

En torno al materialismo nietzscheano

David PUCHE DÍAZ

Resumen

Proponemos con este artículo abordar una introducción al pensamiento nietzscheano a través de la nueva concepción del pensar que la atención al cuerpo abre para él. Lo haremos desde el análisis de las consecuencias que para la noción de verdad tienen las de *perspectiva* y *valor*, con sus nuevos criterios de objetividad. Nuestro enfoque será el del materialismo no reduccionista de Nietzsche, que insiste en la disolución (no inversión) de los falsos dualismos de raíz moral y lingüística infiltrados en la metafísica, y que atiende a las relaciones concretas entre elementos materiales. Asimismo, mostraremos cómo el cuerpo, en cuanto hilo conductor de esa disolución de *ídolos* teórico-morales, prolonga la crítica kantiana de la razón.

Palabras clave: cuerpo, perspectiva, valor, verdad.

Abstract

We propose in this paper to broach an introduction to Nietzsche's thought through the new conception of thinking that the attention to body opens for him. We'll do it from the analysis of the consequences that the notions of *perspective* and *value*, with their new criteria of objectivity, have for the notion of truth. Our focus will be the one of Nietzsche's non-reductionist materialism, which insists on the dissolution (not turning upside down) of the mistaken dualisms of moral and linguistic root infiltrated in metaphysics, and attends to the concrete relations between material elements. We'll show likewise how the body, as guide of that dissolution of theoretic-moral idols, extends the Kant's critic of reason.

Keywords: body, perspective, value, truth.

“La pregunta acerca de quién es el hombre tiene que experimentarse previamente como una pregunta necesaria, y para ello su necesidad tiene que irrumpir en el hombre con todo su poder y en todas sus formas. Aunque con el carácter de necesidad de esta pregunta no se llega a nada si antes de todo no se pregunta por aquello que la hace posible: ¿desde dónde y a partir de qué debe determinarse la esencia del hombre?”¹. En torno a esta pregunta por la esencia del hombre se han dado, como es sabido, múltiples respuestas. Pero una ha prevalecido a lo largo de la historia de occidente, instalándose entre nosotros como natural: *el hombre es el animal racional*. La pregunta se ha dirigido siempre, sin dudarlo, a esa parte racional, pensante, del hombre –al alma–; pero no se ha indagado apenas en qué consiste propiamente su animalidad; no se pregunta por aquello que hace posible la pregunta: el cuerpo. Naturalmente, éste ha sido objeto de estudio por parte de la biología o la medicina, pero no ha sido desplegado por la filosofía como hilo conductor de sus problemas. Las razones de ello son eminentemente morales: el cristianismo siempre ha dirigido su atención hacia el alma, hacia la parte del hombre en la que descansa la posibilidad de hacer el bien, que se puede salvar; mientras que el cuerpo suponía precisamente la parte concupiscible, perecedera, terrenal.

Nietzsche irrumpe en el pensamiento filosófico llamando la atención, ante todo, sobre el cuerpo, al que pretende arrancar todos los estigmas depositados en él por la cultura, para comprenderlo en toda su pureza y potencial. Da así una respuesta a la pregunta planteada por Heidegger (evidentemente, no la misma), la cual a su vez tiene implicaciones fundamentales en todos los campos: pues siempre, aquello a partir de lo que un filósofo ha determinado la esencia del hombre, ha estado íntimamente ligado a su visión sobre la esencia de la realidad y el ser. Así, pues, esta reflexión sobre el cuerpo nos servirá de preliminar necesario para acercarnos a otras regiones de su pensamiento. De hecho entraremos en la cuestión dando un pequeño rodeo, para dar cuenta de estas necesarias implicaciones que no conviene descuidar.

Toda filosofía –y la de Nietzsche no podía ser menos– es fundamentalmente una reflexión en torno a la verdad y sus condiciones. Asimismo, toda filosofía *que sea tal* (lo que excluye toda clase de “escolasticismo”, antiguo o moderno) opera retirando algún tipo de velo, rompiendo con alguna clase de dogma instituido y aceptado plenariamente; y no sólo negándolo con gesto escéptico, sino mostrando la genealogía de ese error y el camino de su superación (sea o no subsanable: incluso ante un problema irresoluble, indica una forma de hacerse cargo de él). No habrá que darle muchas vueltas a la cuestión si decimos que estas dos tesis son en reali-

¹ Cf. HEIDEGGER, M.; *Nietzsche*, Barcelona: Destino, 2002, vol. I, pág. 294. Seguiremos, en lo sucesivo, el siguiente criterio respecto de las citas: la obra del propio Nietzsche será citada a partir de la *Kritische Studienausgabe* (de ahora en adelante, *KSA*), Berlin: Walter de Gruyter & C., 1999, eds. G. Colli y M. Montinari; se indicarán título de la obra, volumen y página citados; la traducción de estos textos será la del autor. La bibliografía adicional será citada siguiendo las traducciones castellanas existentes, de la forma habitual.

dad la misma: pues si la ciencia se conforma en cada momento con un *corpus* de verdades establecidas sin preocuparse de lo que deja atrás, la filosofía tiene siempre ante sí el arduo trabajo de enfrentarse con su pasado para obtener su legitimidad, en un diálogo continuo con toda la tradición. Y esto, cabe señalar a los poco avisados, no dice tanto de la constitución de la propia filosofía como de las cosas acerca de las que habla.

Pues bien, ¿cuál es la postura de Nietzsche acerca de la verdad? ¿Cuáles son los velos que desgarrar su pensamiento? ¿Y hacia qué se abre paso? Estas son preguntas que enseguida –tal vez precipitadamente– nos salen al paso y a las que estas breves páginas intentan, tan sólo, mostrar una vía de acceso adecuada, aunque tal vez igualmente precipitada; una vía de acceso que vaya más allá de los consabidos tópicos acerca del pensamiento “relativista” o “utilitarista” de Nietzsche. Dos cosas, entre otras tantas que se dicen a menudo de él, que no puede sostener, por la sencilla razón de que es un *filósofo*. Aunque lo importante es reconocer *sobre qué* se sostienen esas preguntas en el marco de su pensamiento. Lo que nos proponemos es, simplemente, dejar que sea el propio texto nietzscheano el que hable, antes que introducirlo en el marco de una determinada interpretación que le asigne a priori un determinado papel en la historia del pensamiento. En la medida en que esto sea posible, trazaremos una lectura guiada a lo largo de ciertos pasajes de su obra, atendiendo a lo que dice, y no tanto a lo que se supone que *tiene* que decir.

Comencemos *in medias res*, con la tesis que habrá que contextualizar y desgarrar en lo sucesivo. Dice Nietzsche que no hay “verdad” (esos “sublimes y portentosos edificios filosóficos hasta ahora construidos por los dogmáticos”, tales como “la invención por parte de Platón del espíritu puro y de lo bueno en sí”²); la condición fundamental de toda vida es el “ser perspectivista” [*das Perspektivische*], y será por tanto a través del reconocimiento de la perspectiva en cuanto tal como tendremos que aproximarnos a nuestro trato con las cosas. Bien, pero, ¿a qué llama Nietzsche *perspectiva*? ¿En qué se disuelve la tradicional noción de *verdad*? Perspectiva es, dicho brevemente, no tanto la representación del objeto como su creación a partir de la propia constitución del cognoscente. Éste sólo puede tratar con aquel tipo de cosas puestas para él como disponibles a partir de sus condiciones de vida. Por ello la capacidad de relación con el entorno depende de la complejidad del viviente. Ahora bien, semejante perspectiva es, pues, un determinado mirar dentro de un horizonte abierto, en el cual unas posibilidades se actualizan y otras no, en función de las necesidades estructurales del organismo, a partir de las cuales el objeto se mostrará de un modo u otro. Semejante condición es la que permite a Nietzsche decir que “no podemos ver desde fuera de nuestro rincón”, lo cual implica a su vez que el mundo comporta “infinitas interpretaciones”³. La noción de ver-

² Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, en KSA V, págs. 11-12.

³ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Die fröhliche Wissenschaft*, en KSA III, págs. 626-627.

dad como *adaequatio* no es un criterio válido, desde el momento en que el sujeto es perspectiva: pues ésta, en cualquier caso, no consiste en la mera aprehensión del objeto, sino en algo más complejo: la elaboración del objeto mismo a partir de lo dado y de las necesidades propias del viviente que se topa con él. Las condiciones fundamentales de la vida resultan ser las condiciones fundamentales del conocimiento, que la razón no puede rebasar.

Ahora bien, ¿qué o quién abre y sostiene una perspectiva? Se trata, obviamente, de algo anterior al conocimiento, algo que es su condición de posibilidad; éste sólo tiene lugar y sentido dentro de la perspectiva abierta, que a su vez responde a las condiciones impuestas por la vida. Aquello que expresa la necesidad de la vida y da, por tanto, sus condiciones de validez y legitimidad al conocimiento es el *cuerpo*. En efecto, el cuerpo tiene sus propios *intereses*, que rigen el proceso del conocimiento dándole un horizonte y una determinada dirección en que mirar. El cuerpo no entiende de verdad o falsedad, de corrección o incorrección; sólo pone las condiciones que conducen a un aumento o a una disminución de la fuerza, las condiciones de la supervivencia y el crecimiento de la vida: “La falsedad de un juicio no supone para nosotros ninguna objeción contra él; por esto suena nuestro nuevo lenguaje tal vez de lo más extraño. La cuestión es hasta qué punto dicho juicio preserva y promueve la vida, la especie, tal vez incluso hasta mejorándola”⁴. De todos modos, semejantes intereses no deben confundirse con alguna suerte de pensamiento utilitarista⁵.

El cuerpo es, en efecto, el hilo conductor del pensamiento nietzscheano, un hilo conductor que ata su reflexión, ya de entrada, a la materia y la finitud, a las condiciones de existencia del organismo, más allá de las cuales no puede ir si no es al precio, siempre ilusorio, de escapar de sí mismo. Siendo esto así, sólo el cuerpo puede proporcionarnos un conocimiento adecuado de la esencia del hombre, del propio conocimiento, y de la acción. De hecho, y dado que todo conocimiento se sitúa en una determinada perspectiva de las cosas, la comprensión general de la realidad tendrá que partir de él⁶. Ser un cuerpo (o lo que es lo mismo, ser perspectiva) es el carácter fundamental de todo lo que hay: el cuerpo es lo que nos inserta en las cosas

⁴ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, cit., pág. 18.

⁵ La esencia de lo trágico que atraviesa el pensamiento nietzscheano se contrapone a la de todo aquello que define sus condiciones en función de lo útil o provechoso; sus intereses llegan a ser la antítesis de esto. Escuchemos lo que él mismo dice: “Algo podría ser verdadero y sin embargo ser perjudicial y peligroso en grado sumo; incluso podría ser un rasgo fundamental de la existencia el que su completo conocimiento llevara a perecer”. *Ibid.*, págs. 56-57. La esencia del conocimiento, en tanto que fenómeno de la voluntad de poder, como veremos, está en ser una superación de obstáculos, en la que el individuo se mide y crea a sí mismo.

⁶ Cf. HEIDEGGER, M.; *Nietzsche*, cit., vol. I, pág. 454: “En su última época, Nietzsche expresa con frecuencia que hay que hacer del cuerpo el *hilo conductor* no sólo de la consideración del hombre sino también del *mundo*”.

y nos permite tratar con ellas –no como el *medium* de la conciencia, sino como su realidad. Ahora bien, ¿qué es lo que permite al cuerpo fundar y mantener abierta una perspectiva? ¿Cuáles son, concretamente, esos intereses a los que ésta responde? ¿Cuál es el grado de *objetividad* de semejante perspectiva? Son éstas preguntas complejas a las que no se responde con facilidad. Se trata, al abordarlas, de hacerlo con un pensamiento libre de prejuicios que se atreva a cuestionar ciertos dogmas metafísicos (esto es: morales); se trata de refundar el pensamiento no a partir de una simple sustitución de sus principios rectores por otros, sino a partir del examen de lo que su historia ha venido omitiendo, a partir de su otra historia, la historia silenciada de lo que siempre estuvo allí, sosteniéndola: “Todo lo que hasta ahora ha dado color a la existencia, no tiene aún historia: ¿o dónde se dio una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad?”⁷. Añadamos nosotros, como justificaremos inmediatamente a continuación: ¿dónde se dio una historia del cuerpo? Pues él ha sido el gran ausente, salvo ciertas notables excepciones, en la historia del pensamiento.

Cuando Nietzsche se interna en lo profundo de su pensamiento en busca de los límites del alma y la experiencia, no se encuentra, como Descartes, en primer lugar con el *cogito*, con la conciencia reflexiva, sustrato de todo pensamiento y garante de su certeza; antes bien, se topa con el cuerpo como la voz que en todo momento lo guía. El cuerpo, que no es sustrato del pensamiento, *res cogitans*, sino de los instintos, canal de la vida; *res extensa* que resulta ser la esencia última del hombre, en tanto que viviente y cognoscente: exterioridad pura volcada entre las cosas. A decir verdad, el cuerpo sería lo absolutamente inmediato, pero aparece siempre mediado por la conciencia, por los otros, con lo que se encuentra siempre enajenado, distanciado de sí mismo, viéndose como algo extraño⁸. Podría muy bien comprenderse la filosofía de Nietzsche como el largo camino que debe recorrer a lo largo de la moral y la metafísica para poder regresar al cuerpo, para poder recuperarlo. Pues el cuerpo nos habla en todo momento, pero por lo general no atendemos a él, no lo comprendemos. ¿Cuál es su lenguaje? Tal vez nunca lo escuchemos mientras atendamos a la voz de la conciencia: más alta, más clara, más conocida; Nietzsche narra el origen del “yo” en *Sobre la genealogía de la moral*, origen que es eminentemente moral: se trata del control introyectado de los otros, de una sujeción pasiva. La voz de la conciencia actúa como el mecanismo regulador del colectivo, del rebaño, como su llamada de atención, siempre vigilante⁹. Así, produce un repliegue del

⁷ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., págs. 378-379.

⁸ Cf. KLOSSOWSKI, P.; *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona: Seix Barral, 1972, pág. 51: “Si el cuerpo representa tanto nuestras fuerzas más inmediatas como *las más lejanas* por su origen, todo lo que *dice* el cuerpo –su bienestar y sus enfermedades– nos informa al máximo sobre nuestro destino. De esta forma Nietzsche debe remontarse hacia lo que en sí mismo hay de más lejano a fin de estar en condiciones de poder comprender lo inmediato”.

⁹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Zur Genealogie der Moral*, en *KSA V*, especialmente los primeros párrafos de la segunda disertación: «“Schuld”, “schlechtes Gewissen” und Verwandtes».

espíritu hacia el interior, hacia lo “incorpóreo”, creándose la ficción del alma como algo independiente.

