y simples que las del cuerpo. El peligro de perecer estriba en que la conciencia tiranice a los instintos. La cura, si es que puede haberla, está en *incorporar* a la conciencia, someterla al imperio de los instintos, reducir el poder de sus simplificaciones a las interpretaciones del cuerpo.

Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmernde, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen, - eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere Irrthümer uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewusstheit sich auf Irrthümer bezieht! (Nietzsche 1980i: §11).¹⁴

¹³ "El caos no deviene mundo que por el cuerpo. / Preguntarse qué es el cuerpo, es preguntarse sobre qué es la interpretación".

¹⁴ "Alborea de continuo como enteramente nueva y por primera vez a los ojos humanos, en modo apenas perceptible todavía con claridad, una tarea, la de saber incorporarse el saber y hacerlo instintivo. Es una tarea sólo vista por aquellos que han comprendido que anteriormente no nos habíamos incorporado más que nuestros errores y que toda nuestra concienzualidad se refiere a errores".

Habría, así, una especie de escala de simplificación en cuya cumbre estaría la conciencia por su propensión a hiper-simplificar el caos y la complejidad de lo monstruoso, por su capacidad de hacer finitas las posibles interpretaciones sobre el mundo, cada una de las aristas de lo monstruoso que se pliegan y se despliegan en un inmenso mapa de conexiones y fugas. En esta escala, la base que gradaría todo el conjunto sería la vida en su fondo primordial, como voluntad de poder que sólo quiere expandirse. A partir de ahí, el resto es interpretación, y si la conciencia está en el extremo del mayor grado de simplificación, el cuerpo estaría en el extremo contrario al ser el texto que menos falsea, que menos simplifica el caos de esta pluralidad de fuerzas. La solución trágica que Nietzsche propone estriba en "incorporar" a la conciencia o, en otros términos, en ponerla bajo el yugo del cuerpo. Este sometimiento no tiene, en el fondo, nada de violento; antes bien, es devolver a la conciencia a su lugar original, ya que, "la conciencia es también una mala interpretación de la aparente unidad del cuerpo". En este sentido, la conciencia, como epifenómeno del cuerpo, simplifica la pluralidad de sus sensaciones depositándolas en la ficticia unidad de un yo que quiere y decide. Porque, finalmente el cuerpo para Nietzsche es también una falsa unidad; antes bien, como pluralidad de células, carece de una identidad dada y armónica.

Die annehme des Einen Subjekts ist vielleicht nicht nothwendig; vielleicht ist es ebensogut et laubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und Überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde Liegt? Eine Art Aristokratie von "Zelem", in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von Pares, welche mit einander an's Regieren gewöhrt sind und zu befehlen verstehen? Meine Hypothesen:

Das Subjekt als Vielheit [...] (Nietzsche 1980: 40 [42]).¹⁵

Aquí, de acuerdo con Barbara Stiegler, la influencia de Rudolf Virchow¹⁶ es cara a Nietzsche. Virchow parece adelantársele al anteponer el cuerpo, como unidad descentrada y construida de un sinnúmero de unidades más pequeñas, al “yo” cartesiano y al “yo pienso” kantiano, y proclamando con ello la primacía biológica del *Ego* sobre la filosófica.

Virchow lui-même a montré, bien avant Nietzsche, que la biologie de la cellule impliquait une violente remise en cause du point de départ cartésien. Pour que la théorie cellulaire puisse mener à bien la totale décentralisation du sujet vivant, toutes les figures traditionnelles de la centralisation doivent en effet être disqualifiées: ses deux principales figures physiologiques bien sûr, le cerveau (centre du système nerveux) et le cœur (centre de la circulation du sang), mais aussi et surtout l'illusion d'une centralisation par la conscience, dont les systèmes nerveux ou sanguins ne sont que les avatars physiologiques ou anatomiques (Stiegler 2001: 22).¹⁷

¹⁵ “Quizá no sea necesaria la suposición de un sujeto; quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y nuestra conciencia. ¿Una 'aristocracia de las células' en la que el poder radique? ¿Algo así como pares acostumbrados a gobernar unidos, con buen sentido del mando?”

Mi hipótesis:

el sujeto como pluralidad [...]”.

¹⁶ Patólogo alemán que vivió de 1821 a 1902, sobre todo recordado por haber afirmado que “toda célula siempre procede de otra célula”, en tanto ésta es la forma elemental de la vida, su unidad orgánica; a su vez mostró que cada tejido de los órganos que componen un organismo está compuesto por un tipo particular de células, lo que le confiere su especificidad; finalmente, Virchow destaca por haber situado el origen de las enfermedades en modificaciones celulares.

¹⁷ “Virchow mismo ha mostrado, mucho antes que Nietzsche, que la biología de la célula implicaba una violenta puesta en causa del punto de comienzo cartesiano. Para que la teoría celular pueda llevar a bien la total descentralización del sujeto viviente, todas las figuras tradicionales de la centralización deben ser descalificadas:

Nietzsche, ciertamente muy cercano a Virchow, parece decirnos también que la preponderancia del cuerpo sobre la conciencia se debe, sobre todo, a que ésta última es una tibia imitación de aquél, una mala imitación que lee como unidad lo que carece de ella y que interpreta como coherencia lo que no es más que flujo de fuerzas y relaciones. Ya desde el *Zarathustra*, esta especie de intuición del travestismo de la conciencia, queriendo ser como el cuerpo, queda dibujada en el apartado “*Von den Verächtern des Liebes*”. Ahí el cuerpo es visto como la verdadera razón, como la “gran razón”, frente a la cual, aquella que domina en la conciencia no puede ser más que minúscula, “instrumento y juguete de la gran razón”. Esta gran razón es el lugar real del yo, es “lo que hace yo”. Si habría que buscar una identidad, siempre precaria y en permanente estado de disolución, es en el cuerpo, aquello que Nietzsche llama el “sí-mismo”, el lugar más cercano a aquello que confiadamente llamamos yo y creemos unidad. Pero también, el cuerpo es aquello que mejor expresa la voluntad de poder como aquello que “compara, subyuga, conquista y destruye”, a todo lo que se le enfrenta y, en particular, al llamado “yo”.

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.

Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du “Geist” nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

“Ich” sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, —dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.

sus dos principales figuras fisiológicas, el cerebro (centro del sistema nervioso) y el corazón (centro de la circulación de la sangre). Pero también y sobre todo la ilusión de una centralización por la conciencia, de la cual los sistemas nerviosos o sanguíneos no son más que avatares fisiológicos o anatómicos”.

[...]

Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes.

Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher.

Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser —der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.

Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nöthig hat? (Nietzsche 1980J: *Von den verächtern des Liebes*).¹⁸

Sin embargo, la conciencia, el espíritu, la razón, como epifenómenos del cuerpo, han tomado un lugar preponderante y superior respecto a los instintos y han terminado por subyugarlos. El optimismo socrático, la moral cristiana, la ciencia moderna y la dialéctica hegeliana, entre otras cosas, son el producto de esta inversión de valores, de esta deformación de las prioridades; representan también la estrategia a través de la cual los débiles, es decir, aquellos incapaces de poseer su propia potencia, incapaces de dejar fluir la tendencia de sus instintos hacia la expansión, recurren al artífice de la medida, la moralidad y la racionalidad, con el intento de controlar una inmensidad aleatoria que, en estado libre, los aplastaría. Ésta es, por lo menos, la interpretación que el

¹⁸ “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor./ Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, mi hermano mí, a la que llamas 'espíritu', un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón./ Dices 'yo' y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tu no quieres creer, —tu cuerpo y su gran razón: esa no dice yo, pero hace yo. [...] Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí mismo. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu./ El sí —mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina

propio Nietzsche hace del predominio de la conciencia en el mundo occidental y, por ende, de la expansión del nihilismo. Para contrarrestar tal estado de decadencia, producto de esta omnipresencia de la conciencia, Nietzsche decide volver al cuerpo y a sus instintos. “Alles Gute ist Instinkt —und, folglich, leicht, nothwendig, frei”. (Nietzsche 1980m: *Die vier grossen Irrthümer*).¹⁹

Sin embargo, esta vuelta a lo corporal no clausura en lo absoluto el interés de Nietzsche por la conciencia y la subjetividad, al fin y al cabo, son también expresiones de la voluntad de poder y textos que la interpretan de una cierta manera. Esclarecer la conciencia es también arribar a un cierto grado de intuición de este fondo primordial. Aún así, Nietzsche hace del cuerpo su principal aliado, porque es en él, como ya lo apunta Montebello, donde la subjetividad encuentra el primer pretexto de ilusión de unidad.

La philosophie de Nietzsche est un questionnement permanent au sujet du être mais ce questionnement s'appuie sur la vie, part de la vie. Une de thèses principales de Nietzsche est qu'il faut penser l'être à partir de la vie, qu'on ne peut faire autrement, pour penser ce qui est, que de partir de la vie. (Montebello 2001a: 7).²⁰

Habría, pues, varios motivos para volver al cuerpo. En primer lugar, por ser la expresión menos simple de la voluntad de poder

y es el dominador también del yo./ Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo./ Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?”

¹⁹ “Todo lo bueno es instinto —y, por consiguiente, fácil, necesario, libre”.

²⁰ “La filosofía de Nietzsche es un cuestionamiento permanente al sujeto del ser, pero este cuestionamiento se apoya sobre la vida, parte de la vida. Una de las tesis principales de Nietzsche dice que hace falta pensar al ser a partir de la vida, que no se puede hacer de otra manera para pensarlo más que a partir de la vida”.

y por expresar de manera más abierta lo que quiere la voluntad; es decir, expandirse y asimilar su entorno. En segundo, por ser el espacio de la eterna tensión, de la lucha por el dominio entre células y órganos, entre hábitos e instintos, entre salud y enfermedad. Pero también, y en tercer lugar, por ser el bastión de la ilusión de unidad sobre el cual la conciencia y la subjetividad se asientan. Habría que preguntarse, como lo hizo el propio Nietzsche, ¿por qué optar por el cuerpo y no por la conciencia?, y habría que escuchar una des sus respuestas.

Alles, was als "Einheit" ins Bewußtsein tritt, ist bereits ungeheuer kompliziert: wir haben immer nur einen Anschein von Einheit. Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen. (Nietzsche 1980u: 5 [56]).²¹

Lo que se expresa en el cuerpo, al final, es la multiplicidad y la posibilidad, es decir, un texto irreductible a cualquier interpretación, un texto en permanente estado de creación de nuevos sentidos y de nuevas vías de exploración, de nuevas sensibilidades y nuevas interpretaciones. Es aquello irreductible a la ciencia, a la política o a la religión, pero también, lugar de todos los posibles, de nuevas formas de vida, de nuevos órganos y nuevos conceptos. Para Nietzsche, una de las experiencias principales a través de la cual el cuerpo crea y explora, inventa nuevas formas de sentir y de asimilar, es la enfermedad, los estados de morbilidad y de posterior convalecencia que nos lanzan a experimentar nuevas posibilidades vitales, que acicalan nuestra fuerza plástica. Habría que preguntarse precisamente ¿por qué

²¹ "Todo lo que se instala en la conciencia como 'unidad' es algo enormemente complejo: lo único que logramos es una apariencia de unidad.

El fenómeno corporal es el más rico, el más evidente, el más palpable".

la enfermedad? Y, más concretamente ¿qué significa la enfermedad dentro de esta perspectiva?

NIHILISMO Y ENFERMEDAD

En este mundo pleno de signos e interpretaciones ¿cómo justificar la diferencia entre una vida decadente y una vida plena en fuerza? Si todo es interpretación ¿cómo argumentar a favor de la superioridad de una interpretación sobre otra? Para Nietzsche habría interpretaciones nobles y bajas, cuerpos sanos y cuerpos decadentes, ¿cómo decidir? ¿qué decide?

Sin un referente único ni continuo, la enfermedad es, según Nietzsche, un término de difícil ubicación, no sólo porque no existe en su obra un único sentido en el que es usado, sino sobre todo porque este filósofo juega con la ductilidad del mismo, sabe que es un término polisémico que puede representar tanto la decadencia del cuerpo como del espíritu, así como la posibilidad misma de la convalecencia y de nuevas pautas de creación. Su vida misma, sumida entre periodos breves de plenitud física y otros mucho más largos de dolencias y sufrimientos interminables, ejemplificó la manera como la enfermedad puede ser la piedra de toque de la superación de sí mismo, así como la oportunidad de inaugurar nuevas pautas y expresiones vitales. Su obra puede ser vista no sólo como la estrategia a través de la cual luchó contra su propia debilidad física, sino también como una expresión vital que pudo innovarse a partir de la experiencia de la enfermedad misma. En su obra el término "enfermedad" juega un papel inestable que oscila entre una concepción que lo emparenta con lo decadente (acepción negativa), a otra que lo acerca a la idea de la "gran salud" (acepción positiva); tal oscilación lleva de igual forma al término de "salud" a acercarse, paradójicamente,

a un estado de nihilismo pasivo²² y, en el otro extremo, a tomar un sentido dinámico y ligado a la fortaleza (a la “gran salud”), con lo cual enfermedad (en su acepción positiva) y salud (como “gran salud”) terminan acercándose de manera decisiva. Veamos de qué manera ocurre esta oscilación en los textos de Nietzsche y cómo ha sido interpretada por otros autores que recientemente se han interesado por el tema, tarea que en Nietzsche no representa tan sólo la culminación de una larga especulación teórica, sino que ante todo fue producto de haber experimentado en carne propia la enfermedad, la convalecencia y la invalidez.

Si llamamos “vida a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición”, todo lo que de ella se derive será expresión de esta fuerza asimilante: mientras haya vida la vida quiere expansión. El cuerpo, como unidad ilusoria, donde la voluntad de poder se actualiza en forma de individualidades, es la expresión más directa y acabada de este carácter expansivo de la misma; que existan más razones en el cuerpo que en la conciencia se debe, entre otras cosas, a que en el cuerpo se haya la gran razón, la razón de la que se derivan todas las demás. En este marco, el cuerpo expresa a cada momento una forma de asimilar el mundo. Pero para Nietzsche no toda forma de asimilación es activa o afirmativa, antes bien, existen formas de asimilación, fuerzas, cuyo afán es la negación de sí mismas y el arribo a un estado de equilibrio (la muerte

²² Entendiendo el nihilismo pasivo como un estado de cansancio y apatía, tanto a nivel espiritual como físico, que lleva a la búsqueda de estímulos y del adormecimiento en cualquier “verdad consoladora”. En este sentido, el cristianismo forma parte en cierta medida de este tipo de nihilismo: adormecimiento en la mortificación y en el olvido del cuerpo ante la aterradora falta de sentido de la existencia.

térmica), de ausencia de tensión y conflicto. Aquello que Nietzsche llama “fuerzas reactivas” buscan en el fondo la supresión de la competencia y enfrentamiento, en buena medida por su propia debilidad, por su incapacidad de enfrentar altos riesgos, por eso buscan el equilibrio —vía la religión, la democracia o la dialéctica— y, después, la supresión de las fuerzas activas. El arma más punzante de este deseo de fin y de equilibrio ha sido “el olvido del cuerpo” y espíritu, y quien más en alto ha llevado esta consigna ha sido, precisamente, el espíritu cristiano. Tal y como lo apunta en el primer aforismo de *Der Wille zur Macht* (1996): si hay un fondo que precipita el nihilismo moderno ha sido la interpretación cristiana.

Nietzsche reconoce que la Europa moderna en la que vive se alza como una época sin Dios, sin nada en que creer, sin valores supremos; pero este estado de anomia, de desfallecimiento es, a su parecer, consecuencia directa del legado cristiano. Un nuevo pesimismo invade la cultura y cada una de sus expresiones, pero no se trata aquí de un pesimismo de la fortaleza, sino, bien al contrario, de un pesimismo de la debilidad, del declive, que se caracteriza como suavizamiento, como adormecimiento, por el sentimiento de un exceso de seguridad o de temor. Es por ello que entre cristianismo y ciencia sigue existiendo un hilo de parentesco: ésta ha llevado hasta sus últimas consecuencias el deseo y la ilusión de un mundo plano e igual, de un mundo legal y sin sorpresa. De ahí que el propio Nietzsche considere al nihilismo, en su modalidad pasiva, como un estado patológico; es decir, como el adormecimiento en la seguridad que parecen darnos nuestras generalizaciones, nuestro “desencanto” del mundo, su vaciamiento de sentido en un caudal de fórmulas y conceptos que parecen poder predecir y evitar toda contingencia.

Der Nihilism stellt einen pathologischen Zwischenzustand dar (pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf gar keinen Sinn): sei es, daß die produktiven Kräfte noch nicht stark genug sind; sei es, daß die *décadence* noch zögert und ihre Hilfsmittel noch nicht erfunden hat [...]

