

TÍTULO: Vida y cuerpo: Una aproximación crítica a la interpretación heideggeriana del pensamiento de Nietzsche

RESUMEN: En este escrito comienzo por analizar los conceptos 'vida' y 'cuerpo' en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, abordando el concepto 'vida' desde cuatro puntos de vista: el ontológico, el moral, el estético y el epistémico, para a continuación exponer las críticas que Heidegger hace al concepto nietzscheano de 'cuerpo'. Luego examino el concepto que Nietzsche tiene del término 'vida' de acuerdo a los cuatro puntos de vista mencionados y muestro las falencias de la crítica de Heidegger al concepto de 'cuerpo' en Nietzsche, todo ello con base en el período medio de la obra nietzscheana. Finalmente propongo una lectura de Nietzsche que revela una conexión destacada entre los conceptos vida y cuerpo, análoga a la existente entre los conceptos 'interpretación' y 'perspectiva'.

PALABRAS CLAVES: Vida, cuerpo, perspectiva, interpretación, Nietzsche

TITLE: Life and Body: A Critical Approach to the Heideggerian Interpretation of Nietzsche's thought

ABSTRACT: I start this text by analyzing 'life' and 'body' concepts according to Heidegger interpretations on Nietzsche's work, taking 'life' concept from: ontological, moral, esthetic and epistemic points, to show next Heidegger's criticism on Nietzsche's 'body' concept. Then I review Nietzsche's definition of 'life' concept; according to the four points mentioned above, and show failures on Heidegger's critic to Nietzsche's 'body' concept. All that, based on mid-time Nietzsche's work. Finally, I propose a reading of Nietzsche, which reveals a highlighted connection between 'life' and 'body' concepts analogous to the one that exist between 'interpretation' and 'perspective' concepts.

KEY WORDS: Life, Body, Perspective, Interpretation, Nietzsche

**VIDA Y CUERPO:
UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA A LA INTERPRETACIÓN
HEIDEGGERIANA DEL PENSAMIENTO DE NIETZSCHE**

**CARLOS ARTURO PLAZAS LARA
438302**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de
Magíster en Filosofía**

**DIRIGIDO POR:
LUIS EDUARDO GAMA BARBOSA**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
Bogotá, 2010**

Dedicado a la memoria de mi padre

Tabla de contenido

Abreviaturas	1
Introducción.....	3
1. El concepto ‘vida’ en la interpretación heideggeriana de Nietzsche	15
1.1. Vida desde el punto de vista ontológico	16
1.1.1. La apariencia como realidad perspectivista	17
1.1.2. Vida como ser y devenir	20
1.2. Vida desde el punto de vista moral	26
1.2.1. El valor como punto de vista perspectivista.....	26
1.2.2. Vida como conservación y crecimiento	29
1.3. Vida desde el punto de vista estético.....	36
1.3.1. La forma como condición perspectivista de la vida	38
1.3.2. Vida como ley y embriaguez.....	42
1.4. Vida desde el punto de vista epistémico.....	48
1.4.1. Los esquemas como condiciones perspectivistas de la vida	49
1.4.2. Vida como orden e invención.....	54
1.5. Vida es justicia.....	61
1.5.1. Justicia como representación.....	61
1.5.2. Justicia como apertura de perspectivas	65
2. El concepto ‘cuerpo’ en la interpretación heideggeriana de Nietzsche.....	70
2.1. La posición de Descartes	71
2.1.1. La frase cartesiana <i>ego cogito ergo sum</i>	71
2.1.2. El yo como sujeto	74
2.2. La posición de Nietzsche	79
2.2.1. El cuerpo como sujeto.....	79
2.2.2. La metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo.....	82