Pero el alma siempre está sostenida e impulsada por el cuerpo, sepa reconocerlo o no; Nietzsche no puede ser más explícito al respecto que en el *Zarathustra*: “cuerpo soy enteramente, y ninguna otra cosa; y el alma es sólo una palabra para algo en el cuerpo”¹⁰. Retoma así el planteamiento que ya hiciera Aristóteles, cuyo rendimiento histórico se vio eclipsado por el cristianismo: “Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo [...]”¹¹. El cuerpo, volviendo a la cuestión de los intereses ya mencionada más arriba, “es una gran razón, una multiplicidad con un sentido”; o, dicho de otro modo, “instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón”¹². Nietzsche no niega la existencia del alma, no propone un craso materialismo, pero se propone entenderla adecuadamente. El alma, el yo, son productos del cuerpo, resultados de su actividad; el cuerpo es siempre soporte del alma, que no es sino su instrumento: “ ‘Yo’, dices tú y estás orgulloso de esa palabra. Pero esto es más grande, aquello en lo cual no quieres creer –tu cuerpo y su gran razón: ellos no dicen Yo, pero hacen Yo”. “Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: bajo ellos yace aún lo Mismo”¹³. Curiosamente, frente a la unidad del yo, este *lo Mismo*, que lo sostiene, resulta ser multiplicidad, conflicto, diferencia. El cuerpo es el significante que sostiene y condiciona el significado que es el alma, la ilusión que se le sobrepone y lo oculta, ilusión que atrapa la multiplicidad y la pone al recaudo de un sentido que de suyo no está presente en ella¹⁴; el instrumento del cuerpo se vuelve contra éste cuando no tiene la fuerza suficiente para imponerse y prevalecer. Pero el cuerpo es múltiple, porque está entre las cosas, porque se desborda entre ellas. Él es la voz de la necesidad que está tras el yo, él encarna el conjunto de condiciones que pone la vida, entre las cuales el pensamiento aparece como una entre otras: “Lo Mismo dice al Yo: ‘¡siento dolor!’ Y sufre y piensa cómo no sufrir más –y para ello debe pensar”; el yo, dice el cuerpo, no es sino “un rodeo hacia mi fin”¹⁵. El cuerpo es creador, el cuerpo pone condiciones a las cosas y transforma lo que le rodea; es perspectiva, ángulo del mundo, pura multiplicidad; por ello es inagotable. De ahí las infinitas

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Also sprach Zarathustra*, en KSA IV, «Von den Verächtern des Leibes».

¹¹ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2000, II, 2, 414 a.

¹² Cf. NIETZSCHE, ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ Cf. FOUCAULT, M.; *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, 1981, pág. 30: “Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad [...]. Pero en realidad, no se puede recorrer esta línea descendente cuando se interpreta, sino para restituir la exterioridad resplandeciente que fue recubierta y enterrada”.

¹⁵ Cf. NIETZSCHE, ídem.

interpretaciones que pueden serle dadas, esto es, posiciones que le cabe tomar entre las cosas. Nietzsche no pretende reducir toda realidad a lo material; no es un reduccionista (a los que a menudo denuncia como ignorantes e intransigentes); no dice que el alma no exista –de hecho la considera muy necesaria: lo que ocurre es que la “realidad” del alma, del yo, es ser la relación, la unidad, entre los diversos elementos materiales puestos en juego, ingredientes de cada situación. Sólo cabe hablar de alma cuando hay un cuerpo entre cuerpos; es un determinado y complejo nivel de relación entre ellos: es, de hecho, su unidad de relación¹⁶. Pero lo que el pensamiento metafísico ha hecho, es abstraer el alma de su situación y darle entidad propia, como algo subsistente; ha creado, así, un objeto inexistente; ha convertido una relación en una cosa independiente de los elementos por ella relacionados, proceder que Nietzsche a menudo denuncia. Y a través de este giro lo Mismo [*das Selbst*] se convierte en lo Otro, en esa realidad extraña que amenaza la integridad del alma¹⁷. Pero lo “espiritual” no es un epifenómeno de lo material, sino la conexión real, fáctica, de ciertas materialidades; lo finito se remite sólo a sí mismo.

Dicho esto, y apenas esbozando la cuestión, demos un paso más. Preguntábamos antes por el lenguaje del cuerpo (el lenguaje que se expresa siempre a través de la perspectiva abierta). Pero, siendo cosa entre cosas, exterioridad abierta al mundo, responder a esta pregunta pasa por hacer un somero comentario sobre el carácter de las cosas mismas, de lo ente en general. La metafísica se ha refugiado siempre en lo estable, duradero, eterno. Ha creado, para ello, frente a la multiplicidad de la vida y el devenir, la ficción lógica del ser, al cual aferrarse para encontrar la estabilidad necesaria. Semejante hipótesis del ser no es, como se pretende, la realidad última de las cosas, sino más bien y ante todo una interpretación

¹⁶ Una vez más habría que citar a Aristóteles, cuando dice aquello de que “[el intelecto (*noûs*)] no tiene naturaleza propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma –me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia– no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir”. Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, cit., III, 4, 429 a.

¹⁷ El alma, hemos dicho, no es otra cosa que una relación entre cuerpos. De hecho, es *toda posible relación* entre cuerpos. Es precisamente cuando el alma se libera de su elemento material (la gran paradoja) que puede ser comprendida como algo infinito, e inmortal, liberada de las limitaciones de la carne. Por eso el pensamiento de Nietzsche es un pensamiento de la materia, un pensamiento de la finitud.

Queda muy lejos del propósito de este trabajo tratar la cuestión del eterno retorno, pero cabe, al menos, decir esto: no se repara, por lo general, en que este “lo Mismo” (el *Selbst*) de la eterna repetición de lo mismo (*die ewige Wiederholung des Selbst*) apunta hacia el eterno retorno de las condiciones finitas de existencia y decisión en que todo cuerpo, todo viviente –todo hombre, por tanto–, está inmerso irremediadamente, más que a una eterna repetición de las mismas cosas. El eterno retorno podría leerse, entonces, como un pensamiento destructor de la infinitud, como el pensamiento de la inmanencia absoluta que destruye todo elemento, todo *télos*, ajeno a la mismidad de lo material, finito. Nietzsche pretende pensar la finitud a partir de lo finito, y no como negación o privación de lo infinito, tal y como ha sido pensada por la metafísica medieval y moderna. El eterno retorno lo es de la finitud, no de lo finito: finitud que se determina a partir del cuerpo.

dada para ciertos fenómenos, que en un determinado momento fue tomada con independencia de aquellos. Como vemos, opera en este caso una ilusión similar a la denunciada por Nietzsche en el caso del alma; la típica ilusión metafísica que toma una relación, una proporción entre elementos, como un absoluto, un “en sí” independiente de ellos. Pero así lo auténticamente real es siempre dejado de lado como una realidad menguada, réplica imperfecta de los ideales (de los *ídolos*) que ha sido proyectados sobre las cosas. El concepto fija el devenir y abstrae de él un momento concreto en el que lo que fija es una relación, pero a costa de los ingredientes reales, que considera prescindibles. Y así, la vida, en toda su riqueza, resulta mutilada, menguada, achicada.