2. Voraussetzung dieser Hypothese

Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein "Ding an sich" giebt dies ist selbst ein Nihilism, und zwar der extremisme. Er legt den Werth der Dinge gerade dahinen, daß diesem Werthe keine Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der Werth [...], eine Simplification zum Zweck des Lebens.

(Nietzsche 1980u: 9 [35]).²³

Después de haber atenazado la conciencia y el cuerpo, después de haber suprimido a los más altos valores —el olvido del cuerpo—, el cristianismo nos ha dejado una humanidad agotada y dispuesta a ya no creer en nada. Nietzsche mismo se sabe víctima de este abuso, de este exceso, pero a diferencia del resto de los europeos quiere salir de tal estado de agotamiento, apuesta pues, por un nihilismo activo que le lleve a convertirse

²³ "El nihilismo representa un estado patológico intermedio (lo patológico es la monstruosa generalización, la conclusión sin ningún sentido), sea porque las fuerzas productivas no son todavía bastante fuertes, sea porque, la decadencia vacila aún y no ha descubierto todavía sus medios auxiliares.

2. Supuesto de esta hipótesis.

Que no hay ninguna verdad, que no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna 'cosa en sí'.

esto es nihilismo, y, verdaderamente, nihilismo extremo. Sitúa el valor de las cosas precisamente en el hecho de que ninguna realidad corresponde ni correspondió a estos valores, sino que son sólo un síntoma de fuerza por parte del que atribuye el valor [...], una simplificación para fines vitales".

en creador de nuevos valores, valores activos y afirmadores. Pero mientras tanto, el nihilismo del mundo moderno invade cada uno de los cuerpos y las expresiones vitales y culturales que lo componen. Esta falta de sentido, este cansancio de creer en algo reproduce, paradójicamente, muchos de los actos de fe cristianos. Al barrer todo valor y toda creencia, el cuerpo también ha permanecido enterrado bajo los escombros de la falta de sentido. El cuerpo, según Nietzsche, sigue siendo una caja vacía. La ciencia misma se ha encargado de expropiarle todo valor, todo sentido y toda fuerza; mero contenedor de órganos, del cuerpo ya no se puede esperar ningún acto de creación. En este sentido, "el olvido del cuerpo" sigue siendo el principal rasgo nihilista de la vida moderna.

Sie verachten den Leib; sie lieben ihn außer Rechnung: mehr noch, sie behandelten ihn wie einen Feind. Ihr Wahnwitz war zu glauben, man könne eine "schöne Seele" in einer Mißgeburt von Cadaver herumtragen ... Um das auch Anderen glaublich zu machen, hatten sie nöthing, den Begriff "schöne Seele" anders anzusetzen, den natürlichen Werth umzuwerthen, bis endlich ein bleiches, krankhaftes, idiotischschwärmerisches wesen als Vollkommenheit ... (Nietzsche 1980v: 14 [96]).^{24, 25}

²⁴ "Despreciaban el cuerpo: no contaban con él; más aún, lo trataban como enemigo. Su petulancia era creer que podían llevar un "alma hermosa" en un aborto de cadáver... Para hacer esto comprensible a los demás, necesitaban presentar de otra manera el concepto "alma hermosa", alterar los valores naturales hasta que se llegó a tomar a un ser pálido, enfermizo, de una exaltación idiotizante..."

²⁵ La semejanza aquí con el decadentismo y el romanticismo de fines del siglo XIX salta a la vista. Susan Sontag (1996) expone esta manera peculiar de concebir la salud y la enfermedad a través de una metáfora estética: la apariencia débil y tuberculosa como símbolo de grandeza espiritual y alta sensibilidad por lo sublime.

Nihilismo (como nihilismo pasivo) y enfermedad remiten al mismo estado de abandono de sí mismo, de abandono del cuerpo y de la negación del sentido de la tierra. En su acepción negativa, la enfermedad no es más que la incorporación de los valores cristianos del olvido del cuerpo y sus instintos. "Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen: aber auch noch diese süßen und düstern Gifte nahmen sie von Leib und Erde! (Nietzsche 1980j: *Von den Hinterweltlern*)".²⁶

En este sentido, el estado de enfermo es toda aquella actitud ante la vida, física o espiritual, que intentando negarla aspira a un "más allá" incorpóreo, inmaterial, no instintivo, no natural. Así, estar enfermo es negar los impulsos y sensaciones más primarios que nos indican nuestra corporeidad, nuestras pasiones, y con ello dejarse llevar por la promesa racionalista o ultraterrena de que siempre es posible superar al cuerpo y sus pasiones, dominándolas, controlándolas, suprimiéndolas.

Jene Morallehrer, welche zuerst und zuoberst dem Menschen anbefehlen, sich in seine Gewalt zu bekommen, bringen damit eine eigenthümliche Krankheit über ihn: nämlich eine beständige Reizbarkeit bei allen natürlichen Regungen und Neigungen und gleichsam eine Art Juckens. Was auch fürderhin ihn stossen, ziehen, anlocken, antreiben mag, von innen oder von aussen her - immer scheint es diesem Reizbaren, als ob jetzt seine Selbstbeherrschung in Gefahr gerathe: er darf sich keinem Instincte, keinem freien Flügelschlage mehr anvertrauen, sondern steht beständig mit abwehrender Gebärde da, bewaffnet gegen sich selber, scharfen und misstrauischen Auges, der ewige Wächter seiner Burg, zu der er sich gemacht hat. Ja, er kann

²⁶ "Enfermos y moribundos eran los que despreciaron el cuerpo y la tierra, y los que inventaron las cosas celestes y las gotas de sangre redentora, ¡pero incluso estos dulces y sombríos venenos los tomaron del cuerpo y de la tierra!".

gross damit sein! Aber wie unausstehlich ist er nun für Andere geworden, wie schwer für sich selber, wie verarmt und abgeschnitten von den schönsten Zufälligkeiten der Seele! Ja auch von aller weiteren Belehrung! Denn man muss sich auf Zeiten verlieren können, wenn man den Dingen, die wir nicht selber sind, Etwas ablernen will (Nietzsche 1980i: §305).²⁷

Aun más, esta ciega voluntad de control de sí, no sólo termina negando el instinto, sino también termina fabricando la ilusión del control mismo, ilusión que puede llegar al extremo de negar todo resabio de azar, de contingencia, de posibilidad, de inseguridad, todo lo emparentado con lo impredecible. La palabra enfermedad utilizada con un cariz negativo no puede separarse, así, de lo que el autor comprende por nihilismo pasivo. Porque quizá la consecuencia más importante del nihilismo que acusa Nietzsche es su propensión a instalarnos en la fantasía de un mundo demasiado seguro, demasiado medible, demasiado predecible. Al final, un mundo desencantado es también un mundo sin riesgo ni sorpresa. Nihilismo que en el caso del cristianismo toma la forma de una confianza ciega en un más allá incorpóreo, en ese olvido de la incertidumbre que significa existir, para lanzarse

²⁷ "Aquellos maestros de la moral que recomiendan al hombre en primer lugar y ante todo que se apodere uno de sí mismo, le proporciona con ello una enfermedad particular, a saber, una continua susceptibilidad para todas las excitaciones e inclinaciones naturales y al mismo tiempo una especie de comezón. Cuanto pueda en lo sucesivo empujarle, atraerle, seducirle o estimularle, ya sea desde fuera o desde dentro, le parecerá siempre a este ser tan susceptible que corre peligro su propio dominio. Ya no le es lícito confiarse a ningún instinto, a ningún aletazo, sino que continuamente está apostado con ademán de desprecio, armado contra sí mismo, con mirada penetrante y desconfiada, siendo vigía eterno de su fortaleza para lo cual se ha formado a sí mismo. ¡Sí, puede ser grande con ello! ¡Pero qué poco capaz se ha hecho de soportar ninguna otra cosa, qué difícil para sí mismo, qué empobrecido y recortado en lo tocante a *las más bellas contingencias del alma!* ¡Y también en cuanto a toda otra instrucción! Pues uno tiene que ser capaz de perderse algunas veces si quiere aprender algo de las cosas que no somos nosotros mismos".

cómodamente en los brazos de una esperanza ultraterrena que alivia la angustia y repara la irremediable falta de sentido. Nihilismo que en el caso de la ciencia se presenta como ilusión de completud y finitud: el mundo y sus pequeños espacios llenos y vacíos pueden ser conocidos, medidos y evaluados del todo, no hay resabio que espere a ser descubierto, ni siquiera sorpresa, aun lo que todavía no se conoce tiene ya su molde para ser recibido, incluso ese pequeño corpúsculo inteligente que se mueve por la faz de este mundo puede ser conocido y agotado en su completud: finitud del hombre. Desde este punto de vista, ese otro lugar en el que enfermedad y nihilismo coinciden es en aquel donde se destaca la propensión a la inmovilidad, al estancamiento, al monoteísmo, a la única interpretación: todas las formas de lo monolítico, de lo eterno. La ciencia, con su infinita manía de reducir toda diferencia, toda disparidad a variaciones meramente cuantitativas y, por tanto, ya no más diferentes; evidencia esta tendencia nihilista de reducir la complejidad de todo lo real, de todo lo terrenal, de todo lo vivo, eliminando el carácter inestable de la vida misma.

Leben - das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders. Und was die Krankheit angeht: würden wir nicht fast zu fragen versucht sein, ob sie uns überhaupt entbehrlich ist? Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes, als der Lehrmeister des grossen Verdachtens, der aus jedem U ein x macht, ein ächtes rechtes x, das heisst den vorletzten Buchstaben vor dem letzten... (Nietzsche 1980i: *Vorrede zur zweiten Ausgabe*, § 3).²⁸

²⁸ "Vida - significa para nosotros todo cuanto somos, cambiar continuamente en luz y en flama. Además todo cuanto nos acontece, no podemos ninguna otra cosa. Y en cuanto a la enfermedad, ¿no estaríamos tentados en cierto modo a preguntar si podríamos prescindir totalmente de ella? En primer lugar el gran dolor es el último liberador del espíritu, en cuanto enseña la gran sospecha de que cada U hace una x, una x verdadera, esto quiere decir la penúltima letra antes de la última..."

La forma de interpretación científica es eminentemente reactiva para Nietzsche, en tanto concibe las fuerzas como sujetas a una legalidad que limita su actividad y en tanto hace de la vida un fenómeno regular y constante. La visión de la ciencia no deja de ser una interpretación moral: quiere imponer un orden y un sentido único ahí donde hay infinitud de los mismos. Pero aquello que hace la moral a la ciencia (la moral cristiana concretamente) lo hace también a la vida.

El mundo moderno sigue siendo, a ojos de Nietzsche, un mundo excesivamente moral, todo es filtrado y atomizado por el lente del *deber ser*, por el ideal ascético y por la negación de la propia potencia. Las fuerzas de la naturaleza son reducidas a expresiones de un plan superior que las determina y les da un carácter predecible y finito. Pero, con todo, la vida tiende a ser aquello que carece de orden dado, de legalidad, pura fuerza plástica que busca no sólo expandirse sino también diversificarse; de ella, por tanto, se pueden esperar todos los posibles, concebibles o no, formas de vida inéditas y monstruosas, nuevos órganos y nuevos sistemas de asimilación. Sin embargo, cuando la moral irrumpe, ello cobra un precio sobre el cuerpo: ahí donde había exploración y creación de nuevas formas vitales, la fuerza plástica queda reducida a pura repetición y gradual decadencia. De ahí el ahínco con el que Nietzsche vuelve una y otra vez a usar el ropaje de crítico de la cultura: así como la fuerza plástica de un pueblo incide en la grandeza o bajeza de la cultura, así la cultura incide en la fuerza plástica del cuerpo. La moral, en este contexto, es el gran peligro, la oportunidad que tiene todo lo reactivo de incorporarse y hacerse carne y órganos y, con ello, mutilar la fuerza plástica del cuerpo y la posibilidad de convertirse en "otra cosa". La moral es, al final, el espíritu económico que intenta imponer límites a una realidad que es a-económica e ilimitada.

Morality is unable to go 'beyond' good and evil, unable to traverse outside itself. It is for this reason that it can be defined as the 'danger of dangers'. Its restricted economy of life makes impossible the actualization of the 'highest potential power (Mächtigkeit) and splendour' since it desires that the present exist at the 'expense of the future' (Ansell 1997: 56).²⁹

Nietzsche en cambio intenta llevar a sus últimas consecuencias la máxima spinozista que dice: "no hay que preguntarse lo que es un cuerpo, sino lo que puede un cuerpo", y aun más, retoma y profundiza otra proposición de la Ética que intenta dar un vuelco al "yo cartesiano", la idea de que "El alma no se conoce a sí misma, sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo" (Spinoza 1958: II, Prop. 23). En ambos enunciados, Nietzsche encuentra la piedra de toque de buena parte de su trabajo; a saber, que el reino de lo posible, de lo inédito y de la creación está del lado del cuerpo más que de la conciencia; así como la idea de que un cuerpo no es jamás algo dado, no es algo que tenga una forma de ser permanente e incommovible, bien al contrario, el cuerpo se define a cada instante por lo que puede hacer, pero también por lo que puede crear (desde obras de arte hasta nuevos órganos), destruir, asimilar y dominar. La bajeza, la reactividad del cuerpo enfermo consiste así, como lo apunta Deleuze, en que ha sido desposeído de lo que puede, en que su fuerza ha sido separada de su potencia. "La maladie, par exemple, me sépare de ce que je peux: force réactive, elle me rend réactif, elle rétrécit mes possibilités et me condamne à un milieu

²⁹ "La moralidad es incompatible con ir 'más allá' del bien y del mal, incapaz de salir fuera de sí misma. Es por esta razón por la que puede ser definida como el 'peligro de los peligros'. Su restringida economía de la vida hace imposible la actualización del 'más alto potencial de la fuerza y el esplendor', ya que desea que el presente exista 'a expensas del futuro'".

amointri auquel je ne peux plus que m'adapter" (Deleuze 1988: 75).³⁰

Por último, aquella otra idea spinozista del alma como idea del cuerpo es también cara a Nietzsche, sobre todo, como recordaremos, porque para este último aquello que llamamos alma tiene su punto de anclaje, primariamente, en la supuesta unidad del cuerpo: es la falsificación que llevan a cabo nuestras percepciones de las afecciones que recibimos del exterior lo que hace de las mismas una especie de categoría *a priori* a toda percepción, partes de una taxonomía que ya presupone, aun antes de existir, la naturaleza de nuestras afecciones. Para Spinoza, y después para Nietzsche, la parte activa en la construcción de los afectos no viene del exterior, sino de la manera como éstos son elaborados al interior del cuerpo mismo. Pero en esta elaboración, la manera de percibir —y por ende, los órganos a través de los cuales percibimos— es capital, en tanto dicha elaboración es, primariamente, una elaboración de nuestros sentidos, en tanto "el cuerpo es el modo humano de interpretar el mundo" (Blondel 1986). Al final, es el alma la que está atrapada en el cuerpo, pero no por los desfallecimientos y errores de éste, sino por la primacía del mismo sobre las elaboraciones del alma. Y es por esta primacía que tampoco el espíritu queda indemne ante los dolores del cuerpo. Las heridas, los "malos encuentros", la enfermedad, son propios del cuerpo, pero tienen su correspondencia en el espíritu y en la conciencia. Para Spinoza, la vida ética sólo es posible si atendemos a las afecciones que llegan a la conciencia a través del cuerpo; por tanto, las contingencias que confronta el cuerpo son nuestra única vía para

³⁰ "La enfermedad, por ejemplo, me vuelve reactivo, ella hace retroceder mis posibilidades y me condena a un medio restringido al que no puedo más que adaptarme".

conocer el alma; es decir, aquello que altera al cuerpo, aquello que le produce grietas y escoriaciones, es también condición de la vida ética, misma que se construye sobre el conocimiento adecuado de todo aquello que afecta mi potencia de actuar. Como expone François Duchesneau: "... toute la stratégie d'analyse de Spinoza va consister à faire fond su la connaissance sensible du corps humain et des relations multiples qu'il entretiene avec les corps ambiants en vue de les trasnposer en conceptions adéquates" (Duchesneau 1998: 128).³¹

Pero Nietzsche, a diferencia de Spinoza, desea un cuerpo confrontado constantemente con "malos encuentros", un cuerpo agonal dispuesto a desplegar su potencia en la lucha y la competencia. Retomando a Stiegler, la enfermedad, en una acepción más bien positiva, es también condición para la vida, para la gran cultura y para la gran política.