3. El concepto ‘vida’ en el periodo medio de Nietzsche	85
3.1. Vida desde el punto de vista ontológico	86
3.1.1. La realidad como juego de creación y destrucción de apariencias	86
3.1.2. Vida como la actividad de producir apariencias	96
3.2. Vida desde el punto de vista estético.....	101
3.2.1. La forma en la concepción nietzscheana del arte	101
3.2.2. Vida como la actividad de crear nuevas formas.....	105
3.3. Vida desde el punto de vista moral	112
3.3.1. Los juicios de valor en la concepción nietzscheana de la moral.....	112
3.3.2. Vida como la actividad de crear nuevas valoraciones	116
3.4. Vida desde el punto de vista epistémico.....	124
3.4.1. Los esquemas en la concepción nietzscheana del conocimiento	124
3.4.2. Vida como la actividad de crear nuevos esquemas	128
3.5. Vida es justicia.....	134
3.5.1. Injusticia en la valoración	134
3.5.2. Justicia como jerarquización	137
4. El concepto ‘cuerpo’ en el periodo medio de Nietzsche	146
4.1. Cuerpo como configuración de instintos	147
4.1.1. El cuerpo nietzscheano y el sujeto cartesiano	147
4.1.2. La filosofía como interpretación del cuerpo	155
4.2. Vida y cuerpo	161
4.2.1. El cuerpo y su relación con la moral, el arte y el saber	161
4.2.2. Interpretación y perspectiva	163
Conclusiones.....	169
Bibliografía.....	173

Abreviaturas

A: *Aurora*

AHZ: *Así habló Zaratustra*

CE: *Consideraciones intempestivas*

CI: *Crepúsculo de los ídolos*

CJ: *La ciencia jovial*

DHM: *La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’*

ERM: *El eterno retorno de lo mismo*

FP: *Fragmentos póstumos*

GM: *La genealogía de la moral*

HDH: *Humano, demasiado humano*

MBM: *Más allá del bien y del mal*

MF: *La metafísica de Nietzsche*

MVR: *El mundo como voluntad y representación*

NE: *El nihilismo europeo*

NT: *El nacimiento de la tragedia*

VDM: *La visión dionisiaca del mundo*

VP: *La voluntad de poder*

VPA: *La voluntad de poder como arte*

VPC: *La voluntad de poder como conocimiento*

*Para llegar a lo preguntado, lo interrogado tiene que ser interrogado
de acuerdo con determinadas perspectivas, y nunca en general,
porque esto va ya en contra de la esencia del preguntar*
Heidegger, ERM, p. 370

*Lo que he escrito en todo momento
lo he escrito con todo mi cuerpo y toda mi vida*
Nietzsche, FP II: 4 [285]

Introducción

La importancia de los conceptos ‘vida’ y ‘cuerpo’ radica en que con base en ellos Heidegger le atribuye a Nietzsche la consumación, el final de la metafísica, lo que colocaría a Nietzsche en la historia de la filosofía como ‘el *último metafísico* de occidente’ (VPC, p. 388). Con el concepto ‘vida’ Nietzsche representaría el acabamiento de la metafísica platónica¹, mientras que con el concepto ‘cuerpo’ su filosofía aparece como el acabamiento de la metafísica cartesiana². Vida y cuerpo se convierten así, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, en conceptos metafísicos.

Heidegger también subsume los planteamientos de Nietzsche sobre la psicología, la antropología y la ética en la metafísica, llevando a cabo un cierto ‘reduccionismo metafísico’³, hasta el punto de ver en la estética nietzscheana una posición metafísica: “El pensar nietzscheano acerca del arte es, en su apariencia más inmediata, un pensar estético, mientras que en su voluntad más íntima es un pensar metafísico, es decir una determinación del ser del ente” (VPA, p. 130), lo cual quiere decir que Nietzsche ‘comprende al arte de modo metafísico’ (VPC, p. 493). Igualmente, Heidegger cree que “A la moral Nietzsche la comprende de modo metafísico” (VPC, p. 516), de ahí que considere que con la palabra ‘inmoralista’ Nietzsche nombra un concepto metafísico (VPC, p. 502). Además, a juicio de Heidegger, Nietzsche “piensa sobre el conocimiento de modo *metafísico*” (VPC, p. 450), de manera que “La pregunta por el conocimiento es una pregunta metafísica” (VPC, p. 402).

¹ “La fundamentación del privilegio de la vida tiene su fundamento no en una perspectiva biológica particular y aislada de Nietzsche, sino en que éste lleva a su acabamiento la esencia de la metafísica occidental” (VPC, p. 423)

² “El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes (...) la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental de Descartes” (NE, p. 154)

³ Ver NE, p. 56, y Alan Schrift, *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. New York Routledge, 1990, p. 54.