Detrás de todo esto está, según Nietzsche, la moral; o mejor dicho, una determinada moral, la de los débiles que, ante su miedo a la existencia, ante una impredecibilidad que no pueden dominar, se refugian tras los muros consoladores del conocimiento, que les brinda una imagen tranquilizadora del mundo¹⁸. La voluntad de verdad es la forma de la voluntad de poder de aquellos incapaces de imponerse por medios directos, aquellos que, no pudiendo transformarse a sí mismos y desarrollarse, transforman la realidad (la crean) de forma que les sea familiar y manejable. Ya veremos qué es esta “verdad” en el fondo. En esa búsqueda de estabilidad, todo lo múltiple, voluble, impredecible tiene que ser domeñado o relegado; de ahí el tratamiento dado tradicionalmente al cuerpo por el judeo-platonismo, que cifraba en el alma, entendida como algo separado y autónomo, el conocimiento y la virtud. Por eso el “saber” ha pretendido ignorar la *necesidad* presente en todo conocer y convertir la perspectiva en un conocimiento de esencias, de “cosas en sí”; siempre ha pretendido elevarse al ideal y negar el cuerpo. El pensamiento del ser es un pensamiento que se permite prescindir del cuerpo y sus operaciones fundamentales: “El concepto de ‘alma’, de ‘espíritu’, y en última instancia, del ‘alma inmortal’, fueron inventados para despreciar el cuerpo, para enfermarle –‘santificarle’–, ¡para oponer una ligereza espantosa a todas las cosas serias de la vida, las cuestiones de la alimentación, la vivienda, el régimen espiritual, la terapéutica, la limpieza y el clima!”¹⁹. Esto le permite alejarse de lo concreto, finito, y crear toda clase de imágenes “trascendentes” que justifican metafísicamente principios morales. “Ni la moral ni la religión corresponden en el cristianismo a punto alguno de la realidad. Sólo hay causas imaginarias (‘Dios’, ‘alma’, ‘yo’, ‘espíritu’, ‘libre albedrío’ –o también ‘determinismo’); sólo efectos imaginarios (‘pecado’, ‘redención’, ‘gracia’, ‘castigo’, ‘perdón de los pecados’)”²⁰.

Pero el mundo es ante todo devenir, cambio, multiplicidad: finitud retorciéndose sobre sí misma. La existencia es ante todo voluntad de poder, esto es: tensión,

¹⁸ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, en KSA I.

¹⁹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Ecce homo*, en KSA VI, pág. 374.

²⁰ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Der Antichrist*, en KSA VI, pág. 181.

impulso de crecimiento, de acrecentamiento. Como todo fenómeno (y ya todo es fenómeno, abolido el tradicional *chorismós* entre la “realidad” y la “apariencia”²¹) tiene este carácter, como es voluntad de poder, no hay realidades inmóviles, fijas, no hay “cosa en sí”; todo es tensión hacia otro, un determinado diferencial de poder. De ahí el devenir. Esta tensión se manifiesta en todos los niveles como forma de los procesos que ocurren (físicos, químicos, biológicos), pero se trata de un carácter en última instancia ontológico del ente. El cuerpo se encuentra inmerso en ese torrente. De hecho, resulta de él; no es algo preexistente que se vea luego afectado por fuerzas, sino más bien una cristalización de éstas, un momento de ellas. Como bien dice Deleuze, “¿qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay ‘medio’, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, ‘en relación de tensión’ unas con otras”²². Pero, rota la concepción esencialista del mundo, en la que el saber encontraba, o disponía, un orden de las cosas, fuertemente anclado mediante conceptos, ¿cómo puede el hombre orientarse en una existencia que es “pura ilusión”, tras la que ya no hay un “ser” al que remitirse, en la que el conocimiento se halla completamente desorientado y no tiene a qué aferrarse? La tensión constitutiva del devenir, de la que hablábamos, se revela en el hombre como *instinto*. Podemos aproximarnos así a una forma de orientación anterior a la del conocimiento, que lo sostiene y dirige a su objeto²³. Orientación, por supuesto, que no es, o no tiene por qué ser, consciente, sino que puede manifestarse en muy variadas formas, según las fuerzas imperantes en el organismo sean activas o reactivas. Éstas últimas, sobre todo, tienden a ocultar ante sí mismas su propio carácter.

Los instintos, los impulsos del cuerpo, en efecto, resultan ser una orientación entre puntos diferenciales de fuerza de los que el cuerpo forma parte, a partir de los cuales se forma. Pero, ¿qué son exactamente los instintos? Encontramos un pasaje

²¹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Götzen-Dämmerung*, en KSA VI, pág. 81: “Hemos abolido el verdadero mundo: ¿qué mundo permanece aún? ¿El aparente, quizá?... ¡Pero no! ¡Con el verdadero mundo, hemos abolido también el aparente!”.

²² Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2002, pág. 60.

²³ A propósito de esta anterioridad preteórica de lo volcado en la exterioridad frente al fenómeno de conciencia, producto de la reflexión, de la interioridad, cabe citar aquí la relación con Heidegger, que esboza en *Ser y tiempo*, bajo la categoría existencial del “encontrarse”, una forma de inserción en el mundo previa y que posibilita la conciencia, en la que los afectos juegan un papel esencial como modo de orientación. Cf. HEIDEGGER, M.; *El ser y el tiempo*, Madrid: FCE, 1993, § 29: “En el ‘encontrarse’ es siempre ya el ‘ser ahí’ colocado ante sí mismo, se ha encontrado siempre ya, no en el sentido de un encontrarse perceptivamente ante sí mismo, sino en el de un ‘encontrarse’ afectivamente de alguna manera” (pág. 152). El “encontrarse” dirige la mirada hacia aquello que tan sólo más tarde podrá ser mediado por la reflexión: “El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’ ” (pág. 154).

especialmente revelador en *La gaya ciencia*: “Si no fuera porque el plexo conservador de los instintos es mucho más poderoso, si no sirviera él al conjunto como regulador, la humanidad debería perecer a causa de sus juicios equivocados y de su soñar con los ojos abiertos, de su superficialidad y ligereza, en una palabra, a causa de su estado consciente”²⁴. Los instintos, entonces, no niegan el conocimiento *per se*, llevados por el impulso a lo inmediato y la ciega sinrazón, sino que expresan las condiciones de vida a las que éste tiene que plegarse; lo encaminan (si hay suerte) en la dirección adecuada, para que no se separe de aquéllas, dando lugar a fantasías. En este sentido, atados al cuerpo y a las condiciones que éste fija, sosteniendo el cuadro de la perspectiva en que el conocimiento, lo reconozca o no, tiene lugar, puede decirse que los instintos son más “reales” que la razón, que tiende por su propia esencia a la ilusión. Nietzsche parece tomar, más allá de su pretendido irracionalismo y relativismo²⁵, el cuerpo como límite necesario de toda afirmación gnoseológica y moral, como punto de partida de una “crítica de la razón” que denuncia las ilusiones creadas por ésta cuando se olvida del cuerpo que la sostiene y del cual forma parte y es instrumento. Pero ya volveremos sobre esto más adelante. Basta por el momento con dejar claro que el cuerpo marca los límites dentro de los cuales una afirmación será aceptable o no; es la condición de apertura a lo otro. Parte del reconocimiento de una “gran verdad”: que el cuerpo se halla entre cuerpos, y que las ilusiones de la conciencia (que no es más que la relación entre esos cuerpos) deben ser reducidas a ellos; el alma no se encuentra atrapada entre cuerpos, sino que, como dijimos, es su forma más compleja de relación: “ ‘Conócete a ti mismo’ es la ciencia toda. Sólo en el fin del conocimiento de todas las cosas ha llegado el hombre a conocerse a sí mismo. Pues las cosas son sólo los límites [*Gränzen*] del hombre”²⁶. A partir de los instintos, atados a la vida, se define la estancia del hombre sobre la tierra. De todos modos son los propios instintos, en ciertos casos (que son mayoría) los que producen esa evasión hacia un “más allá”; los instintos reac-

²⁴ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., pág. 382.