Car, au moment où Nietzsche rêve d'une grande politique qui guérisses définitivement le vivant de ses pathologies, il affirme aussi que la maladie est la condition de la vie la plus haute. Une vie qui ne prendrait pas le risque de la souffrance et de la maladie, dont les processus réparateurs compenseraient toujours les lésions, sans perte et sans reste, une vie qui serait incapable de tenter sur elle-même l'expérience de la souffrance, serait en réalité la forme la plus basse de vie, car c'est dans les maladies les plus graves que les plus puissants processus réparateurs prennent leur source (Stiegler 2001: 120).³²

³¹ "... toda la estrategia de análisis de Spinoza va a consistir en sustentarse sobre el conocimiento sensible del cuerpo humano y de las relaciones múltiples que tiene con los cuerpos del medio ambiente, con miras a convertirlos en concepciones adecuadas".

³² "Ya que en el momento en el que Nietzsche sueña con una gran política que sane definitivamente al viviente de sus patologías, también afirma que la enfermedad es la condición de la vida más alta. Una vida que no toma el riesgo del sufrimiento y de la enfermedad, en la que los procesos reparadores compensaran las lesiones, sin

Con esta cita nos estamos dirigiendo ya hacia otra concepción de la enfermedad en la que un cuerpo se convierte en el campo de experimentación de la voluntad de poder en terrenos de la vida, donde la enfermedad se trastoca en instrumento de esta experimentación: para Nietzsche sólo la enfermedad nos revela lo que un cuerpo puede. Como lo remarca Montebello, la filosofía nietzscheana, más que crítica, es una experimentación, experimentación del pensamiento sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el pensamiento, pero también de la voluntad de poder sobre ambos en aras de explorar nuevas formas de expansión. En este marco de experiencia, la enfermedad se vuelve capital para saber, entre otras cosas, cuál es el grado de voluntad inherente al cuerpo (Montebello 2001a).

ENFERMEDAD Y "GRAN SALUD"

Una vez que la vida es entendida como expresión de la voluntad de poder, podemos encontrar en ella los modos en que ésta busca expandirse y dominar. Pero, como también hemos visto, dentro del seno mismo de la voluntad existen fuerzas reactivas que intentan el movimiento contrario: la esclerotización del movimiento y la detención de toda transformación. Es bajo el nombre de "nihilismo" que Nietzsche identifica el avasallamiento por parte de estas fuerzas por sobre las activas y fuertes, lo que se ha reflejado en el mundo moderno como propensión a la estabilidad perpetua, horror al devenir. En su modalidad pasiva el nihilismo es un estado patológico de parálisis auspiciado por la falta de creencia en todo valor,

pérdida ni sobra, una vida que sería incapaz de intentar en ella misma la experiencia del sufrimiento, sería en realidad la forma más baja de vida, ya que es en las enfermedades más graves que los procesos reparadores más poderosos tienen su origen".

lo que no descarta adormecerse en la primera creencia que nos dé consuelo, algo que ha contribuido en gran medida a construir un mundo simple, sin puntos oscuros ni complejidades, un mundo medible y cognoscible en su totalidad, sin sorpresa ni cambio, un mundo, pues, finito. Pero este “nihilismo pasivo” no es más que una etapa de una tendencia nihilista que baña la historia de principio a fin y que ha tomado las formas de trascendentalidad (judaísmo y cristianismo) y reactividad; pero en el fondo se trata del mismo síntoma: un odio empecinado por el mundo y una constante negación de la vida. Con todo, y a pesar de que Nietzsche parece asumirse a sí mismo dentro del nihilismo, encuentra en el extremo de desencanto de la vida moderna las posibilidades para transformar este estado de escepticismo en un “nihilismo activo”,³³ que más tarde podría dar lugar a un “nihilismo completo”, a la creación de nuevos valores que también prometen la creación de nuevos hombres superiores que deben estar dispuestos, ante todo, a sucumbir en aras de dar lugar a un nuevo hombre que trasciende todas las formas de nihilismo: el superhombre.

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, - ein Seil über einem Abgrunde.

[...]

³³ Si bien estaríamos arriesgando a simplificar enormemente la interpretación que Nietzsche hace del nihilismo y de sus diversas modalidades, bien podríamos equiparar al *nihilismo pasivo* con una cierta forma de actitud conservadora frente a la vida, mientras que el *nihilismo activo* se acercaría más a una actitud destructora de los valores que en el nihilismo pasivo se pretenden conservar para poder conservar la vida misma; con todo, el nihilista activo no construye nada después de haber derrumbado tal edificio de creencias. Sólo en un *nihilismo completo* es posible embarcarse en el verdadero acto creativo de la transvaloración, de la construcción de nuevos valores.

Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist (Nietzsche 1980j: *Zarathustra's Vorrede*).³⁴

El hombre superior al que aspira Nietzsche tendrá su mayor riqueza en saber perecer y preparar el camino al arribo del superhombre, alguien del que sabemos demasiado poco porque, al estar más allá del hombre, tendrá otra forma de conocer, otro cuerpo y otros órganos que no serán los nuestros. Aunque un mote como el de “superhombre” nos hace pensar en un hombre mejorado, en el fondo, nada nos garantiza que eso tenga una relación con el hombre, acaso sólo le deba el haber dejado libre el camino. Porque para Nietzsche, acercándose tempranamente a aquello que después serán los equilibrios puntuales, no cree en la existencia de formas de vida intermedias o transicionales: los monstruos y los nuevos órganos no están hechos para un fin que tendrá sentido en otra especie, sino que son creaciones vitales que tienen su fin en sí mismas, son ensayos vitales que valen por sí y que tienen dentro de sí sus propios límites. En uno de los aforismos de *Der Will zur Macht* titulado “Anti-Darwin”, Nietzsche expresa así esta propiedad no transitiva entre las especies.

Es giebt keine Übergangsformen. [...]

Man behauptet die wachsende Entwicklung der wesen. Es fehlt jedes Fundament. Jeder Typus hat seine Grenze; über diese hinaus giebt es keine Entwicklung.

[...] der Mensch als Gattung ist nicht im Fortschritt. Höhere Typen werden wohl erreicht, aber sie halten sich nicht. Das niveau der Gattung

³⁴ “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, —una cuerda sobre un abismo—. [...] / La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es un tránsito y un caso”.

wird nicht gehoben.
(Nietzsche 1980v: 14 [133]).³⁵

Una declaración que es equivalente a aquella que dice: “la virtud no puede enseñarse”.

Una fuerza activa puede devenir reactiva cuando se le expropia su potencia, pero, al contrario, una fuerza reactiva no puede convertirse en activa, tan sólo puede ponerse a trabajar a favor de las más fuertes. No hay paso, pues, de lo bajo a lo alto, no hay transición de una especie a otra; antes bien, entre hombre y superhombre hay una enorme brecha que les impide conectarse evolutiva o genéticamente. Como lo expone Ansell Pearson, aquello que el superhombre promete está más allá del hombre, por ende, significa un evento monstruoso del cual no sabemos nada ni podremos saberlo.

Nihilism on this level of extremes is a pathological condition: from the realization that mankind enjoys no ultimate purpose in the evolution of life the inference is drawn that there is not meaning at all. As such, nihilism assumes the guise of a 'monstrous event' (ungeheure Ereigniss)... (Ansell 1997: 164).³⁶

³⁵ “No existen formas de transición. [...]”

Se afirma que la evolución de los seres va madurando continuamente. Sin embargo, semejante afirmación carece de fundamento. Cada tipo tiene unos límites; fuera de éstos no hay evolución. [...]

El hombre como especie no progresa. Se consiguen tipos superiores, eso sí; pero no se conservan. El nivel de la especie jamás se eleva.”

³⁶ “El nihilismo en este extremo es una condición patológica: desde la realización de que en el reino humano no hay propósito último en la evolución de la vida, se puede inferir que no hay sentido del todo. De esta manera, el nihilismo toma la forma de un 'evento monstruoso'...”.

Y sin embargo, en espera de aquello que ya no será, el hombre moderno deberá llevar al extremo su propio nihilismo y construir una forma de vida activa. ¿En qué consiste este nihilismo completo? Y sobre todo, ¿cuáles son los valores que lo sustentan? Ante todo Nietzsche exige al hombre superior, al último hombre, la reconquista de la salud después de toda una vida de enfermedad y decadencia. La construcción de la gran cultura y la gran política yacen en la conformación de una gran salud, en el nihilismo completo; el hombre superior deberá vencer su propia reactividad, deberá usar a favor de sus fuerzas activas aquellas que son pasivas y conservadoras. Como lo apunta Williston, en el hombre superior la reactividad no desaparece, tan sólo es usada en beneficio de las fuerzas activas y creativas (Williston 2001). Una perspectiva semejante es la que tiene Deleuze, quien, por una parte, cree que el devenir-reactivo es constitutivo del hombre; es decir, el resentimiento, la mala conciencia y el nihilismo no serían tanto rasgos psicológicos, sino “el fundamento de la humanidad del hombre”. Es por ello que, ante todo, la llegada del superhombre supone otra sensibilidad, otros conceptos, otro cuerpo. Sin embargo, en la búsqueda de que el hombre superior se convierta en ocaso, habrá de llevar el nihilismo a sus últimas consecuencias, con el afán de revertir sus peores efectos. Pero ¿cómo llevar el nihilismo a sus últimas consecuencias? Para Deleuze el instrumento de “cura”, aquello que hace posible el nihilismo completo, es el eterno retorno. Sólo con el eterno retorno las fuerzas reactivas pueden ser activadas a favor de las que son originalmente fuertes y expansivas.

C'est seulement l'éternel retour qui fait du nihilisme un nihilisme complet, parce-qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes. Le nihilisme, par et dans l'éternel retour, ne s'exprime plus

comme la conservation et la victoire des faibles, mais comme la destruction des faibles, leur auto-destruction (Deleuze 1988: 79).³⁷

¿Qué queda de la enfermedad en el eterno retorno? ¿Acaso la enfermedad puede también ser activada a favor de la fortaleza? En la obra nietzscheana no hay una sola forma de concebir la enfermedad. Lo enfermo emparentado con el nihilismo pasivo remite, como hemos visto, a un estado de negación de la vida y de sus impulsos primarios, un abandono del cuerpo en aras de un más allá incorpóreo e inmaterial; abandono del cuerpo y lo terrenal que significa al mismo tiempo la huida de sus características más intrínsecas: huida de lo impredecible, de lo cambiante, de lo variable, para arrojarse en los brazos de la fantasía religiosa o científica que nos vende cara la idea de un mundo bajo control, de una naturaleza cognoscible y nunca más enigmática, de una estabilidad que, con todo, algún día se rompe. Pero frente a esta concepción negativa de lo enfermo resalta una más bien positiva, creativa. La enfermedad puede verse como la apertura hacia otras posibles saludes, otras normalidades y otras formas de vida. Nietzsche ha leído a Spinoza, ha sido influenciado por la idea del *conatus*, pero él va más allá, quiere ir más allá, porque no sólo quiere “perseverar en su ser”, seguir siendo, sino quiere “ser más”, expandirse y avasallar. Esta concepción positiva de la enfermedad habla, así, de un estado opuesto al primero, de un estado al que no le basta permanecer, conservarse, sino que ansía ser otra cosa. Esta acepción es, de hecho, contraria a la propia etimología de la palabra “enfermedad”, aquí enfermo ya

³⁷ “Sólo el eterno retorno puede hacer del nihilismo un nihilismo completo, porque hace de la negación una negación de las fuerzas reactivas mismas. El nihilismo, por y en el eterno retorno, no se expresa más como la conservación y la victoria de los débiles, sino como su destrucción, su auto-destrucción”.

no significa estar *in firme*, inmóvil, fosilizado, asegurado en el propio cuerpo, sino más bien implica ligereza, posibilidad de cambio, de improvisación.

Dagegen hasse ich die dauernden Gewohnheiten und meine, dass ein Tyrann in meine Nähe kommt und dass meine Lebensluft sich verdickt, wo die Ereignisse sich so gestalten, dass dauernde Gewohnheiten daraus mit Nothwendigkeit zu wachsen scheinen: zum Beispiel durch ein Amt, durch ein beständiges Zusammensein mit den selben Menschen, durch einen festen Wohnsitz, durch eine einmalige Art Gesundheit. Ja, ich bin allem meinem Elend und Kranksein, und was nur immer unvollkommen an mir ist, – im untersten Grunde meiner Seele erkenntlich gesinnt, weil dergleichen mir hundert Hinterthüren lässt, durch die ich den dauernden Gewohnheiten entrinnen kann (Nietzsche 1980i: §295).³⁸

Nada más lejano al espíritu del sacerdote, al espíritu cristiano que este hombre nuevo que asume la inseguridad de la existencia y de todo lo existente con el ánimo ligero, con el ánimo del conocer, del descubrir, totalmente ajeno a la necesidad de certezas permanentes.

Wo ein Mensch zu der Grundüberzeugung kommt, dass ihm befohlen werden muss, wird er “gläubig”; umgekehrt wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine Freiheit des Willens denkbar, bei der ein Geist

³⁸ “Por el contrario, aborrezco las costumbres duraderas y pienso que se me acerca un tirano y que el aire que respiro se contamina, cuando de tal manera se disponen los acontecimientos que parecen dar lugar por necesidad a costumbres duraderas. Por ejemplo, por un cargo, por tener que estar continuamente junto con las mismas personas, por un lugar de residencia fijo, por una especie única de salud. Por cierto, estoy sinceramente agradecido desde el fondo de mi alma a toda esta desgracia mía —al estar enfermo y a cuanto es continua imperfección en mí, porque del mismo modo me deja abiertas cientos de puertas por donde puedo evadirme de las costumbres duraderas”.

jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewissheit den Abschied giebt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen. Ein solcher Geist wäre der freie Geist "par excellence" (Nietzsche 1980i: §347).³⁹

Así, en su concepción positiva, la enfermedad es una parte constitutiva de aquello que Nietzsche concebirá como la "gran salud". Estar sano es poseer la propia actividad y potencia, hacer que lo reactivo que hay en nosotros trabaje a favor de nuestra fuerza activa, pero este movimiento requiere de la enfermedad, sólo es verdaderamente sano aquel que ha enfermado y ha tenido fuerzas para recobrase e inventarse una nueva salud. En este marco la enfermedad significa posibilidad, posibilidad de "descubrir un nuevo país no visto antes", nuevos mundos plenos de abundancia, nuevos ímpetus y nueva hambre.

... eine solche [eine Gesundheit], welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgiebt, preisgeben muss!... Und nun, nachdem wir lange dergestalt unterwegs waren, wir Argonauten des Ideals, muthiger vielleicht, als klug ist, und oft genug schiffbrüchig und zu Schaden gekommen, aber, wie gesagt, gesünder als man es uns erlauben möchte, gefährlich-gesund, immer wieder gesund, —will es uns scheinen, als ob wir, zum Lohn dafür, ein noch unentdecktes Land vor uns haben, dessen Grenzen noch Niemand abgesehen hat, ein jenseits aller bisherigen Länder und Winkel des Ideals, eine Welt so überreich an Schönem, Fremdem, Fragwürdigem, Furchtbarem und Göttlichem, dass unsre Neugierde ebensowohl wie unser Besitzdurst

³⁹ "Cuando un hombre llega a la convicción fundamental de que se le tiene que mandar, se hace creyente. Lo contrario sería pensar en un placer y una fuerza de la propia determinación, una libertad de la voluntad por la cual el espíritu desecha toda fe, todo deseo de certeza, ejercitado como está en poder sostenerse sobre cuerdas y posibilidades ligeras y hasta bailar sobre los abismos. Tal espíritu sería el espíritu libre 'par excellence'".

ausser sich gerathen sind - ach, dass wir nunmehr durch Nichts mehr zu ersättigen sind! (Nietzsche 1980i: §382).⁴⁰

Tal y como la atisba Deleuze a propósito de Nietzsche, la enfermedad, si bien nos separa de aquello que podemos, también... "Elle me révèle une nouvelle puissance, elle me dote d'une nouvelle volonté que je peux faire mienne, allant jusqu'au bout d'un étrange pouvoir" (Deleuze 1988: 75).⁴¹

La salud por la que apuesta Nietzsche es, así, un estado que deja el campo abierto a la actividad propia de todo lo vivo: la creación de valores. De ahí el carácter móvil de esta salud, de su falta de apego a una norma única, de su perpetua necesidad de crear nuevos valores ante lo cambiante, propio de lo vivo y del medio que le circunda. Una salud que para ser tal necesita, incluso, de la presencia de la enfermedad, ¿cómo prescindir de la enfermedad?, si es precisamente gracias al dolor y a la enfermedad que podemos tener una idea de nuestra salud y de nuestra fuerza, que podemos también abrirnos a otras posibilidades, a través de la movilidad de aquello que creíamos inmóvil, de la necesidad de crear nuevos valores más allá de los familiarmente conocidos en

⁴⁰ "... [una salud] tal que uno no sólo la tenga, sino que además continuamente la adquiera porque cada día la entrega de nuevo y tiene que entregarla... Y ahora cuando llevábamos ya mucho tiempo de este modo, los argonautas del ideal, acaso con más ánimos que lo que sería prudente, habiendo naufragado bastantes veces y sufriendo estragos, pero, como se ha dicho, más sanos que cuando alguno quisiera permitimos, peligrosamente sanos y volviendo a estar sanos, se nos antoja que nuestra recompensa es tener a la vista un país no descubierto antes, cuyas fronteras nadie ha alcanzado a ver aún, un más allá de todos los países y ángulos actuales del ideal, un mundo tan abundantemente bueno, extraño, cuestionable, terrible y divino que nuestra curiosidad, lo mismo que nuestra avidez, ha caído fuera de sí, ¡ay, que de ahora en adelante ya no nos saciamos con nada!".

⁴¹ "Ella me revela un nuevo poder, ella me da una nueva voluntad que puedo hacer mía yendo hasta el final de un extraño poder".

nuestros prolongados y monolíticos estados de “buena salud”. La enfermedad, así, no es sólo un campo de batalla, también es un campo de experimentación; la vida misma es un cúmulo de experiencias que intentan ensayar nuevas formas de vida, de nutrición y de conocimiento en aras de la expansión y la fortaleza. La enfermedad forma parte de este experimento.

Und Kurz gesagt: es handelt sich vielleicht bei der ganzen Entwicklung des Geistes um den Leib: es ist die fülbar werdende Geschichte daven, daâ ein höherer Leib sich bildet. Das Organische steigt noch auf höhere Stufen. Inse Gier nach Erkenntniâ de Natur ist ein Mittel, wodurch der Leib sich vervollkommen will. Oder vielmehr: es werden hunderttausende von Experimenten gemacht, die Ernährung, Wohnart, Lebensweise des Leibes zu verändern: das Bewußtsein und die Werthschätzungen in ihm, alle Arten von Lust und Unlust sind Anzeichen dieser Veränderungen und Experimente. (Nietzsche 1980s: 24 [16]).⁴²

De ahí la importancia de la convalecencia, periodo de reposo y reflexión previo al resultado del experimento. El propio Nietzsche saluda en el prefacio de *Die Fröhliche Wissenschaft* la llegada de dicho estado que nos promete la superación de la enfermedad para arribar a una nueva salud, pero sin olvidar aquello que la enfermedad ha dado: la posibilidad misma de arribar a otra salud. Al menos son dos los libros donde Nietzsche nos aclara en sus respectivos prefacios la importancia de la experiencia de la

⁴² “En pocas palabras: en todo el desarrollo del espíritu no se trata de otra cosa que del cuerpo; es la historia que se hace sensible, del hecho de que se forma un cuerpo más elevado. Lo orgánico se eleva a grados más altos. Nuestra avidez por conocer la naturaleza es un medio que el cuerpo emplea para perfeccionarse. O mejor dicho: se hacen centenares de miles de experiencias para cambiar la nutrición, el modo de vivir, el tenor de la vida del cuerpo: la conciencia y las valoraciones que hay en todo esto, toda clase de placeres y displaceres son signos de este cambio y de estos experimentos”.

enfermedad y la convalecencia como alicientes del pensamiento, de la claridad reflexiva y de la incisividad de la crítica. Tanto en *Menschliches Allzumenschliches* (en el prefacio de 1886), como en *Die Fröhliche Wissenschaft* (en el prólogo a la segunda edición de 1886), Nietzsche habla desde la convalecencia y nos pone al tanto de lo que representa para la salud a la que aspira.

Dazwischen mögen lange Jahre der Genesung liegen, Jahre voll vielfarbiger schmerzlich-zauberhafter Wandlungen, beherrscht und am Zügel geführt durch einen zähen Willen zur Gesundheit, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden wagt. Es giebt einen mittleren Zustand darin, dessen ein Mensch solchen Schicksals später nicht ohne Rührung eingedenk ist: ein blasses feines Licht und Sonnenglück ist ihm zu eigen, ein Gefühl von Vogel-Freiheit, Vogel-Umblick, Vogel-Uebermuth, etwas Drittes, in dem sich Neugierde und zarte Verachtung gebunden haben (Nietzsche 1980g: *Vorwort* §4).⁴³

Convalecer es estar a punto de sanar y, sin embargo, continuar en la enfermedad; es alejarse de la enfermedad y, con todo, no arribar aún a la salud; es un espacio intermedio entre la solemnidad que da el dolor de la enfermedad y la alegría que da la fortaleza de la salud; en este sentido, la convalecencia es un estado bufonesco en el que ya nos podemos burlar del dolor pasado sin estar seguros del todo de que sanaremos; es por eso también un estado petulante y arriesgado: creemos haber sanado y, sin embargo, aún la enfermedad nos ronda. En otros términos, escribir desde la

⁴³ “Entre tanto pueden pasar largos años de convalecencia, años llenos de multicolores mutaciones, a un tiempo dolorosas y encantadoras, dominados y llevados de la rienda por una tenaz voluntad de salud que a menudo osa ya vestirse y travestirse de salud. Hay en esto un estado intermedio, que un hombre de tal destino no recuerda sin emoción: le es propia una pálida y tenue luz y dicha solar, un sentimiento de libertad de pájaro, de vista de pájaro, de petulancia de pájaro, algo tercero en que curiosidad y delicado desprecio se han combinado”.

convalecencia es hacerlo desde el lugar más trágico de la existencia, desde el espacio más inseguro de la vida y, con todo, reímos.

... wenn wir Genesenden überhaupt eine Kunst noch brauchen, so ist es eine andre Kunst - eine spöttische, leichte, flüchtige, göttlich unbehelligte, göttlich künstliche Kunst, welche wie eine helle Flamme in einen unbewölkten Himmel hineinlodert! Vor Allem: eine Kunst für Künstler, nur für Künstler! Wir verstehn uns hinterdrein besser auf Das, was dazu zuerst noth thut, die Heiterkeit, jede Heiterkeit, meine Freunde! (Nietzsche 1980i: *Vorrede zur zweiten Ausgabe*, § 4).⁴⁴

Si la enfermedad perturba el ritmo con el que tan seguramente habíamos marcado nuestra vida, la convalecencia significa el reposo a partir del cual se construye un nuevo ritmo, mismo que podrá tomar tantas formas y caminos como saludes sean posibles. La enfermedad y la convalecencia nos hablan, así, de la imposible identidad del cuerpo y de la salud consigo mismos por mucho tiempo, del inquebrantable devenir de la realidad fisiológica, jamás conforme con una sola cara, con un solo contenido; de que lo vivo está arrojado a crear siempre valores nuevos, nuevas posibilidades, a abrir nuevos campos de conocimiento y experiencia, a cambiar en tantos rostros como ritmos vitales existen, a ser exceso de formas y expresiones; en una palabra, la enfermedad es, a ojos de Nietzsche, el grito dionisiaco de que la vida jamás será el conjunto de formas estables y mesurables que la ciencia quiere ver en cada una de sus representaciones.

⁴⁴ "...los convalecientes necesitamos todavía un arte, se trata de otro arte, un arte burlón, ligero, fugaz, divinamente sin trabas, divinamente artificial, que lanza sus llamas como una clara luminaria en un cielo sin nubes. ¡Ante todo un arte para artistas, sólo para artistas! Nosotros entendemos después mejor lo que es primeramente necesario para ello, el buen humor, todo buen humor, amigos míos".

... si le vivant est ce centre perceptif créateur de formes et de valeurs, si la vie éclate en une multitude de centres créateurs de formes, c'est parce qu'elle porte en elle une surabondance de possibilités, — surabondance dont le nom propre sera d'abord Dionysos, puis la volonté de puissance (Stiegler 2000: 98).⁴⁵

La enfermedad no es, pues, necesariamente un estado indeseable e infructífero. Todo lo contrario, para la gran salud la enfermedad es necesaria.⁴⁶ La enfermedad puede ser la piedra de toque para vislumbrar la falta de certeza de la existencia, la falta de seguridades duraderas y apaciguantes. Pero sobre todo, la enfermedad puede ser vista como aquella oportunidad del cuerpo y del espíritu para experimentar otro ritmo vital, otra normatividad, porque es justamente en la enfermedad, en la incapacidad, cuando el cuerpo es mayormente compelido a desarrollar otros valores, otras normas de acción. La idea de que "ser anormal" es "ser anormativo", es carecer de normas, en Nietzsche se vuelve absurda: la vida más monstruosa, el ser más deforme, crea sus propias formas de relación con el medio y le impone sus determinaciones. Si con Nietzsche estamos condenados a ser "valoradores", a crear valores, sean activos o reactivos; también estamos condenados a ser normativos, es decir, a preferir ciertos valores sobre otros y a conferirlos a ciertos objetos, eventos o actos.⁴⁷ Desde este punto de vista, estar

⁴⁵ "... si el viviente es el centro perceptivo creador de formas y de valores, si la vida estalla en una multitud de centros creadores de formas, es porque ella porta en ella misma una sobreabundancia de posibilidades, —sobreabundancia cuyo nombre primero será Dionisios y después la voluntad de poder".

⁴⁶ Para Cherlonneix (2002a) esta salud que no puede quedarse anquilosada en una sola forma ni en un solo estado, es decir, esta salud que necesita de la enfermedad para renovarse, es llamada "salud dinámica".

⁴⁷ En este punto la semejanza que hay entre la visión de Nietzsche, sobre el hecho de que estar vivo es valorar, y la que desarrollará Georges Canguilhem, en

enfermo no es “vivir sin normas”, sino simplemente inaugurar nuevas normas a partir de la creación de nuevos valores. Pero el que todo lo viviente sea normativo no lleva a pensar que hay normalidad en la vida o, más puntualmente, que hay individuos normales. Aquello que Nietzsche reprocha a la ciencia, lo mismo que a la democracia, es este afán de igualación de todo lo diferente, cuyo principal síntoma ha sido la creencia en la “normalidad”. Lo “normal” nos habla del tipo medio, en buena medida, del “deber ser” al cual debe sujetarse toda diferencia. Lo normal expresa, en pocas palabras, el horror a la diferencia. En tanto la vida es exploración de nuevas posibilidades, lo normal para Nietzsche es contrario a la propia definición de salud.

Somit giebt es unzählige Gesundheit des Leibes; und je mehr man dem Einzelnen und Unvergleichlichen wieder erlaubt, sein Haupt zu erheben, je mehr man das Dogma von der “Gleichheit der Menschen” verlernt, um so mehr muss auch der Begriff einer Normal-Gesundheit, nebst Normal-Diät, Normal-Verlauf der Erkrankung unsern Medicinern abhanden kommen (Nietzsche 1980i: §120).⁴⁸

En Nietzsche la enfermedad puede ser la expresión de la inagotable fuerza creativa de la vida, de que la vida no sólo resiste pasivamente al medio, sino que se enfrenta a él de manera ingeniosa, inventiva, creadora. La vida, así, expresa por muchas vías, entre ellas la enfermedad, su propensión a acrecentarse y a diferenciarse, fuerza

particular en *Le normal et le pathologique* (1998), salta a la vista, sobre todo porque para Canguilhem estar vivo es ser normativo, es decir, crear normas. Ver: Stiegler (2000).

⁴⁸ “Por consiguiente, se dan innumerables saludes del cuerpo; cuanto más se permite levantar la cabeza de nuevo a lo individual y a lo que es incomparable, tanto más se desconoce el dogma de la ‘igualdad de los hombres’, tanto más ha de perderse para nuestros estudiantes de medicina el concepto de una salud normal, lo mismo que el de una dieta normal, un proceso normal de la enfermedad”.

dionisiaca que estalla desde las más íntimas entrañas de lo vivo. “Toutes les ébauches, toutes les connaissances nouvelles qui ont été éliminées faute de s’incorporer traduisent bien une propension de la vie à explorer autrement le monde...” (Montebello 2001a: 72).⁴⁹

La enfermedad, lo patológico, la monstruosidad expresan ensayos vitales que buscan la expansión y la afirmación de la voluntad sin finalidad alguna; por ende, están fuera tanto del lenguaje de la moral como de la utilidad. De nuevo, afilando sus armas contra el darwinismo, Nietzsche piensa que el principal rasgo de la evolución no es el progreso hacia una mejor adaptación, sino el constante devenir de una mayor diferenciación, dentro de la cual la monstruosidad o la enfermedad no son más que maneras de ser de esta propensión de la voluntad a la diferenciación. Con ello, la idea “utilidad para la vida” que profesa el darwinismo encierra una concepción eminentemente reactiva, economicista, en tanto la aparición de un órgano o la degeneración del mismo deben “servir” para los fines de una mejor adaptación al medio o de la pura conservación. Para Nietzsche, al contrario, la utilidad de algo sólo puede referirse a la expansión de la vida y de su diferenciación, sin ninguna otra finalidad.

Was ist zuletzt “nützlich”? Man muß fragen “in Bezug worauf nützlich?” Z. B. was der Dauer des Individuums nützt, könnte seiener Stärke und Pracht ungünstig sein; was das Individuum erhält, könnte es zugleich festhalten und stille stellen in der Entwicklung. Andererseits Kann ein mangel, eine Entartung vom höchsten Nutzen sein, insofern sie als stimulans anderer Organe wirkt. (Nietzsche 1980u: 7 [25]).⁵⁰

⁴⁹ “Todos los esbozos, todos los conocimientos nuevos que han sido eliminados, a falta de haber sido incorporados, traducen una propensión de la vida a explorar de otra manera el mundo”...

⁵⁰ “En último término ¿qué quiere decir ‘útil’? Aunque se debería preguntar: ‘¿útil en relación a qué?’ Por ejemplo: lo que es útil a la duración del individuo no

Sin finalidad, la vida también deja de ser recinto de temores y esperanzas antropomórficos y se convierte en el lugar de la pura contingencia, sin fin y sin forma dada. La evolución, desde estos derroteros, tiene poco que ver con el lenguaje conservacionista y la melancolía por un mundo que está dejando de ser lo que naturalmente "debe ser". Sin una finalidad dada, la vida no está dispuesta a la conservación, sino a la disgregación con miras a la diferenciación; sin finalidad, tampoco hay un origen que preservar, por tanto, la vida se convierte en la promesa de formas de vida distantes y disímbolas que bien no pueden tener nada que ver entre ellas. El árbol evolutivo darwinista conserva en el fondo esta ficción del origen y de una finalidad conectada con este origen. Ansell Pearson, criticando este teleologismo implícito en los árboles evolutivos y retomando a Nietzsche, señala que estos esquemas dibujan muy bien una cierta progresión lineal y ramificada de las especies, pero se olvidan de los eventos transversales que pudieron irrumpir de manera escabrosa en dicha evolución. Ansell Pearson destaca, por ejemplo, la irrupción de virus que pudieron modificar la vida de manera radical, con lo que una pequeña modificación transversal bien pudo ocasionar una conmoción de la que ni siquiera estamos enterados. "In short, the history of the planet is the story of 'irreversible and unpredictable contingency', in which innumerable possible evolutionary pathways can be prescribed out of the same initial conditions" (Ansell 1997: 188).⁵¹

puede convenirle a su esplendor y fuerza; lo que conserva al individuo podría al mismo tiempo tenerle encerrado e inmovilizarle en la evolución. De otra parte, un defecto, una degeneración, podrían resultar muy útiles, al convertirse en estimulantes de otros órganos".

⁵¹ "En breve, la historia del planeta es la historia de una 'irreversible e impredecible contingencia', en la cual, innumerables senderos posibles pueden ser prescritos a partir de las mismas condiciones iniciales".