²⁵ Hay que reconocer, sin duda, que el propio Nietzsche se forjó a pulso semejante imagen; pero la justicia para con un autor pasa siempre por atender al contenido real de su obra, más que a la forma en que éste se ve a sí mismo en la historia del pensamiento. Con razón se dice que nadie presenta a un autor peor que él mismo. Esto es especialmente cierto con autores polémicos, como el filósofo de Röcken.

²⁶ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Morgenröte*, en *KSA III*, pág. 53. Esto dista mucho de ser una postura positivista, que se niega a admitir cualquier tipo de realidad no constatable empíricamente. No es ese el fondo de la crítica nietzscheana del conocimiento y la moral. Aparte de los muchos textos en los que Nietzsche se pronuncia explícitamente a propósito del positivismo, cabe decir que no rechaza ningún tipo de entidad o principio no verificable por la *empeiria*: ya hemos visto en qué términos admite hablar del alma; y piénsese si no en el eterno retorno. Lo que hace es definir el marco sólo dentro del cual la posición de cualquier tipo de entidades o principios de esta clase podrá tener un uso legítimo. Se trata de hallar los fundamentos, las conexiones de semejantes “objetos de la razón” con el cuerpo.

tivos, los instintos de los débiles²⁷, son los que proyectan un mundo ideal, ficticio, en el que refugiarse; no basta por tanto con apelar a los instintos, pues pueden ser los primeros en traicionar al cuerpo, debido al *resentimiento* que sienten contra éste, contra sí mismos, a causa de su inferioridad, de su incapacidad para dominar.

De ahí que, profundizando en la cuestión de quién y cómo abre las perspectivas, en la que ya hemos ganado algo de suelo firme –se trata del cuerpo, cuyo lenguaje, fundamentalmente, es el de los instintos–, tengamos que acompañar a Nietzsche un poco más lejos. Si sólo en ocasiones los instintos abren un ámbito del mirar (una perspectiva) legítimo para el conocimiento y la moral, habrá que examinar las condiciones en que el cuerpo habla. Nietzsche señala como la auténtica ciencia, aquella que garantiza “el camino a los problemas fundamentales”²⁸, a la psicología, entendiendo como “psicología” una genealogía de los modos en que se manifiesta la voluntad de poder. Desde la correspondiente perspectiva todo fenómeno es aprehendido bajo una determinada interpretación; el hecho de “ser perspectiva” implica que no pueda haber una objetividad pura como la pretendida por los dogmáticos. ¿Qué relación guarda este fenómeno de la interpretación con lo que venimos viendo? “Toda interpretación [nos indica Deleuze] es determinación del sentido de un fenómeno. El sentido consiste precisamente en una relación de fuerzas, según la cual algunas ejercen acción y otras reaccionan en un conjunto complejo y jerarquizado. [...] Porque la esencia de la fuerza es estar en relación con otras fuerzas, y dentro de esa relación ella recibe su esencia o cualidad”²⁹. La interpretación apunta, pues, al sentido, a la dirección de una relación de fuerzas. Las perspectivas son interpretaciones de las cosas sin un criterio trascendente de corrección; sólo se tiene a sí mismas. Pero tras toda interpretación hay una valoración que le sirve de horizonte. La genealogía indaga la legitimidad de las valoraciones, a partir de su origen, en el cual pretende hallar el criterio para distinguir las valoraciones “positivas” de las “negativas”, pues no se trata de que sean “verdaderas” o “falsas”: “La moral no es sino una interpretación de ciertos fenómenos, o más concretamente, una mala interpretación. El juicio moral pertenece, como el religioso, a un grado de ignorancia al cual falta aún el concepto de lo real, la distinción entre lo real y lo imaginario: así que la ‘verdad’ en semejante grado señala sin excepción cosas que hoy llamamos ‘imaginaciones’ ”³⁰.

Nietzsche persigue la génesis de cada valoración para ver a qué responde. Hay

²⁷ Digamos, tan sólo de pasada, que la espinosa cuestión acerca de la superioridad e inferioridad de los tipos humanos no implica ningún componente de clase o raza; la *capacidad* es el criterio fundamental a la hora de establecer jerarquías. El hombre superior no lo es sino por su *valor* [*Muth*], del que Nietzsche hace un rasgo fundamental de cara a reconocer el carácter nihilista de las valoraciones morales establecidas y afrontar la transmutación de los valores hasta ahora habidos.

²⁸ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, cit., pág. 39.

²⁹ Cf. DELEUZE, G.; *Nietzsche*, Madrid: Arena, 2000, pág. 31.

³⁰ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Götzen-Dämmerung*, cit., pág. 98.

que comprobar en qué condiciones valora el cuerpo en cada caso. Pero precisemos primero en qué consiste valorar. Ante todo hay que decir, ya que buscamos las condiciones en que se sustenta toda perspectiva, que el valorar es una operación del cuerpo: tal vez su operación por excelencia, ya que determinará la forma de cualquier otra. La valoración se muestra como la apertura del horizonte de perspectivas dentro del cual el viviente se encuentra a sí mismo y todo lo demás. Es el hecho primero e irreductible de la existencia humana, a partir del cual se determina el sentido de toda interpretación. Dice Nietzsche en sus fragmentos póstumos: “No se puede preguntar: ‘¿quién interpreta entonces?’, sino que el interpretar mismo, como una forma de voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un ‘ser’, sino como un proceso, un devenir) como un afecto”³¹. Los instintos nos remiten a la voluntad de poder, como condición y esencia de toda vida, en la base de toda valoración. Es el crecimiento o mengua de la vida con el que en cada caso se manifiesta la voluntad de poder (a través de instintos *activos* o *reactivos*) lo que justifica una valoración. El criterio que late tras la legitimidad de una valoración no es su correspondencia, su adecuación a un modelo dado, sino su capacidad de acrecentar la vida, de hacerla rebosar. De ahí que ninguna perspectiva pueda ser tomada como última, pues el criterio para discriminar entre ellas no es ni podrá ser la *adaequatio*, y no por una limitación fáctica de nuestro conocimiento, sino porque esencialmente el ser en perspectiva es creador: se mueve dentro del *factum* de la valoración. La valoración que está tras él, sosteniéndolo, es lo creador mismo. Pues interpreta todo fenómeno en función del instinto imperante. El valor de algo no es una realidad estática ni inamovible, sino, antes bien, un estado transitorio. Qué pueda sostener semejantes estados, cuál sea el sustrato sobre el que aplicar una valoración, es algo que en el pensamiento de Nietzsche no tiene demasiado sentido, puesto que sólo a partir de una previa valoración podemos aproximarnos a algo, sea vía conocimiento, sea vía práctica. El valor es lo que *hace visible* algo, y en este sentido, visible quiere decir cognoscible, o deseable, o necesario³². En este sentido, lo que significa valorar va asociado a crear, o mejor aún, descubrir, nuevos “sentidos del ser”, por decirlo con un lenguaje que desde luego no es de Nietzsche; esto es: de lo que puede llegar a ser comprensible, en general, de lo que puede entrar dentro de la esfera de la experiencia finita humana. Todo valorar, todo crear, es inaugurar un proyecto. “Lo que me ha costado y todavía me cuesta el mayor esfuerzo es comprender

³¹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Nachlaß 1885-1887*, en *KSA XII*, pág. 140.