En virtud de que nuestro propio devenir es un enigma —¿Qué contagios transversales nos han dado lugar? ¿Qué enfermedades nos han modificado y fortalecido?— para Nietzsche, como lo señala Ansell Pearson, la vida es el recinto de todas las posibilidades imaginables o inimaginables, una de las cuales ha tomado la forma de eso que llamamos "vida humana" y que, en virtud de su "éxito", nos parece el más grande milagro de la evolución; con todo, no hay en su éxito más que el resultado de la pura contingencia, ¿qué otras formas de vida traerá consigo esta fuerza expansiva que subyace a la vida? Aun más: ¿es la vida la mejor forma de expansión de la voluntad? De lo humano sólo podremos esperar el continuo cambio, aquello que le ha caracterizado siempre, y dentro de lo cual la enfermedad es el mayor motor. "The human being is the greatest freak of nature and only futures we can be certain of are monstrous ones characterized by perpetual mutation and morphing" (Ansell 1997: 5).⁵²

NIHILISMO Y SALUD

Si el estar enfermo juega entre ser un signo de debilidad y ser un signo de sobreabundancia; la salud corre una suerte parecida en tanto, más que estado, se diluye en experiencias, en formas de experimentar, en periodos intermedios que pueden llevar hacia nuevas enfermedades, así como hacia renovadas formas de salud. No hay, así, en la obra nietzscheana una única forma de hablar de la salud, alguien podría considerarse sano y, sin embargo, en el fondo ser de constitución débil, quebradiza; pero también, alguien podría estar enfermo, pero no por debilidad, sino por abundancia.

⁵² "El ser humano es la mayor rareza de la naturaleza y su único futuro del que podemos estar ciertos es el de ser monstruos caracterizados por la mutación y el cambio perpetuos".

... es giebt zweierlei Leidende, einmal die an der Ueberfülle des Lebens Leidenden, welche eine dionysische Kunst wollen und ebenso eine tragische Ansicht und Einsicht in das Leben, - und sodann die an der Verarmung des Lebens Leidenden, die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich durch die Kunst und Erkenntniss suchen, oder aber den Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn.... (Nietzsche 1980i: §370).⁵³

La salud, en las postulaciones de Nietzsche, no es abordada como un concepto a definir, sino como una pluralidad de estados a experimentar. La salud tiene, entonces, un carácter plural, debido a que no hay una sola salud sino un sinnúmero de “saludes”, a través de las cuales el individuo sano se mueve, avanza y retrocede, inaugura y reestrena. Pero, es plausible la pregunta ¿por qué, si no es posible hablar de una sola salud, es posible hacerlo de “individuo sano”? La contradicción es sólo aparente, pareciera que en la obra de Nietzsche el estar sano es ser simplemente alguien no instalado demasiado tiempo en una sola salud; por tanto, habrá tantos individuos sanos como saludes existan, incluso un individuo será sano no a pesar, sino en virtud de su movilidad a lo largo de diversas saludes. La imposibilidad de hablar de una sola salud se deriva de que, según Nietzsche, este término no es un estado ideal, dado de una vez y para siempre, sino un devenir que sólo puede experimentarse en el cuerpo que, como su hospedero, es movable, variable, impredecible e inventivo.

⁵³ “...hay pacientes de dos clases, por una parte los que sufren por exuberancia de vida, que quieren un arte dionisíaco y asimismo una visión y proyección trágicas en la vida; y, por otra, los que sufren por empobrecimiento de la vida, buscan descanso, tranquilidad, mar en calma, redimirse de sí mismos mediante el arte y el conocimiento o también la embriaguez, el calambre, el ensordecimiento, la locura...”

...welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! (Nietzsche 1980g: *Vorwort* §4).⁵⁴

El “biologismo nietzscheano”, sus preocupaciones por el cuerpo y la fisiología, dan un lugar central a la realidad orgánica que en filosofía, particularmente, se ha solido negar y mandar al traspasado. En Nietzsche esta preocupación tiene valor por sí misma, es decir, el tema del cuerpo y de la vida no es sólo un pretexto para ir a algo más profundo e importante que aguarda en su obra, sino que es en sí mismo uno de los temas centrales de su filosofía, por eso nos atrevemos a decir con Müller Lauter (1998a): es el hilo conductor de la misma. Esta mediación del cuerpo no significa que pueda sobrepasarsele u olvidarsele en aras de ir a algo mucho “más fundamental” —tal y como lo propone Heidegger (2000)—, porque al final lo orgánico es el único síntoma que nos hace accesible, con menos velos, la voluntad de poder. La vida es, así, el síntoma más directo que nos habla de la forma que toma la voluntad una vez que ha entrado en el mundo de la representación: como cambio, como perpetuo devenir. Cuando Nietzsche habla de la ciencia como otra expresión del nihilismo moderno, el punto fuerte en el cual se ancla tal nihilismo es la pretensión científica que reduce la complejidad vital y material del hombre a cifras y constantes, y con ello aniquilar todo sentimiento de inestabilidad, de cambio, de impredecibilidad. Así, la finalidad de la introducción del cuerpo como elemento central de su filosofía, no es tanto anteponer una antítesis al idealismo y a la metafísica que atacará a lo largo de

⁵⁴ “...es precisamente el signo de la gran salud, ese exceso que le da al espíritu el peligroso privilegio de poder vivir en la tentativa y poderse ofrecer a la aventura: ¡el privilegio de la maestría del espíritu libre!”

toda su obra, sino más bien mostrar el cuerpo como el bastión más íntimo y evidente de la estructura inestable, cambiante, fluctuante e impredecible de la voluntad.

La figura del cuerpo es introducida, así, como fundamento de nuestra realidad más íntima, más entrañable, como lo que sustenta y da cimiento a aquello que la metafísica ha puesto en primer lugar y por encima de todo: la conciencia, el alma, la razón, el conocimiento. No es que para Nietzsche no exista el espíritu, o que anteponga al más burdo idealismo un materialismo aun más burdo, más bien, si el espíritu tiene realidad es gracias a que existe el cuerpo, si la sabiduría es posible es gracias a este laberíntico motor y receptáculo, si hay “yo” es por que el cuerpo hace yo. No se niega al espíritu ni a la razón ni a la sabiduría, pero la sentencia es clara: no podemos escapar del cuerpo, aun quien reniega de él, el nihilista, el cristiano, sirve, finalmente a su cuerpo. “Noch in eurer Thorheit und Verachtung, ihr Verächter des Leibes, dient ihr eurem Selbst. Ich sage euch: euer Selbst selber will sterben und kehrt sich vom Leben ab” (Nietzsche 1980j: *Von den verächtern des Liebes*).⁵⁵

Dar cabida al cuerpo no es más que dar un lugar al dato más íntimo e innegable que constituye a cada uno. Pero al mismo tiempo, la introducción de este elemento no pretende parar en la afirmación de un materialismo o mecanicismo burdos, más bien, con ello se pretende poner en primer plano lo propio del cuerpo a los ojos de Nietzsche: la inestabilidad, el cambio, la innovación, la fluctuación propia de todo lo vivo. Frente al reino inalterable del espíritu, el cuerpo se presenta en Nietzsche como el lugar de lo indeterminado, de lo inconmensurable, de lo variante, dentro

⁵⁵ “Aun en su tontería y en su desprecio, ustedes despreciadores del cuerpo, sirven a su sí-mismo. Yo les digo: también su sí-mismo quiere morir y apartarse de la vida”.

de lo cual es la enfermedad aquello que nos revela tal manera de ser. “La volonté de puissance est corps, mais que saurions-nous du corps sans la maladie qui nous le fait connaître?”⁵⁶ (Deleuze 1988: 198).

En la gran salud, la enfermedad es una apuesta hacia el endurecimiento, la exploración y también de apertura a lo posible. Sin embargo, no hay que confundir este elemento agonal de la gran salud nietzscheana con la mortificación propia del cristiano. Nietzsche encuentra una diferencia insalvable entre sufrir por exuberancia y exceso de fuerza y sufrir por debilidad e impotencia, por incapacidad de enfrentar la vida con todos sus avatares, de ahí entonces que estos espíritus y cuerpos débiles tengan la necesidad de olvidarse de su propio cuerpo y de la inseguridad de la existencia abandonándose en la autoflagelación; al fin y al cabo, mortificar al cuerpo es una forma de mantener la ilusión de que sigue estando bajo nuestro control. Por otro lado, esta concepción de la salud como gran salud es claramente distinta, como ya hemos visto, a aquella que estaba en boga en la medicina occidental contemporánea a Nietzsche, fundamentalmente en la visión expuesta por el médico más destacado del momento en Francia: Claude Bernard, quien con su noción de “medio interno” intentaba definir el cuerpo como un lugar aparte del medio ambiente exterior, gobernado por sus propias leyes y dinámicas y tendiente a la armonía y la estabilidad.

Según Nietzsche, una salud así estaría, curiosamente, más cercana al nihilismo antes expuesto: una salud anquilosada en sí misma, idéntica a sí misma, sin posibilidades de innovación, demasiado bien instalada en una seguridad aparentemente

⁵⁶ “¿La voluntad de poder es cuerpo, pero ¿qué sabríamos del cuerpo sin la enfermedad que nos lo hace conocer?”.

inquebrantable.⁵⁷ Por el contrario, la salud en Nietzsche se encuentra cercana a aquella que Georges Canguilhem define como “le sentiment d'une capacité de dépassement des capacités initiales, capacité de faire au corps ce qu'il ne semblait pas promettre d'abord” (Canguilhem 1990: 26).⁵⁸ Así pues, es una noción lejana a aquella presentada por Bernard, quien la concibe como algo demasiado rígido, demasiado igual a sí mismo, incapaz de innovar nuevos valores, de superar sus capacidades iniciales; al contrario, la gran salud significaría un movimiento oscilante entre salud y enfermedad que renovaría en cada vaivén esta potencia, este poder de *hacer que el cuerpo haga aquello que no prometía en un inicio*. Si no hay ya autoridades absolutas, si ya no hay Dios ni verdad ni sentido único, la vida se muestra, así, en toda su potencia como pura energía creativa, como pura voluntad de diferencia, y es precisamente la enfermedad el gran vector diferenciador. “In the absence of truth, God, and absolute good and evil, one can only live well, looking for those values most useful to the good, powerful, self-creative life” (Podolsky y Tauber 1999: 302).⁵⁹

La salud por la que Nietzsche apuesta es reflejo de esta calidad creativa y sobrada de la vida, una salud que lejos de afirmarse en un solo modelo, en una sola forma de vivir, se abre a la experimentación, a la enfermedad y vuelve a buscar un estado de abundancia nuevo y distinto. En este plano, de lo que carece esta

⁵⁷ De acuerdo con Cherlonneix (2002a), bien podríamos llamar a esta salud “salud de equilibrio”, de la cual nos dice que “exige la ausencia de la enfermedad, en la que el conocedor [el hombre] comienza por extraer y formar verdades útiles” (p. 30).

⁵⁸ “el sentimiento de poder superar las capacidades iniciales, capacidad de hacer que el cuerpo realice aquello que no prometía en un principio”.

⁵⁹ “En la ausencia de verdad, de Dios, y del bien y del mal absolutos, uno sólo puede vivir bien buscando esos valores más útiles para el bien, la fuerza, la vida auto-creativa”.

gran salud es de exceso de seguridades y certezas, se sabe vulnerable y torpe, pero no por una constitución débil de raíz, sino por una sobreabundancia de posibilidades, mismas que sólo pueden abrirse por la experiencia de la enfermedad: sólo la enfermedad revela lo que un cuerpo puede. La enfermedad parece ser, así, una experiencia en la “cuerda floja”; lo que permite recordar que la vida misma en su conjunto está en la cuerda floja, es inseguridad y riesgo, es vulnerabilidad. La diferencia entre el hombre débil y el hombre fuerte es que este último no sólo sabe de su condición vulnerable, sino que la asume de manera activa abriéndose al riesgo, a la exploración de países nunca vistos, a la aventura. Entre metafísica, dialéctica, ciencia y religión se comparte un mismo afán de seguridad, de tener certezas, de pisar en suelo firme; se comparte el mismo espíritu de debilidad que lleva a negar todo resabio de inestabilidad, de cambio y sin sentido.

Metaphysik haben Einige noch nöthig; aber auch jenes ungestüme Verlangen nach Gewissheit, welches sich heute in breiten Massen wissenschaftlich-positivistisch entladet, das Verlangen, durchaus etwas fest haben zu wollen (während man es wegen der Hitze dieses Verlangens mit der Begründung der Sicherheit leichter und lässlicher nimmt): auch das ist noch das Verlangen nach Halt, Stütze, kurz, jener Instinkt der Schwäche, welcher Religionen, Metaphysiken, Ueberzeugungen aller Art zwar nicht schafft, aber —conservirt (Nietzsche 1980i: § 347).⁶⁰

⁶⁰ “Algunos tienen todavía la necesidad de la metafísica, pero también ese impetuoso anhelo de certeza que hoy se descarga científico-positivamente en amplias masas, el anhelo de querer tener algo absolutamente firme (mientras que debido al ardor de este anhelo uno se toma ligera e indulgentemente lo de la fundamentación de la seguridad). Este es todavía el mismo anhelo de sostén y apoyo, en resumen, el instinto de debilidad que no es que cree religiones, metafísicas y convicciones de toda índole, pero —las conserva”.

Habría, así, una forma de salud nihilista, decadente, que se expresaría como exceso de seguridad, como necesidad de certeza que impediría toda forma de conocimiento y de experimentación. Sería una salud contraria a todo deseo de mejoría, de superación de sí mismo, por lo mismo, contraria a la vida, en tanto negaría su propensión a la expansión y a la abundancia, al ensayo de nuevas formas vitales. La principal arma de esta salud es, precisamente, el deseo de firmeza, con lo cual la enfermedad, como aquello que es *in firme*, es equivalente a este tipo de salud inmovible, firme en sus certezas y seguridades. Nietzsche no escatima recursos para equiparar este estado orgánico-espiritual con uno eminentemente moral: la moral es aquella fuerza reactiva que sueña con la fijación eterna de valores y de sentidos, es un poder esclerotizante que va justamente contra la vida y su voluntad de expansión. El hombre moral, el hombre cristiano, así como el hombre de ciencia anclado en su propio dogma, son, a ojos de Nietzsche, hombres enfermos que trabajan contra la vida a través de la firmeza de sus juicios.

Die Festigkeit deines moralischen Urtheils könnte immer noch ein Beweis gerade von persönlicher Erbärmlichkeit, von Unpersönlichkeit sein, deine "moralische Kraft" könnte ihre Quelle in deinem Eigensinn haben—oder in deiner Unfähigkeit, neue Ideale zu schauen!" (Nietzsche 1980i: §335).⁶¹

La salud nihilista es correlativa al equilibrio termodinámico, en ambos casos se apuesta por un fin igualador, por un paisaje plano y homogéneo del cual no puede extraerse ninguna diferencia, ninguna nueva fuerza ni ningún conflicto. Valdría llamarle

⁶¹ "La firmeza de tu juicio moral podría ser una prueba precisamente de pobreza personal y de falta de personalidad, tu 'fuerza moral' podría tener su origen en tu obstinación —o en tu incapacidad para mirar nuevos ideales!".

también, por tanto, "salud entrópica", en tanto a lo que apuesta es a la muerte térmica, al fin de los conflictos, al equilibrio perpetuo del cual no puede extraerse ya ninguna novedad. Bien al contrario, la gran salud es una salud neguentrópica, ajena al agotamiento, porque a cada paso, con cada enfermedad, lejos de aspirar y de agotarse en una salud recuperada y añorada, se abre paso a través de nuevas salud desconocidas e inéditas, en un perpetuo flujo de caída y subida, como una corriente alterna, que lejos de agotarse se mueve hacia mayores complejidades, hacia extraños caminos, ramificaciones y encuentros de los cuales las "condiciones iniciales" poco nos pueden adelantar. La gran salud, en este marco, no es ancla a la cual el cuerpo se sujete, no es algo a lo que deba regresarse después de la enfermedad —o como diría Canguilhem mucho después: "no hay regreso a la inocencia biológica" (1998)—, sino es el continuo devenir a través del cual el cuerpo crea y destruye, enferma y sana, en una constante dinámica lejos del equilibrio, por tanto, impredecible e infinitamente creativa.

La "irreversibilidad" termodinámica de la que hablan Prigogine y Stengers toma cabal sentido dentro de esta forma de interpretar la vida: no hay reversibilidad de ningún proceso —orgánico o inorgánico—;⁶² pero a diferencia de estos autores, cuyos argumentos van directamente a rescatar el valor heurístico de la entropía frente al optimismo derrochador de los tiempos modernos, en Nietzsche la irreversibilidad no se dirige hacia la muerte térmica, sino hacia la constante creación y renovación de las diferencias. Como lo propone Ansell Pearson, la vida así vista se convierte en un "monstruo de energía", más apegado a las teorías de la complejidad que a la dinámica lineal que se deriva de la física clásica.

⁶² Ver : Prigogine y Stengers (1993), Prigogine (1996), (1997a), (1997b) y Hayles (1993).

To use the language of contemporary science of complexity, the eternal return is a thought of non-linear becoming in which the stress is on non-equilibrium and positive feedback as the conditions of possibility for a truly 'creative' and complex (involved) mapping of 'evolution' [...]. This is to posit the world as a 'monster of energy' without beginning and without end, a Dionysian world of 'eternal' self-creation and 'eternal' self-destruction, moving from the simple to the complex and then back again to the simple out of abundance... (Ansell 1997: 62).⁶³

DETERMINACIONES INTERNAS Y DETERMINACIONES EXTERNAS

Al hacer de la vida expresión de la voluntad, Nietzsche dota a aquélla del mismo ímpetu expansivo y abundante de ésta. Frente a las interpretaciones darwinistas sobre el carácter precario de la existencia, sobre la constante miseria que amenaza todo lo vivo, y de lo cual la "lucha por la existencia" es la mayor expresión de tal precariedad, Nietzsche antepone una interpretación agonal de lo vivo, pero en la cual lo agonal no es producto de la necesidad de defenderse y de sobrevivir, sino de la necesidad de afirmar la propia diferencia y la propia fuerza. No estamos, así, en el mundo precario que dibuja el darwinismo, por el contrario, la vida, para Nietzsche es abundancia, derroche de posibilidades y oportunidades de expansión. Que tal voluntad no privilegie a ninguna especie, a ninguna forma de vida, no es equivalente a pensar que la vida es carencia, bien puede serlo para una especie

⁶³ "Para usar del lenguaje de las ciencias de la complejidad contemporáneas, el eterno retorno es un pensamiento del devenir no lineal, en el cual el énfasis se hace sobre el no equilibrio y la retroalimentación positiva como condiciones de posibilidad de un verdadero 'creativo' y complejo mapa de la 'evolución' [...] Esto es poner al mundo como un 'monstruo de energía' sin comienzo y sin fin, un mundo dionisiaco de 'eterna' auto-creación y eterna 'auto-destrucción', moviéndose desde lo simple a lo complejo y luego de vuelta a lo simple fuera de la abundancia..."

en particular en algún momento de su existencia, pero ello no responde a que la vida misma sea pobre, sino a que ninguna actualización tiene el privilegio de instalarse de manera permanente por sobre las demás; por tanto, este carácter sobreabundante de la vida puede beneficiar, sin quererlo, a una u otra especie en aras de expandirse a sí misma.

...in der Natur herrscht nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist (Nietzsche 1980 i: § 349).⁶⁴

La concepción de la vida que abandera el darwinismo es, a ojos de Nietzsche, reactiva; en primer lugar, porque introduce una definición débil de la misma, como precariedad, amenaza, pobreza, debilidad; cuando es precisamente lo contrario: fuerza y sobreabundancia en todas sus manifestaciones. En segundo lugar, los darwinistas dan demasiado peso al medio y a aquello que puede provocar en los seres vivos: desde la aparición o degeneración de un órgano hasta la extinción de toda una especie. Nietzsche, por el contrario, concibe a la vida como aquello que, al expresar el querer de la voluntad, expresa a partir de sí misma sus propias determinaciones, siempre de manera preponderante respecto al medio. En este marco, no es el medio

⁶⁴ "...en la naturaleza no domina la situación calamitosa, sino la abundancia y el derroche hasta la insensatez. La lucha por la existencia es solamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir; la grande y pequeña lucha se mueve en todas partes por la preponderancia, el crecimiento y la expansión, por el poder, conforme a la voluntad de poder que es precisamente la voluntad de vida".

lo que tiene la última palabra, sino la propia “fuerza plástica” que constituye la potencia de cada ser vivo, su debilidad o su fortaleza. Así, habremos de encontrarnos con formas de vida que, según el medio, no debían haber sido; o bien, formas de vida que aunque pudieron existir en determinadas circunstancias, no llegaron a ser. El medio explica poco y si ha de explicar algo, lo hace en parte como producto de las transformaciones que lo viviente imprime en él. No hay medio puro ni original, cada vez que el medio se transforma —a cada instante, en tanto se encuentra en permanente interacción con lo vivo— no sólo impide el regreso a un “estado original”, sino que inaugura nuevos escenarios para nuevas formas de vida.

der Einfluß der “äußeren Umstände” ist bei Darwin ins Unsinnige überschätzt; das Wesentliche am Lebens-prozeß ist gerade die ungeheure gestaltende, von innen her formschaffende Gewalt, welche die “äußeren Umstände” ausnützt, ausbeutet...

daß die von Innen her gebildeten neuen Formen nicht auf einen zweck hin geformt sind... (Nietzsche 1980u: 7 [25]).⁶⁵

Mientras el mundo interno es libertad creativa, sin finalidad dada, el mundo exterior está supeditado a todas las influencias, a la marca que dejan los vivientes sobre él, al paso del tiempo y a la contingencia. No es que el viviente logre abstraerse totalmente de estas inclemencias; de hecho, las sufre y es víctima de sus cambios, pero siempre se enfrenta a ellas de manera polémica y

⁶⁵ “la influencia de las ‘circunstancias exteriores’ suele exagerarse en Darwin de un modo absurdo; lo esencial en el proceso vital es precisamente la enorme fuerza plasmante, creadora de formas del interior al exterior, que utiliza, disfruta de las ‘circunstancias exteriores...’

las nuevas formas creadas partiendo del interior no se encuentran formuladas para un fin...”

con al afán, no de adaptarse, sino de sobreponerse a las mismas e imprimirles su propia voluntad. Porque, aunque en la obra tardía de Nietzsche, la frontera entre el mundo orgánico e inorgánico se diluya, de hecho, hay un rasgo esencial que separa el mundo de la vida del mundo de lo inerte, para Montebello (2001b) y para Stiegler (2001), este rasgo es la memoria. Mientras lo inerte carece de memoria, lo vivo no sólo la posee, sino además la desborda en aras de poder desplegar toda su capacidad plástica; con todo, y por paradójico que pueda parecer, la vida hace necesaria la existencia de fuerzas sin memoria.⁶⁶ Así, si bien aquello que hace posible la vida, misma que está compelida a la creación de nuevas formas, es el poder despegar de un suelo dado, de un conjunto de formas de vida ya existentes, al mismo tiempo tal fuerza creativa sólo puede expandirse si se trasciende la memoria. Así, según Montebello, en la naturaleza encontramos tres tipos de relaciones de fuerzas que de una u otra forma tienen que ver con la memoria:

1. fuerzas de repetición sin memoria,
2. fuerzas de asimilación con memoria, y
3. fuerzas de creación rompiendo el cuadro de la memoria.

Las primeras corresponden a aquello que los físicos llaman “leyes de la naturaleza”, las segundas responden a las fuerzas instintivas de la voluntad, por tanto, simplificadoras y vegetativas; por último, están las fuerzas propiamente creativas que superan la

⁶⁶ Aquí la coincidencia de Haeckel y Nietzsche es notoria. Nietzsche aceptaría las tesis haeckelianas en las que lo orgánico y lo inorgánico dejan de oponerse, a su vez que lo orgánico se diferenciaría de lo inorgánico por ser el único lugar donde la memoria es posible. Sin embargo, en lo que Nietzsche no estará de acuerdo es en privilegiar a la memoria (adaptación) por sobre la creación de nuevas formas.

memoria en aras de la innovación. Pero como Nietzsche ya nos adelantaba desde la segunda intempestiva, *Von Nutzen und Nachter der Historie für das Leben*, un exceso de memoria puede ser mortal o, en el mejor de los casos, provocar la caída de la gran cultura y del hombre superior; habría que buscar el sano equilibrio por el cual, sin destruir la actividad asimilativa y memorizante de lo orgánico, la actividad de las fuerzas creativas siguiera abriendo nuevas posibilidades de vida. Pero también la falta de memoria compromete la vida al desposeerla de los criterios evaluativos que le han permitido expandirse, es decir, la memoria es, en buena medida, una consecuencia de la capacidad evaluativa de todo lo vivo, de su preferencia a asimilar ciertos medios y objetos sobre otros; en el entendido de que esta capacidad asimilativa está abierta a la transformación gracias a las fuerzas creativas. Nietzsche apuesta, así, por una memoria activa (selectiva) que sirva de suelo, más no de freno, a la creación. Que la memoria tenga límites y que, al final, las fuerzas creativas tengan prioridad sobre aquellas basadas en la memoria, lleva a Nietzsche, al igual que Wilhelm Roux⁶⁷ y a Karl Wilhelm von

⁶⁷ Zoólogo alemán (1850 - 1924) que dedicó buena parte de su vida al estudio de la manera como son asignadas tanto la estructura como la función de los órganos y tejidos al momento de la fertilización, dando lugar con ello a la embriología experimental. Roux pretendía completar la teoría evolucionista fundada por Darwin y Wallace, en tanto le parecía que el principio de selección natural era inadecuado para explicar los procesos funcionales internos de los organismos animales, mismos que les permiten auto-regularse u auto-diferenciarse; ahora bien, esta dinámica de auto-regulación y auto-diferenciación es producto de una lucha entre las partes del organismo. Con todo, para Roux tal dinámica se circunscribe a una lógica mecánica; es decir, toda lucha está condicionada por ciertos patrones. Teniendo en cuenta que el trabajo de Roux se desarrolla en el ámbito de la "mecánica del desarrollo" (antecedente de la fisiología del desarrollo), este autor se interesó principalmente por explicar la manera como las partes de las células luchan entre ellas por espacio y alimento. Así, la lucha se convierte en un principio regulador, constitutivo de los

Nägeli,⁶⁸ a dar prioridad a la ontogenia sobre la filogenia: lo que cada organismo inaugura y crea es lo que mantiene la vida en marcha y en expansión, no los patrones que se heredan de las generaciones anteriores. Es por esta razón que Nietzsche también se mostrará reacio al auge que el mendelismo comienza a vivir en su época; la teoría de la herencia le parece de nuevo demasiado reactiva, demasiado vulgar, en todo caso funciona en las naturalezas débiles que necesitan redimirse en los logros pasados; pero la fortaleza, más que memoria, es creación activa de cada viviente y de cada época.

Man ist *am wenigsten* mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein. Die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen. Die *grossen* Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein—oder Alexander, dieser leibhafte Dionysos... (Nietzsche 1980ñ: *Warum ich son weise bin?*).⁶⁹

procesos de formación a nivel de las células, los tejidos y los órganos. Ciertamente, Roux retoma el concepto darwiniano de "lucha", pero a diferencia de la "lucha por la sobrevivencia" que privilegia la sobredeterminación del exterior, Roux privilegia la lucha al interior de cada individuo, de cada célula, de cada tejido.

⁶⁸ Botánico suizo (1817 - 1891) reconocido por su trabajo en torno a las células de las plantas. Se interesó particularmente en la división celular y en los procesos de osmosis, de igual forma fue el primero en distinguir la pared celular del protoplasma (junto con Hugo von Mohl). Aunque defendió de manera decidida la idea de la generación espontánea, nunca aceptó que los factores ambientales actuaran sobre las variaciones de las especies, reconociendo que la mayor fuerza de dichas variaciones es causada por una fuerza inherente al ser vivo y no proveniente del medio. Dicha fuerza interna sería, más bien, un producto de la espontaneidad y la creatividad de cada ser vivo y no una simple repetición de una tendencia heredada de sus antepasados. Von Nägeli también creía que los cambios en las especies no ocurrían de manera gradual, sino a través de saltos abruptos.

⁶⁹ "Con quien menos se está emparentado es con los propios padres: estar emparentado con ellos constituiría el signo extremo de vulgaridad. Las naturalezas

En dado caso, como lo señala Stiegler, Nietzsche se acercaría más al lamarckismo que al darwinismo y a la teoría de la herencia, en tanto cada viviente conservaría dentro de sí una memoria selectiva que le permitiría activar aquellas capacidades adquiridas a favor de la creación de nuevas formas de vida.

Tandis qu'avec la «lutte pour l'existence» darwinienne, la «volonté-vivante» semble réduire à un vouloir-survivre, Lamarck, au contraire, semble prêter aux organismes un pouvoir de réponse active aux questions du milieu, un vouloir puissant et complexe, qui séduit les physiologistes allemands de la fin du siècle, à la recherche d'une autre mécanique du vivant, attentive celle-là aux forces spontanément inventives de l'organisme (Stiegler 2001: 48).⁷⁰

Entre estos fisiólogos alemanes influenciados por el lamarckismo destaca Wilhelm Roux, quien, al igual que Metchnikoff, defiende una idea de la vida como aquello que se sostiene gracias a la lucha entre las partes del organismo, siendo ésta la característica agonal que hace posible, a su vez, la creación de formas. Roux da el nombre de *Selbstgestaltung*—autoformación— a este enorme poder interno de creación de formas a partir de la lucha interna de las partes. La influencia de Roux sobre Nietzsche se hace visible, por lo menos, en dos aspectos: primero, en su concepción del organismo como algo nunca idéntico a sí mismo —y, por

superiores tienen su origen en algo infinitamente anterior y para llegar a ellas ha sido necesario estar reuniendo, ahorrando, acumulando durante larguísimo tiempo. Los grandes individuos son los más antiguos: yo no lo entiendo, pero Julio César podría ser mi padre —o Alejandro, ese Dionisos de carne y hueso...”

⁷⁰ “Mientras que en la ‘lucha por la existencia’ darwiniana la ‘voluntad viviente’ parece reducirse a un querer vivir, Lamarck, al contrario, parece prestar a los organismos un poder de respuesta activa a las presiones del medio, un querer potente y complejo, que seduce a los fisiólogos alemanes de fin de siglo, en búsqueda de otra mecánica de lo viviente, atenta a las fuerzas espontáneamente inventivas del organismo”.

tanto, en permanente búsqueda de dicha identidad—, con lo cual, la identidad entre dos organismos distintos es aún más ilusoria; segundo, esta búsqueda de identidad se desarrollará en el constante debate entre las partes del organismo: la individualidad se construye ahí donde hay lucha interna; con lo que la identidad se resuelve en un permanente flujo de representaciones, sobre el suelo de una pluralidad de combates que se desarrollan al interior del organismo mismo.

Nietzsche retiene de Roux, y sobre todo de sus trabajos en embriología, el carácter *autopoiético-agonal* del desarrollo embrionario; es decir, que aquello que anima al embrión a crecer y diferenciarse no es tanto un mecanismo que se impone del exterior, sino el resultado de la lucha interna del embrión en su intento por afirmarse una identidad.⁷¹ El organismo se organiza y se conforma a través de la lucha entre las partes, es a la vez “orden y lucha”, jerarquización a través del combate.

En luttant les unes contre les autres, les parties créent un ordre supérieur qui unifie l'organisme —non sur la base d'une négation de leur altérité réciproque, mais au contraire, sur le fondement même de leur différences. Plus les parties luttent entre elles, plus leurs différences s'accroissent, plus le corps s'élève, se complexifie et s'organise (Stiegler 2001: 55).⁷²

⁷¹ Como ya hemos visto, a fines del siglo XIX, no sólo Wilhelm Roux defendió tal prioridad de las fuerzas internas del organismo sobre las fuerzas externas, también Carl von Naegeli construyó una teoría evolutiva según la cual los factores internos tienen prioridad sobre los externos, dando como resultado un incremento en la complejidad de las especies.

⁷² “Luchando las unas contra las otras, las partes crean un orden superior que unifica el organismo —no sobre la base de una negación de su alteridad recíproca; sino al contrario, sobre el fundamento mismo de sus diferencias. Más las partes luchan entre ellas, más sus diferencias se acentúan, más el cuerpo se eleva, se complejiza y se organiza”.

Otro de los estudiosos de la obra de Nietzsche que se ha interesado en los aspectos biologicistas de la misma es Wolfgang Müller-Lauter, a quien ya hemos citado anteriormente. De acuerdo con este autor, Nietzsche trabajó de manera ardua entre 1881 y 1885, sobre el libro de Roux *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der Mechanischen Zweckmässigkeitslehre*, aparecido en 1881. A partir de tal lectura, Nietzsche comienza a utilizar conceptos que toma directamente de Roux como “autorregulación”, “supercompensación”, “excitación de la vida”. De igual forma, “la lecture qu'il a fait de Roux a préparé le terrain de sa compréhension de l'organisme comme multiplicité de volontés de puissance qui luttent entre elles”⁷³ (Müller-Lauter 1998a: 118). Este autor agrega que en la misma época que Nietzsche lee a Roux, inicia también la lectura de otras obras ligadas a las ciencias naturales: *Die Organische Bewegung in threm Zusammenhang mit dem Stoffwechsel* (1845), de J. R. Mayer; *Lehrbuch des Physiologie* (1881) de M. Foster; *Geschichte des Materialismus* (1886), de F. A. Lange.⁷⁴ También trabajó a fondo la obra de Karl von Nägeli *Mechanisch-Physiologische Theorie des Abstammungslehre* (1884), donde el autor expresa sus

⁷³ “La lectura que él ha hecho de Roux ha preparado el terreno de su comprensión: del organismo como multiplicidad de voluntades de poder que luchan entre sí”.