³² La noción de *valor* es el vínculo de la filosofía nietzscheana con la tradicional noción del *ser* (aunque él llame “ser” a lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica han sido siempre las esencias); las *voces del ser* son *valoraciones* que se olvidan en cuanto tales. Todo está ya interpretado. Siendo así, crear y valorar, ¿no serán acaso darle nuevos sentidos al ser, es decir, descubrir posibilidades nuevas? El fundamento de la valoración es la inagotabilidad que Nietzsche encuentra en la pluralidad del ser; en su concepción el ser mismo se borra, se diluye en el lenguaje que lo pone por obra; no hay unidad trascendental.

que, indeciblemente más importante que lo que las cosas son, es cómo se llaman [...]. ¡La apariencia del comienzo deviene casi siempre en esencia, y obra en cuanto tal! ¡Loco sería quien pensara que es suficiente con señalar ese origen y esa envoltura neblinosa de ficción para destruir el mundo tenido por esencial, la llamada ‘realidad’! ¡Sólo como creadores podemos destruir! Pero no olvidemos también esto: es suficiente con crear nuevos nombres, valoraciones y apariencias de verdad para, a la larga, crear nuevas ‘cosas’ ”³³. Todo está ya en un principio interpretado, y toda nueva valoración tendrá que hacer valer su interpretación de las cosas sobreponiéndose a la establecida; no se puede establecer su mayor o menor “corrección” si no es en función de las posibilidades que abre para la vida³⁴. El ser (como proyecto histórico que determina el orden imperante y, en él, el lugar respectivo del hombre y de las cosas) aparece aquí como valoración.

Decimos valoración (o mejor, *valorar*), y no ya simplemente *valor*, como sostiene Heidegger³⁵, entendiéndolo como el cálculo bajo el que el hombre, que se ha erigido a sí mismo como medida, pone las cosas, cálculo en el que, finalmente, el poder del ente se impone y ciega la verdad del ser. La mirada, atrapada en el ente como totalidad (modo de entender el ser del ente ganado a través del pensamiento del eterno retorno), se absorbe en la presencia e impide reparar en la verdad del ser, con lo cual el olvido de éste se consuma, y la metafísica alcanza al tiempo el máximo despliegue de su proyecto inicial (consistente en pensar la entidad del ente en cuanto tal) y, a una con ello, su fin. No es éste el lugar, ni probablemente estemos en condición de hacerlo, de discutir la interpretación que Heidegger hace de la filosofía nietzscheana. Pero en cualquier caso, podemos dejar algo señalado. No es lo mismo valor que valorar; el primero es algo fijado, agotado, cuyo carácter es olvidado y en cuanto tal elevado por el hombre a la permanencia, cristalizado como ser. Lo que fue “interpretación” se convierte así en “verdad” para la conciencia. Valorar, por el contrario, es una operación, que define la absoluta transitividad del cuerpo, su capacidad para abrir horizontes siempre nuevos y recordar que tras las interpretaciones fijadas siempre caben nuevas operaciones creativas, que siempre cabe abrir

³³ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., pág. 422.

³⁴ Un texto bastante interesante de Nietzsche nos indica su idea de la tarea encomendada a la filosofía, más allá de todo “mero saber”, como la encargada de abrir y sostener nuevas posibilidades históricas a partir de la posición de nuevas valoraciones: “El filósofo, tal como nosotros, espíritus libres, lo entendemos, como el hombre de la máxima responsabilidad, de la conciencia para el desarrollo global del hombre: este filósofo se servirá de las religiones para su obra de educación y crianza, al igual que de las condiciones políticas y económicas del momento” (cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, cit., pág. 79). Son curiosas las resonancias que encontramos en estas líneas del gobernante-filósofo de Platón; la diferencia fundamental es que, frente a éste, el filósofo nietzscheano trabaja en silencio, tejiendo a su modo el hilo del futuro sin llamar la atención. La filosofía, por lo demás, más que tratar de “lo que es en tanto que es” sería el cuidado y expectación ante “lo que está por venir”. Nietzsche se define a sí mismo frecuentemente, en efecto, como el *filósofo del porvenir*.

³⁵ Véase si no, por ejemplo, HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit., vol. II, pág. 23.

nuevas posibilidades. Lo que el valorar permite es, ante todo, crear un futuro. El valorar, en efecto, abre y sostiene toda perspectiva, dentro de la cual se determinará el orden de lo objetivo y verdadero; el “valor”, ya fijado y abandonado a su suerte, por el contrario, es tomado sin más como una verdad, con lo que se confunden los límites entre ese horizonte (que permite a las cosas hacerse visibles y ser reconocidas como lo que son) y lo que puede aparecer dentro de él. Es precisamente al llevarse a cabo tal confusión cuando se puede pretender prescindir del cuerpo como elemento que sostiene esas valoraciones, y tomar éstas por *facta* absolutos y subsistentes. Se olvida el valorar como ese proyectar posibilidades, no se repara en él en cuanto tal; lo que tampoco es de extrañar, dado que semejante operación es en sí misma invisible: lo que arroja luz no se muestra entre lo iluminado. Y el cuerpo, como su soporte (el soporte, por tanto, último de toda “verdad” y “objetividad”), queda alejado de sí mismo y rebajado a una posición secundaria. Nietzsche no pretende, por tanto, oponer a una verdad devenida históricamente otra determinada “verdad”, mostrar qué “objetividad” yace tras la ilusión, sino mostrar cómo aparecen semejantes verdades, cuál es su ámbito de generación, su espacio y condiciones de posibilidad. Realiza una genealogía de la verdad y de la razón cuya esencia implica la destrucción del sentido tradicional de la verdad como *adaequatio*, pues la verdad es comprendida por Nietzsche como el conjunto de condiciones puestas por la vida para su desarrollo. El criterio para distinguir la cualidad de valoraciones diversas no pueda ya estar en su mayor o menor acomodación a su objeto, dado que ellas y sólo ellas abren el horizonte dentro del cual pueda aparecer cualquier objeto: la correspondencia tendría lugar sólo dentro de la valoración abierta. Así pues, no parece muy acertada la inclusión que hace Heidegger de Nietzsche en la metafísica, a partir del criterio de una supuesta distinción entre “lo que verdaderamente es” y “lo que no”³⁶.