⁷⁴ De hecho, la lectura de esta obra de Lange es una de las vías por las cuales Nietzsche entra en contacto con el darwinismo, en particular a partir del capítulo “Darwinismo y teleología”. Ver: Lange (1957). Friedrich Albert Lange (1828-1875), alemán de origen, desarrolló su obra tanto en el ámbito de la filosofía como de la incipiente sociología de la época, aunque también se dedicó a lo largo de su vida a la actividad periodística. En su obra más conocida, *Geschichte des Materialismus...*, después de hacer la historia de las diversas posiciones filosóficas que han defendido una ontología materialista, concluye que pensar claramente el materialismo es tener argumentos para refutarlo.

objeciones contra la sobreestimación darwiniana de la influencia exterior en la formación de los órganos.

La idea que Nietzsche cultivará con pasión a partir de la lectura de estas obras será, sobre todo, aquella que concibe al organismo como una realidad compleja, jerarquizada y cuya dinámica interna está hecha de lucha más que de armonía. Es decir, este proceso de organización, de diferenciación y de especialización de las partes a través de la lucha, toma en Nietzsche la forma de jerarquización: la lucha es necesaria ahí donde hay jerarquía, y sólo un organismo jerarquizado logra ser un organismo fuerte, en tanto sólo hay orden donde hay lucha: en terrenos del organismo no hay concesiones democráticas. Pero después de todo, aquí lo que nos interesa resaltar es este carácter interno de las fuerzas que luchan y crean en el organismo; que este proceso de jerarquización no es regalo del exterior, sino una construcción interna a través del debate. Memoria y capacidad de olvido, piezas claves para la organización y la jerarquización del organismo, serían actividades propias de su actividad interior, de su fuerza plástica, en lugar de ser procesos activados por el medio exterior. La enfermedad, en su acepción negativa; es decir, como olvido del cuerpo y del mundo, lleva como marca, precisamente, el replegamiento de las fuerzas internas y su sometimiento al exterior, o como lo expone Montebello: toda enfermedad es enfermedad del interior.

Lorsqu'il n'y a plus assez de force pour s'isoler et creuser sa propre puissance mais tout juste assez pour épouser la direction de forces extérieures, lorsqu'il y en a tout juste assez pour se confondre à l'impulsion provocante et obéir, la maladie est là. L'extériorité envahit l'intériorité de notre nature. Toute maladie est maladie de l'intériorité.

On devient malade parce qu'on ne peut plus faire autrement que se soumettre à ce qui n'est pas soi (Montebello 2001a: 122).⁷⁵

Al final, la marca fundamental de la vida, de la gran salud, es esta propensión a imponer al exterior las directrices del interior. Al menos, éste es el ideal de vida activa que busca Nietzsche; lo contrario, la vida reactiva consiste en dejarse llevar pasivamente por los vaivenes del exterior, adaptarse sin proponer ni enfrentar nada, instalarse sin modificar el espacio que nos contendrá y sin ponerlo bajo nuestro dominio. Nietzsche no sueña con un animal aislado de todo contacto con el exterior, todo lo contrario, su apuesta es por un viviente que debatiéndose en todas las confrontaciones, entrando en franca disputa con el medio, tenga, al final, la prioridad de imponer su marca sobre éste, al tiempo que desde su propio interior se marquen las directrices de sus posibilidades. La fuente de la fortaleza, el rechazo a todo tipo de reduccionismo —religioso, político, científico—, se encontraría, al final de cuentas, en esta calidad creativa e incommensurable de la vida que establece desde sí sus posibilidades y formas a venir. La vida es, en su fondo, patológica, en tanto es el aparecer y desaparecer de las más disímiles formas vitales, que no contienen más finalidad que la que les da su carácter de experimentación y ensayo hacia una mayor diferenciación.

⁷⁵ “Cuando no hay la fuerza suficiente para aislar y profundizar su propia fuerza, sino sólo lo justo para adaptarse a la dirección de las fuerzas exteriores; cuando sólo hay fuerza suficiente para confundirse con el impulso provocante y obedecer, la enfermedad está ahí. La exterioridad invade la interioridad de nuestra naturaleza. Toda enfermedad es enfermedad del interior. Uno enferma porque no queda otra que someterse a eso que no es uno”.

CONCLUSIONES

Después de explorar ciertos parajes del pensamiento nietzscheano, si una impresión nos deja dicho encuentro es el de habernos topado frente a frente con la faz de una paradoja que se burla de nuestras ansias de unidad y conclusión. La obra de Nietzsche nos enfrenta a un pensamiento que cada vez que tratamos de cerrar vuelve a abrirse en las más variadas y amplias interrogantes, así que resulta irónico que queramos concluir algo de lo dicho y explorado. Más bien trataremos ahora, en esta especie de cierre que no aspira al punto final, sino a los puntos suspensivos, retomar algunas de las ideas que sobre la vida, el cuerpo y la enfermedad parecen más insignes del pensamiento nietzscheano, al tiempo que intentaremos abrir dichas ideas a nuevos cuestionamientos con el fin de dejar una vía a posteriores y ricas reflexiones.

La dificultad de haber intentado establecer la manera como Nietzsche concibe la salud y la enfermedad estriba en que ambos términos lejos de oponerse y diferenciarse claramente terminan produciendo una especie de simbiosis; ahora bien, esta imagen corre el peligro de presentarnos un cuadro donde, al final, salud y enfermedad parezcan iguales, donde dé lo mismo estar enfermo o sano. Pero ciertamente ésta no fue la apuesta de Nietzsche, sobre todo, porque lejos de establecer de manera rígida el sentido de ambos términos los hizo estallar en al menos dos direcciones: en primer lugar, la enfermedad puede ser vista desde una perspectiva

negativa, es decir, como aquello que entorpece la vida, como signo de debilidad, de nihilismo pasivo y decadencia; pero en segundo lugar, la enfermedad puede ser también el requisito para el fortalecimiento, para la creación de nuevos valores, para poder arribar a una nueva salud. Ahora bien, esta distinción entre una acepción negativa de la enfermedad y una acepción positiva de la misma puede parecer que también se desdibuja, porque para Nietzsche el que la enfermedad sea signo de debilidad o signo de fortaleza no está dado de antemano, es decir, no es algo que se decide en la enfermedad misma, sino más bien en aquello a lo que da lugar. Así, si la enfermedad nos arroja a un estado de debilidad e inmovilidad demasiado rígido, demasiado anquilosado en los mismos valores, en el desprecio permanente del cuerpo, entonces estamos ante la enfermedad como decadencia, en su acepción negativa. Pero si, por el contrario, la enfermedad abre nuevas vías de exploración, un nuevo ritmo vital, haciendo de la convalecencia una experiencia de conocimiento que nos abre la posibilidad de conquistar una salud no antes conocida, entonces estamos ante la enfermedad en una acepción más bien positiva y emparentada con la gran salud. Lo que es importante subrayar aquí es que la negatividad o positividad de la enfermedad no está dada de antemano, antes bien, todo depende de lo que hagamos con ella, o bien, la convertimos en el signo de nuestro retiro del mundo, de nuestra mortificación; o bien utilizamos su reactividad, su debilidad, a favor de nuestras fuerzas activas, es decir, como piedra de toque de la creación de nuevos valores.

Con esto pretendemos dejar en claro que Nietzsche jamás negó el carácter agonal y sufriente de la enfermedad, pero quiso abrir la posibilidad de que esta experiencia se convirtiera en algo que, o acicala nuestra reactividad y nuestro olvido del mundo, o contribuye a explorar nuevos derroteros, nuevos

ritmos, nuevas "saludes". En suma, negarse a pensar que la enfermedad tiene un solo destino y una sola cara.

Algo parecido sucede con la salud, la cual vemos también escindirse en dos ámbitos casi inconmensurables, el de la salud reactiva, anquilosada, sujeta a valores fijos, incambiable (Laurent Cherlonneix la ha llamado "salud de equilibrio"); y por otro lado la gran salud, aquella "salud dinámica" (Cherlonneix) que no sólo permite la enfermedad, sino que la propicia con la finalidad del fortalecimiento, la exploración, el movimiento. Aquí, al igual que como sucede con la enfermedad, la baja o la nobleza de la salud no está dada de antemano, todo depende de su movilidad, de su dinamismo; en otras palabras, una salud demasiado duradera, conservadora de las mismas constantes, sería tan perniciosa como la peor de las enfermedades, pero si resulta que la salud es sólo un momento de equilibrio para hurgar otros ritmos vitales, para crear nuevos valores, entonces estamos ante el tipo creativo y dinámico de la salud. Así, entre más duraderos y rígidos sean nuestros valores, más precaria es nuestra salud. Como hemos visto, es difícil establecer de antemano qué es reactivo y qué es dinámico, sólo "lo que un cuerpo puede hacer" —asentarse durablemente en el confort de lo seguro o arriesgarse a "hacer aquello que no prometía en un principio"— determina en última instancia la salud o la enfermedad y el carácter elevado o bajo de las mismas. Desde esta perspectiva, la vida necesita tanto de la salud como de la enfermedad, sea para expandirse o para conservarse, en tanto la negatividad o la positividad de ambas no está dada de antemano, ello sólo puede decidirse en el juego de la vida misma.

Así, la vida necesita de la enfermedad para expandirse y tonificarse, es decir, un organismo sólo puede devenir más fuerte si hay frente a él obstáculos que no solamente pongan a prueba su fortaleza, sino que además lo inviten a sobrepasarse, y si bien,

al encontrarse con tales obstáculos puede declinar y debilitarse, ello podría ser la antesala para superar tal impedimento, para arribar a un estado de mayor fortaleza. Ahora bien, cuando no puede superar tales obstáculos, la enfermedad se convierte en un lastre negativo para la vida, en signo de debilidad. Así, la verdadera salud, la gran salud, se convierte en una actitud arriesgada que siempre está dispuesta a dejarse cimbrar por los más variados obstáculos, a superarse a sí misma.

La enfermedad —sobre todo en su acepción negativa— no es ajena a la voluntad de poder, no es que en el cuerpo enfermo y decadente se encuentre ausente la voluntad, al contrario, ahí donde hay enfermedad hay voluntad, pero no una voluntad creativa y fuerte, sino una que es conservadora, una que tiene que renunciar al cuerpo y a la exhuberancia, porque es lo único que le permite conservarse en pie. De igual forma, una salud debilitada, por ser conservadora y buscar ante todo la permanencia y el equilibrio, es también expresión de la voluntad, pero igualmente de una con cariz conservador, pasivo.

Esta dialéctica poco común, patente entre los términos de salud y de enfermedad en la propuesta nietzscheana, se hace de nuevo presente en muchos otros elementos de la misma; por ejemplo, si retomamos la concepción que tiene Nietzsche del espíritu como un pequeño estómago que actúa en el mundo digiriéndolo, tenemos que reconocer que, de hecho, el actuar de toda voluntad, de todo cuerpo y de todo pensamiento, es digestivo, es decir, actúan en el mundo volviéndolo familiar, simple, homogéneo. Es claro que todo acto de digestión tiene entonces una doble cara: asimilar, incorporar —signo de fuerza— pero también volver familiar lo extraño —signo de debilidad—, porque sólo un espíritu fuerte puede soportar enfrentarse constantemente a lo que le es extraño. Entonces ¿cuándo el acto de asimilar se convierte en signo de debilidad y cuándo en signo

de sobreabundancia? De nuevo, nada estaría dado de antemano, antes bien, todo depende del acto de asimilación mismo; si nuestra necesidad de conocimiento, de verdad, sirve para instalarnos en un dogma permanente, en una seguridad demasiado rígida, para aferrarnos a la primera idea que nos permita dormir o, inclusive, vengarnos o burlarnos de los demás (algo que al parecer de Nietzsche fue característico de Sócrates), tal acto de asimilación termina siendo reactivo, patológico. Pero, si por el contrario, nuestra sed de conocimiento y de verdad se traducen en una búsqueda de nuevas experiencias, de poner en jaque todas nuestras antiguas seguridades, si somos capaces, en suma, de exponer todo aquello que nos había instalado en un recinto más familiar y confiable, entonces aquí el acto de asimilar se convierte en signo de fortaleza. Esta diferencia quizá pueda quedar más clara si tenemos en cuenta que la asimilación como signo de debilidad o de mera conservación es aquella que se reduce a satisfacer el hambre, mientras que un acto de asimilación por sobreabundancia tendría más que ver con un afán de acrecentar la propia fuerza, de avasallar aquello que resiste, en tanto que todo espíritu y organismo fuerte quiere algo que se le resista para poder, así, superarse a sí mismo.

Ahora bien, este ejemplo nos ha llevado a otra problemática no menos compleja, que tiene que ver con la verdad. Es posible afirmar que en Nietzsche la verdad —como meta, como realidad fundamental, como cosa en sí— no tiene lugar; con todo, las cosas no terminan siendo tan sencillas. Es válido también pensar que si Nietzsche concibe a los espíritus fuertes como aquellos que renuncian incansablemente a sus seguridades, entonces parece *lógico* pensar que no hay verdad alguna que perseguir. Pero es precisamente esta postura, la de la ausencia de toda verdad, la que está en la base del nihilismo pasivo, el decir “nada es cierto”. Sin embargo, y como lo abordamos en el primer capítulo, la

ilusión es necesaria para la vida y mientras una ilusión nos permite vivir es, entonces, una forma de verdad de la que disponemos aunque sea temporalmente; así, el verdadero espíritu fuerte no es aquel que simplemente da todo por falso, sino aquel que es capaz de poner en riesgo su verdad más preciosa, en aras de arribar a otra verdad no menos endeble, sabiendo que no hay verdad última. La verdad, es, así, la ilusión, ilusión que actúa como antídoto momentáneo contra una "verdad" que en su desnudez resulta terrible. Porque la única "verdad" que estaría dispuesto a reconocer Nietzsche es que este mundo "es falso, contradictorio y falto de sentido", pero también reconoce que vivir en esa "verdad" es peligroso y compromete la vida, se necesita, pues, una ilusión para soportar tan terrible verdad. De hecho, un espíritu fuerte es aquel que sabe de esta "verdad" y no por ello renuncia a crear diversas ilusiones que hacen digerible el veneno de la misma. En suma, la verdad en Nietzsche no es una meta, sino una búsqueda sin fin, la verdad está ahí donde se le destruye para ir en búsqueda de otra.

En este sentido, el lugar que da Nietzsche a la vida, al cuerpo y a la enfermedad como hilos conductores no sólo de su filosofía, sino como expresión de la misma voluntad de poder, es al fin y al cabo una interpretación más, una ilusión más que permite comprender un fondo monstruoso que en su inmensidad también terminaría comprometiendo la vida. Esta especie de "biomorfismo" con el que Nietzsche concibe al mundo y a la voluntad es muestra de que como humanos no podemos escapar a la perspectiva de lo humano.

Con todo, signo de declinación sería pensar que ésta es una, la única perspectiva posible, la única válida, de ahí que Nietzsche, a pesar de partir irremediamente de su perspectiva "demasiado humana", trata de ir más allá, busca pensar al mundo en términos de la vida, algo no exclusivo de lo humano. Es en este intento

de superar el antropocentrismo y arribar a una forma de biomorfismo, Nietzsche hace muestra de la necesidad imperiosa —si queremos optar por la gran salud— de poner en riesgo las propias seguridades. Sin duda, esta es una empresa trágica, al fin y al cabo, sólo es posible pensar desde un cierto centro, desde una cierta perspectiva, pero nada nos obliga a no intentar el descentramiento, la superación de sí mismos.

En este talante, lo que menos hemos pretendido aquí es llegar a una verdad confortable y duradera, en tanto esta lectura de la obra nietzscheana es una de tantas que pueden hacerse. De ahí también la dificultad de poder emitir conclusiones y, sobre todo, de poder poner un punto final a esta empresa. Tan sólo esperamos haber mostrado un aspecto de una obra que, ante todo, nos abre ventanas a través de las cuales exponer todas aquellas seguridades que nos habían dejado solos en un mundo finito, en un lugar aún demasiado estrecho...

BIBLIOGRAFÍA

- ANSELL Pearson, Keith (1996), *Nietzsche and Rousseau*, London, Routledge.
- (1997), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London, Routledge.
- ARNOLD, Kyle y George Atwood (2000), "Nietzsche Madness", en *Psychoanalytic Review*, vol. 87, núm. 5: 651–698.
- BACARLETT Pérez, María Luisa (2002), "Nietzsche, la imposibilidad democrática", en *Revista del Instituto Electoral del Estado de México*, año 1, núm. 8: 121–137.
- BERNARD, Claude (1987), *Principes de médecine expérimentale*, París, Puf.
- BLONDEL, Eric (1986), *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*, París, Puf.
- (1998), "Contre Kant et Schopenhauer: l'affirmation nietzschénne", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 3, julio – septiembre: 293–310.
- BUSCH, Peter (2000), "Nietzsche's Political Critique of Modern Science", en *Perspectives on Political Science*, vol. 29, núm. 4: 197–208.
- CANGUILHEM, Georges (1990), *La santé. Concept vulgaire et question philosophique*, Toulouse, Sables.
- (1998), *Le normal et le pathologique*, París, Puf.
- CHERLONNEIX, Laurent (2002a), *Philosophie médicale de Nietzsche: la connaissance, la nature*, París, L'Harmattan.
- Laurent (2002b), *Nietzsche: santé et maladie, l'art*, París, L'Harmattan.
- CONNOLLY, William (1987), *Politics and Ambiguity*, Madison, University of Wisconsin Press.
- (1991), *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Nueva York, Cornell University Press.
- (1993), *Political Theory and Modernity*, Nueva York, Cornell University Press.

- (1995), *The Ethos of Pluralization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- CORBIN, Alain (1986), *Le miasme et la jonquille*, Paris, Flammarion.
- DELEUZE, Gilles (1968a), *Différence et répétition*, Paris, Puf.
- (1968b), *Le bergsonisme*, Paris, Puf.
- (1969), *Logique du sens*, Paris, Minuit.
- (1988), *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Puf.
- DENNET, Daniel C. (1995), *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Nueva York, Simon & Schuster.
- DERRIDA, Jacques (1978), *Éperons (Les styles de Nietzsche)*, Paris, Flammarion.
- DIENSTAG, Joshua Foa (2001), "Nietzsche's Dionysian Pessimism", en *American Political Science Review*, vol. 95, núm. 4: 923-937.
- DIXSAUT, Monique (comp.) (1995), *Querelle autour de "La naissance de la Tragédie"*, Paris, Vrin.
- DUCHESNEAU, François (1998), *Les modèles du vivant d Descartes à Leibniz*, Paris, Vin.
- FOUCAULT, Michel (2001a), *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Quarto - Gallimard.
- (2001b), *Dits et écrits II, 1976-1984*, Paris, Quarto-Gallimard.
- (2001c), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil.
- FRIDMAN, Eolf H. (1997), *El cerebro móvil. De la inmunidad al sistema inmune*, México, FCE.
- GAYON, Jean (1999), "Nietzsche and Darwin", en M. Ruse y K. Maienschein (eds.), *Biology and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2000a), "La crítica nietzscheana a la 'lucha por la vida'", en Lucrecia Burges (ed.), *Del ADN a la humanidad. Homenaje a Francisco José Ayala*, México, Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales "Vicente Lombardo Toledano", Universidad de las Islas Baleares.
- (2000b), "Nietzsche el eugenista", en Lucrecia Burges (ed.), *Del ADN a la humanidad. Homenaje a Francisco José Ayala*, México, Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales "Vicente Lombardo Toledano", Universidad de las Islas Baleares.
- GOLDSCHMIDT, Richard (1933), "Some aspects of evolution", en *Science*, vol. 78: 539-547.

- (1940), *The Material Basis of Evolution*, New Haven, Yale University Press.
- GOULD, Stephen Jay y Niles Eldredge (1972), "Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism", en T.J.M. Schopf (ed.), *Models of Paleobiology*, San Francisco, Freeman Cooper & Co.
- (1977), "Punctuated equilibria: the tempo and the mode of evolution reconsidered", en *Paleobiology*, vol. 3, núm. 1: 115-151.
- (1993), "Punctuated equilibrium comes of age", en *Nature*, vol. 366, núm. 1: 545-569.
- GOULD, Stephen Jay (1994), *El pulgar del panda*, Barcelona, Crítica.
- GRMEK, Mirko D. (1971), *Raisonnement experimental et recherches toxicologiques chez Claude Bernard*, tesis doctoral, París.
- (1991), *Claude Bernard et la methode expérimental*, París, Payot.
- (1997), *Le legs de Claude Bernard*, París, Fayard.
- HATAB, Lawrence J (1995), *A Nietzschean Defense of Democracy*, Chicago, Open Court.
- HAYLES, Katherine N. (1993), *La evolución del caos: el orden dentro del desorden en las ciencias contemporáneas*, Barcelona, Gedisa.
- HEIDEGGER, Martin (2003), *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta.
- (2000), *Nietzsche*, Madrid, Alianza.
- HERÁCLITO (1979), "Fragmentos filosóficos", en *Los presocráticos*, México, FCE.
- HUWELL, T. H (1988), "Metchnikoff and Prolongation of Life", en *Age and Aging*, vol. 17: 420-421.
- JASPERS, Karl (1950), *Nietzsche, Introduction à sa philosophie*, París, Gallimard.
- KAMMINGA, Harmke (1994), "The Harmonisation of Elie Metchnikoff", en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 25, núm. 1: 131-145.
- KANT, Immanuel (2000), *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfabeta.
- KAUFMANN, Walter (1974), *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press.
- LA METTRIE, Julien Offray (2004), *Oeuvres philosophiques*, París, Coda.
- LANGE, Friedrich Albert (1957), *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, London, Routledge - K. Paul.
- LOCKE, John (1988), *Ensayo sobre el conocimiento humano I*, México, Guernika.
- MANGIAFICO, James (1998), "Rethinking Democracy after Nietzsche", en *Philosophy Today*, vol. 42, Suppl.; 112-118.

- MARCUZZI, Max (1998), "Le chœur comme un mur vivant", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 3, julio-septiembre: 359-376.
- MONTEBELLO, Pierre (2001a), *Vie et maladie chez Nietzsche*, París, Ellipses.
- (2001b), *La volonté de puissance*, París, Puf.
- MOORE, Gregory (2002), *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1998a), *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, París, Allia.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang (1998b), "Décadence artistique et décadence physiologique. Les dernières critiques de Nietzsche contre Richard Wagner", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, núm. 3, julio - septiembre: 275-292.
- NATOLI, Salvatore (1981), *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Milano, Saggi-Feltrinelli.
- NEHAMAS, Alexander (1985), *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Harvard University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1980a), "Die Geburt der Tragödie", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*El nacimiento de la tragedia* (1973), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980b), "Der Griechische Staat", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. I, München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980c), "Die Philosophie im Tragischen Zeitalter der Griechen", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*La filosofía en la época trágica de los griegos* (1999), trad. esp. de Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar].
- (1980d), "David Strauss, der Bekenner un der Schriftsteller", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Consideraciones intempestivas I. David Strauss, el confesor y el escritor* (2000), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980e), "Von Nutzen und Nachter des Historie für das Leben", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la*

- historia para la vida* (1999), trad. esp. de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva].
- (1980f), "Schopenhauer als Erzieher", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Schopenhauer como educador* (1999), trad. esp. de Jacobo Muñoz, Madrid, Biblioteca Nueva].
- (1980g), "Menschliches, Allzumenschliches", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.II, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Humano demasiado humano* (1996), trad. esp. de A. Brotóns, Madrid, Akal].
- (1980h), "Morgenröte", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.III, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales* (1996), trad. esp. de Eduardo Knörr, Madrid, Edaf].
- (1980i), "Die fröhliche Wissenschaft", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.III, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*El gay saber* (1986), trad. esp. de Luis Jiménez Moreno, Madrid, Espasa].
- (1980j), "Also sprach Zarathustra", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t. IV, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Así habló Zarathustra* (1997), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980k), "Janseits von Gut und Bose", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.V, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Más allá del bien y del mal* (1983), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980l), "Zur genealogie der Moral", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.V, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*La genealogía de la moral* (1980), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980m), "Götzen-Dämmerung", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VI, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Crepúsculo de los ídolos* (1984), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980n), "Der Antichrist", en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VI, München:Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*El anticristo* (1974), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].

- (1980ñ), “Ecce homo”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VI, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. [*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es* (1998), trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza].
- (1980o), “Dionysos-Dithyramben”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VI, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980p), “Nachgelassene Fragmente 1869-1874”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980q), “Nachgelassene Fragmente 1875-1879”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.VIII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980r), “Nachgelassene Fragmente 1880-1882”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.IX, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980s), “Nachgelassene Fragmente 1882-1884”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.X, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980t), “Nachgelassene Fragmente 1884-1885”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.XI, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980u), “Nachgelassene Fragmente 1885-1887”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.XII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1980v), “Nachgelassene Fragmente 1887-1889”, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, t.XIII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.
- (1996), *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag. [*La voluntad de poderío* (1981), trad. esp de D. Castillo, Madrid, Edaf].
- NUSSBAUM, Martha C. (1997), “Is Nietzsche a Political Thinker?”, en *International Journal of Political Studies*, vol. 5, núm. 1.
- PLATÓN (1958), *La República o el Estado*, Buenos Aires, Austral.
- (1988), *Cratilo*, México, UNAM (Introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanzick).
- PODOLSKY, Scott (1998), “Cultural Divergence: Elie Metchnikoff’s *Bacillus bulgaricus* Therapy and His Underlying Concept of health”, en

- Bulletin of History of Medicine*, vol. 72, núm. 1: 1-27.
- PODOLSKY, Scott H. y Alfred I. Tauber (1999), “Nietzsche’s Conception of Health: the Idealization of Struggle”, en B. Babich (ed.) *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science: Nietzsche and the Sciences II*, Gran Bretaña, Kluwer Academic Publishers.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle Stengers (1993), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- (1996), *El fin de las certidumbres*, Santiago de Chile, Andrés Bello.
- (1997a), *Las leyes del caos*, Barcelona, Crítica.
- (1997b), *¿Tan sólo una ilusión?*, Barcelona, Tusquets.
- PROCHIANTZ, Alain (1990), *Claude Bernard. La révolution physiologique*, París, Puf.
- RAYMOND, Didier (dir.) (1999), *Nietzsche ou la grande santé*, París, L’Harmattan.
- REDHEAD, Mark (1997), “Nietzsche and Liberal Democracy: a relationship of antagonistic indebtedness?”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, núm. 2: 183-193.
- RENNIE, Nicholas (2001), “‘Schil-derungssucht’ and ‘historische Krankheit’: Lessing, Nietzsche, and the Body Historical”, en *The German Quarterly*, vol. 74, núm. 2: 186-196.
- RÍOS, Rubén H. (2004), *Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo*, Madrid, Campo de ideas.
- RIVERO Weber, Paulina (2000), *Nietzsche. Verdad e ilusión. Sobre el concepto de verdad en el joven Nietzsche*, México, Gerardo Villegas Editor-UNAM.
- RORTY, Richard (1991), “The priority of democracy to philosophy”, en *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAFRANSKY, Rüdiger (2001), *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets.
- SCHIERE, Bernard (2002), “Heidegger après Nietzsche”, en *Lignes*, Nueva serie: 32-44.
- SCHLECHTA, Karl (1960), *Le cas Nietzsche*, París, Gallimard.
- SCHUTTE, Ofelia (1984), *Beyond Nihilism. Nietzsche without Masks*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SPINOZA, Baruch de (1958), *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, FCE.

- STIEGLER, Barbara (1998), "Nietzsche lecteur de Darwin", en *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, julio-septiembre: 377-395.
- STIEGLER, Barbara (2000), "De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant", en *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Fontenay-Saint Claude, ENS.
- (2001), *Nietzsche et la biologie*, París, Puf.
- (2002), "Nous rendre comme maîtres et possesseurs du vivant?", en *Lignes*, Nueva serie: 84-96.
- (2004), "Mettre le corps à la place de l'âme, qu'est-ce que cela change?", en *Philosophie*, núm. 82, junio: 77-93.
- SONTAG, Susan (1996), *La enfermedad y sus metáforas/El sida y sus metáforas*, México, Taurus.
- TAUBER, Alfred I. y Leon Chernyak (1989a), "Metchnikoff and the theory of Medicine", en *Journal of The Realk Society of Medecine*, vol. 82, núm. 12: 609-701.
- (1989b), "The Birth of Immunology II. Metchnikoff and his Critics", en *Cell Immunology*, vol. 121, núm. 2: 447-473.
- (1991), *Metchnikoff and the Origins of Immunology. From Metaphor to Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- TAUBER, Alfred (1990), "Metchnokoff, the Modern Immunologist", en *Journal of Leukocit Biology*, vol. 47, núm. 6: 561-567.
- (1991), *Organism and the Origins of the Self*, Dordrecht, Kluwer.
- (1994a), "A topology of Nietzsche Biology", en *Biology and Philosophy*, vol. 9, núm. 1: 25-44.
- (1994b), "The immune Self: Theory and Methaphor", en *Immunology Today*, vol. 15, núm. 3: 134-136.
- (1999), "Is Biology a Political Science?", en *Bioscience*, vol. 49, núm. 6: 479-486.
- WARREN, Mark (1988), *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, MIT Press.
- WILLISTON, Byron (2001), "A Complete Nihilism in Nietzsche", en *Philosophy Today*, vol. 45, núm. 4: 357-369.
- WOLTLING, Patrick (2005), "L'entente de nombreuses âmes mortelles. L'analyse nietzschéene du corps", en Jean-Christophe Goddard (dir.), *Le corps*, París, Vrin.

ÍNDICE

PREFACIO	11
INTRODUCCIÓN	15
VIDA, ILUSIÓN Y PESIMISMO	
Un pesimismo de la fortaleza	27
La necesidad de la ilusión	35
Individuación y monstruosidad	51
Vida y cultura	57
Vida, desarmonía y pesimismo	65
CIENCIA, DEMOCRACIA Y FINITUD	
¿Contra qué dialéctica?	81
El <i>pathos</i> de la distancia	95
Cuatro críticas a la democracia	105
¿Qué hacer con la política nietzscheana?	117
La ciencia y el concepto	123
VIDA, ENFERMEDAD Y POSIBILIDAD	
¿Por qué el cuerpo?	141
Nihilismo y enfermedad	157
Enfermedad y "gran salud"	169
Nihilismo y salud	185
Determinaciones internas y determinaciones externas	194
CONCLUSIONES	205
BIBLIOGRAFÍA	213

FRIEDRICH
NIETZSCHE

*La vida, el cuerpo y la
enfermedad*, de MARÍA LUISA

BACARLETT PÉREZ, se terminó de
imprimir en el mes de agosto de 2006, en
los talleres de LUMINANZA S.A de C.V. El tiraje
consta de 1 000 ejemplares. Formación: Eva

Laura Rojas. Cuidado de la edición:

Heber Quijano. Portada: Mayra
Flores Mercado.



Humanidades
F I L O S O F Í A



“LA INTERPRETACIÓN ES LA INJUSTICIA”, estas palabras que alguna vez Nietzsche esgrimió frente a todo intento de lectura de cualquier texto, de cualquier obra, se aplican perfectamente al intento mismo de desentrañar el sentido último de la obra nietzscheana. Lo que se le presenta al lector de la misma es un monstruo que multiplica sus diferencias, que expone enérgicamente su negación a ser subsumido bajo una fórmula simple y última. Este libro expone una posible lectura de la obra de Nietzsche, por tanto, una posible injusticia; pero tal exceso se justifica, al menos, en lo poco transitada de su vía, la vía del cuerpo y de lo que puede un cuerpo: la salud o la enfermedad, la fuerza o el decaimiento.

Efectivamente para el propio Nietzsche el cuerpo es uno de los grandes ausentes de la filosofía occidental. El cuerpo, con todo, es también interpretación, igualmente injusta, de un caos mucho más primordial que a veces Nietzsche llama “mundo”, otras “uno primordial”, otras “voluntad”. El cuerpo es texto, pero no todo texto da igual, hay de interpretaciones a interpretaciones, y de todas las posibles es la interpretación del cuerpo aquella que menos falsea, que menos reduce la complejidad de ese fondo que lee. Desde esta tónica, el cuerpo deviene central tanto en el pensamiento nietzscheano como en todo intento de reflexión filosófica. Ya lo expone Zaratustra: “Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría”.

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ (México, D.F. 1972) es doctora en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana, tiene estudios de doctorado en Epistemología e historia de las ciencias en la Universidad París 7, Denis Diderot, Francia; y en Historia de la ciencia y enseñanza en la Universidad de Alicante, España. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y profesora-investigadora de la Facultad de Humanidades de la UAEM.