Por añadidura hay que decir, y esto es aún más crucial, que el hombre no se toma a sí mismo como el *métron* desde el que asignar valores a las cosas, con lo que el propósito de la filosofía nietzscheana no es poner en el lugar de toda decisión crítica la voluntad subjetiva del superhombre, de cara a la negación de todo sentido y

³⁶ Cf. HEIDEGGER, M.; “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pág. 109: “El pensar metafísico descansa en la diferencia entre aquello que verdaderamente es y aquello que, medido con esto, constituye lo que no es verdaderamente. Para la *esencia* de la metafísica, sin embargo, lo decisivo no está en que la diferencia citada se presente como la contraposición entre lo suprasensible y lo sensible, sino que aquella diferencia, en el sentido de una grieta que se abre entre una cosa y otra, permanezca como lo primero y fundamental”. Heidegger pretende reproducir en Nietzsche la estructura del *chorismós*, aun a fuerza de violentar su texto. Dejemos una vez más que sea el propio Nietzsche el que responda: “no se concibe de ningún modo ninguna vida si no es sobre el fundamento de valoraciones y apariencias perspectivistas [...]. Así, ¿qué nos obliga a la suposición de que hay una oposición esencial entre ‘verdadero’ y ‘falso’? ¿No basta con suponer grados de lo aparente [...]?” (Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, cit., pág. 53).

a la procuración del triunfo definitivo del nihilismo en la historia de Europa. La instauración de condiciones fundamentales de la vida que debe llevar a cabo una valoración que no sea *nihilista* en sentido reactivo (es decir, que encuentre sentidos allí donde no los hay *ni puede haberlos*) debe responder no a la voluntad particular del hombre, sino al “sentido de la tierra”; de hecho, el superhombre no debe ser sino la voz de la tierra, que busca restituirle lo que le fue enajenado: “Conduce, como yo, la virtud perdida [*verflogene*] de vuelta a la tierra –sí, de vuelta al cuerpo y a la tierra: para que ella dé su sentido a la tierra, un sentido humano”³⁷. El hombre, como cuerpo, no busca imponerse a la tierra, sino rescatarla a ella como fundamento de toda valoración legítima, no nihilista. Es en relación a la tierra que nos cabe comprender los *intereses* del cuerpo de lo que hablamos páginas atrás. El cuerpo, en cuanto tal, ha de proporcionar expresión concreta a ellos, y valorar en consecuencia: pero la valoración, bien comprendida, no puede ser la autoposición absoluta del arbitrio humano sobre todas las cosas; si así fuera, no podría abrir perspectivas válidas de posibilidad para ellas. Antes bien, gracias a que el hombre es cuerpo, puede haber una mutua referencia entre él y la tierra (ambos son en el fondo formas de la voluntad de poder). En cuanto a estos intereses de la vida que hablan a través del cuerpo y sus instintos, Nietzsche se refiere a ellos como algo que en toda la historia de occidente se ha encontrado siempre invertido, un orden que es necesario reinstaurar: “Se ha enseñado a despreciar la totalidad de los instintos de la vida; se ha inventado un ‘alma’, un ‘espíritu’, para deshonorar al cuerpo; se ha enseñado a encontrar algo impuro ante la sexualidad, premisa de la vida; se ha buscado en la más profunda necesidad del prosperar, en el estricto amor propio (¡la misma palabra es ya una injuria!), el principio de lo malo. Por el contrario, en la señal típica de degeneración y de contradicción del instinto, en el ‘desinterés’, en la pérdida del centro de gravedad, en la despersonalización y en el amor al prójimo (necesidad del prójimo), se ha visto el valor superior, ¡qué digo el valor superior!... el valor en sí”³⁸.

La permanencia en las condiciones dictadas por la vida para su desarrollo, y que, negadas por la moral, llevan a una inversión de los instintos de crecimiento que Nietzsche no puede calificar sino de *decadente*, obliga a devolver al cuerpo su valor valorativo, a devolverle, si es que alguna vez la tuvo, la capacidad de abrir el horizonte de toda perspectiva válida en los límites de una inmanencia absoluta. El cuerpo aparece como el límite de la verdad, del discurso. Sólo así se puede poner freno al dogmatismo de la razón (de la moral que rige tras ella, que crea la conciencia y la emancipa del cuerpo). Así, el cuerpo y su poder creativo, abridor de nuevas pers-

³⁷ Cf. NIETZSCHE; F. W.; *Also sprach Zarathustra*, cit., «Von der schenkenden Tugend». Es de notar que Nietzsche no pretende remitirse a un “origen perdido”, sino a una situación que, de hecho, nunca se ha dado.

³⁸ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Ecce homo*, cit., pág. 372.

pectivas, definen los contornos de una suerte de “estética trascendental”, más próxima, tal vez, de lo que se pudiera pensar, al sentido kantiano de la expresión. A partir de ésta se ponen las condiciones de inserción reales en el mundo: “Indiferencia ante la metafísica en el futuro?. En cuanto la religión, el arte y la moral sean descritos en su origen de forma que quepa explicarlos perfectamente sin recurrir a la conjetura de intervenciones metafísicas en el comienzo y en el curso de su desarrollo, cesará aún el más fuerte interés en el problema puramente teórico de la ‘cosa en sí’ y el ‘fenómeno’. Pues, como queda dicho, con la religión, el arte y la moral no tocamos la ‘esencia del mundo en sí’; nos hallamos en el reino de la representación y ninguna ‘intuición’ puede llevarnos más allá”³⁹. Esa estética trascendental no debe comprenderse como una mera absorción en la contemplación estética, como una negación de “lo real” frente a la idealidad artística creada por el arte; el cuerpo es creador, sí, pero no de un sustituto de la realidad, sino de las condiciones perspectivistas en que ésta se nos brinda⁴⁰. En última instancia, todo conocimiento ha de poder ser remitido a un cuerpo que lo sostenga y dirija; un conocimiento desligado de una posible referencia a la corporalidad sólo crearía abstracciones donde hay procesos concretos; en lo que esta “estética” consiste es en la necesidad de referir a un cuerpo en general toda afirmación de alcance ontológico. De lo contrario, la conciencia emancipada tiende a crear, dejándose llevar por la gramática, toda suerte de “objetos” inexistentes, con los que puebla un ficticio “mundo suprasensible”. Lo que Nietzsche se propone con su filosofía, entonces, y siguiendo con el paralelismo kantiano, es descubrir una “dialéctica trascendental”, realizar una destrucción de todos esos objetos (del “otro mundo” en sí) a partir de la genealogía de su generación. Proyecto que, teniendo en cuenta que en esa “dialéctica” incluye Nietzsche no sólo objetos teóricos, sino principios morales, es de alcance eminentemente práctico: afecta a toda condición futura de *decisión* el haber disuelto las ilusiones que pesaban sobre ella.

La transmutación de todos los valores (esto es: de todas las formas de valoración, de apertura de un horizonte dentro del cual determinar, según perspectivas, lo “verdadero” y “lo bueno”) supone entonces alterar las condiciones históricas de decisión, pensando en el hombre que está por venir... “Una vez cumplida la parte afirmativa de mi tarea, le llegó el turno a la negativa, al obrar negativo mismo: la transmutación propiamente dicha de los valores hasta ahora habidos, la gran guerra, –la preparación para un día de la decisión. Esto implica la lenta mirada en torno en busca de semejantes, de aquellos con la fuerza para ayudarme en la destrucción”⁴¹.

³⁹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Menschliches, Allzumenschliches*, en *KSA II*, pág. 30.

⁴⁰ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Die Geburt der Tragödie*, en *KSA I*, pág. 24: “A ese serio hombre sirva de explicación, que yo concibo el arte como tarea suprema y actividad propiamente metafísica de esta vida [...]”.

⁴¹ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Ecce homo*, cit., pág. 350.

En cualquier caso, se trata de recuperar el cuerpo como punto de partida del pensamiento y de la acción, cuerpo que ha sido puesto al margen y condenado por la conciencia, que sólo es, como vimos, una parte de él, y una parte bastante limitada. Dice a propósito de esto Klossowski: “El cuerpo quiere hacerse comprender por medio de un lenguaje de signos falsamente descifrados por la conciencia: la que *constituye ese código de signos* que invierte, falsifica, filtra lo que se expresa a través del cuerpo”⁴². No se trata, entonces, por lo que venimos viendo, de invertir el dualismo cuerpo-alma a favor del cuerpo, sino más bien, como es proceder habitual de Nietzsche, de suprimir un dualismo levantado sobre quimeras; así cada elemento recobra su valor y se deshace la ilusión generada por la escisión. De la misma forma cabe decir, frente a interpretaciones habituales, que Nietzsche no pretende negar su valor al conocimiento, sino ponerlo en su lugar, como una interpretación más de ciertos fenómenos abierta bajo cierto horizonte que le asigna su perspectiva, que define para él de entrada la comprensibilidad de sus objetos; pero dejando claro que ese horizonte es abierto y sostenido por el cuerpo, que recorre el conocimiento en toda su extensión dándole su validez y referencias a un plexo de elementos que definen su validez. Cabe decir, en torno a esto, que el cuerpo, ámbito definidor de toda perspectiva, es el que pone las cosas a disposición del lenguaje. Por ello, el intento de emancipar al *lógos* del cuerpo sólo conduce, inevitablemente, a un “soñar despierto”. El cuerpo marca los límites de la inmanencia dentro de los cuales se puede hablar con propiedad.

El cuerpo aparece como lo inmediatamente próximo, y por ello, tal vez, máximamente alejado, a causa de un pensamiento que se proyecta a sí mismo hacia un “más allá” en el que hallar la identidad que en la multiplicidad y el conflicto del cuerpo no puede encontrar. Ese miedo al caos del “aquí” significa el rechazo frontal del cuerpo y los instintos que hablan a través de él. Pero el cuerpo se revela como el fundamento de pensamiento que niega todo *télos* ajeno a la finitud y a la materia, a todo sentido exterior a la pura inmanencia de la existencia. El cuerpo define los límites de esa inmanencia absoluta. La “mirada hacia el interior” del hombre ya no se topa con el *cogito*, sino con el cuerpo; no con la certeza, sino con el deseo; la libertad no aparece como autoposición del espíritu, sino como fuerza victoriosa entre otras fuerzas. Frente a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que narra la odisea de la conciencia buscando reapropiarse de sí misma en la historia, a partir de la inicial enajenación en lo material e inmediato, Nietzsche vería ese viaje como la consumación del alejamiento de lo ya de por sí olvidado por la tradición del pensamiento occidental: el cuerpo. La filosofía de Nietzsche, entonces, podría definirse como el camino que hay que recorrer para recuperar, al fin, la proximidad del cuerpo a sí mismo; el cuerpo en Nietzsche, pese a lo que parezca, no es tanto el punto de partida como una posición que hay que ganar, a través de la disolución de todos

⁴² Cf. KLOSSOWSKI, P.; op. cit., pág. 53.

los sedimentos que la moral, la religión, la gramática y, en suma, la metafísica, han depositado sobre él.

Así que la filosofía nietzscheana se presenta como una topografía del pensamiento en la que el cuerpo aparece como el objeto cuya persecución obliga a ir enfrentando todas las ilusiones generadas. Semejante hilo conductor, entonces, definiría el espacio crítico (vacío, en un principio, marcador de una ausencia) en el que el pensador debe situarse y desde el cual debe dirigir con propiedad su mirada a los fenómenos culturales más firmemente asentados. Siendo esto así, es decir, tomando el cuerpo como espacio desde el que abordar los problemas metafísicos, queda claro, entonces, que el pensamiento de Nietzsche no es, como se sostiene, una antropología, sino una ontología; tal vez algo así como una “antropología” sea algo que no pueda sobrevivir a la crítica del propio Nietzsche a los velos puestos sobre el cuerpo. El cuerpo es el que recorre la historia, como límite efectivo de lo que puede llegar a ocurrir, y no el espíritu, que es el aspecto que él toma en función de las circunstancias. Es el cuerpo quien da la norma, y no la razón, que es su instrumento (“Así va el cuerpo a través de la historia, un caminante y un luchador. Y el espíritu –¿qué es para él? El heraldo, compañero y eco de sus luchas y victorias”⁴³). El cuerpo es la exterioridad que abre un espacio para nuevas condiciones del acontecer de lo histórico, que introduce la discontinuidad en el tiempo.

Nietzsche plantea la cultura como una especie de “lógica de la ilusión” que ha generado una imagen deformada de sí misma y del hombre. Conocer, pues, qué sea éste propiamente pasa por desmontar semejante imagen, y con ella todos los prejuicios elaborados en torno a qué sea el hombre. El propio cuerpo ha dado lugar a todas esas ilusiones: los “tipos inferiores”, cuyo resentimiento e impotencia ante la existencia les llevan a proyectar sobre ella ideales ficticios en los que cobijar su debilidad; despreciadores del cuerpo que se vuelven contra lo propiamente humano. Por ello el examen de la validez de las valoraciones (que no de su “verdad”) pasa por reconocer qué tipología del cuerpo ha imperado en ellas. Pero ya es hora de dejar hablar al cuerpo, de que recupere su voz. Sólo así la tierra podrá hacer valer sus intereses sobre todas esas ilusiones, y el hombre podrá disponer de una vida auténtica, para construir un futuro en la época de la consumación del nihilismo. Como dice en *Más allá del bien y del mal*, hay que recuperar la mirada para poder ver en qué dirección andamos. “Con la fuerza de su mirada y su atención espirituales crece la lejanía y, del mismo modo, el espacio en torno al hombre: su mundo se torna más profundo, de continuo nuevas estrellas, enigmas e imágenes se hacen visibles para él”⁴⁴. Pero para todo esto es necesario recuperar el ámbito que garantiza el mirar, es ineludible pensar el cuerpo; como ya dijera Spinoza, “nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta

⁴³ Cf. NIETZSCHE; F. W.; *Also sprach Zarathustra*, cit., «Von der schenkenden Tugend».

⁴⁴ Cf. NIETZSCHE, F. W.; *Jenseits von Gut und Böse*, cit., pág. 75.

ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza”⁴⁵.

Bibliografía

- ARISTÓTELES: *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2000.
 DELEUZE, G.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2002.
 DELEUZE, G.: *Nietzsche*, Madrid: Arena, 2000.
 FOUCAULT, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona: Anagrama, 1981.
 HEIDEGGER, M.: *Nietzsche*, 2 vols., Barcelona: Destino, 2002.
 HEIDEGGER, M.: “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.
 HEIDEGGER, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid: FCE, 1993.
 KLOSSOWSKI, P.: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona: Seix Barral, 1972.
 NIETZSCHE, F. W.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Berlin: Walter de Gruyter, Neuausgabe 1999.
 SPINOZA, B.: *Ética*, Madrid: Alianza, 2001.

Otras obras relacionadas:

- BATAILLE, G.; *Sobre Nietzsche: voluntad de suerte*, Madrid: Taurus, 1979.
 GRANIER, J.; *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Editions du Seuil, 1966.
 JARA, J.; *Nietzsche, un pensador póstumo*, Barcelona: Anthropos, 1998.
 MÜLLER-LAUTER, W.; *Nietzsche-Interpretationen*, 2 Bd., Berlin-New York: de Gruyter, 1999.
 SÁNCHEZ MECA, D.; *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989.
 SLOTERDIJK, P.; *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Valencia: Pretextos, 2000.
 VATTIMO, G.; *Diálogo con Nietzsche*, Barcelona: Paidós, 2002.
 VATTIMO, G.; *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.
 VERMIL, J. L.; *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos, 1987.

⁴⁵ Cf. SPINOZA, B.; *Ética*, Madrid: Alianza, 2001, trad. de V. Peña; Parte III, Proposición II, Escolio.