A pesar del interés que pueda suscitar la discusión acerca de si Nietzsche lleva o no a cabo una superación de la metafísica, propia del debate entre la interpretación heideggeriana y la llamada ‘interpretación francesa’ de Nietzsche, el propósito de este trabajo será diferente. Lo que se propone aquí es hacer un análisis comparativo de los conceptos ‘vida’ y ‘cuerpo’, tal como se presentan en las lecciones de Heidegger *La voluntad de poder como arte*, *La voluntad de poder como conocimiento*, y *El nihilismo europeo*, así como en el período medio de la obra de Nietzsche⁴.

En las lecciones sobre Nietzsche impartidas en el semestre de verano de 1939 en la Universidad de Friburgo, y recogidas con el título *La voluntad de poder como conocimiento*, Heidegger expresa cierta preocupación por la confusión que puede generar la lectura de la obra de Nietzsche en relación con su uso del término ‘vida’:

“El significado de la palabra y el concepto «vida» varía en Nietzsche. Por momentos alude con ella al ente en su totalidad, por momentos se refiere simplemente a lo viviente (vegetal, animal, hombre), por momentos sólo a la vida humana. Esta multiplicidad de sentidos tiene razones esenciales; por eso confunde en la medida en que no sigamos el *curso* de pensamientos nietzscheano” (VPC, p. 460)

Tal vez esta multiplicidad de sentidos del término ‘vida’ en la obra nietzscheana explique por qué el tratamiento que Heidegger hace del concepto ‘vida’ se da desde varios frentes. En primer lugar, al pensar nietzscheano sobre lo viviente Heidegger lo comprende, basado en algunos fragmentos de *La voluntad de poder*⁵, como un modo de

⁴ La división de la obra de Nietzsche en tres períodos (el primero correspondiente a obras juveniles entre las que se incluyen, entre otras, *El nacimiento de la tragedia*, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y las *Consideraciones intempestivas*; el segundo que va desde *Humano, demasiado humano* hasta *La ciencia jovial*; y el tercero que comienza con *Así habló Zaratustra*) ha sido, como lo afirma Vattimo, “ampliamente aceptado, de forma explícita o implícita, por los intérpretes” (*Introducción a Nietzsche*, p. 85).

⁵ «El “ser”: no tenemos de él otra representación más que “vivir”. ¿Cómo puede entonces “ser” algo muerto? [Das „Sein“ — wir haben keine andere Vorstellung davon als „leben“. — Wie kann also etwas

pensar ontológico: “«Vida»: ¿no nos resuena en esta palabra lo que comprendemos propiamente por «ser»?” (VPC, p. 417), pero en ocasiones en su lectura de Nietzsche Heidegger también equipara a la vida con lo que deviene, como lo sugiere el título de una de sus lecciones: ‘El mundo y la vida como «devenir»’ (VPC, p. 439). Es en este sentido que Heidegger puede decir que para Nietzsche el arte es “el experimentar creador de lo que deviene, de la vida misma, (...) llega más cerca de lo real, de lo que deviene, de la «vida»” (VPC, p. 455). Nietzsche mismo nos dice que el arte es la actividad metafísica de la vida (KGW VIII/ FP IV: 14 [21]), y Heidegger cree que el arte lleva a cabo la realización y el ejercicio de la vida, dedicando una parte considerable de sus lecciones a entender por qué Nietzsche, a diferencia de Schopenhauer (que interpreta la esencia del arte como un ‘quietivo de la vida’), concibe al arte como el gran estimulante de la vida (KGW VIII/ FP IV: 14 [25]).

En la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, “La *posición de valores* es el proceso fundamental de la vida misma”, y esto porque “la vida en sí misma —en la medida en que satisface su esencia—, *pone valores*” (VPC, p. 437). Con ‘posición de valores’ Heidegger hace referencia al procedimiento que consiste en establecer, determinar y fijar las condiciones que hacen que la vida sea vida (VPC, p. 395), de manera que ‘valor’ significaría para Nietzsche algo así como una condición de la vida, lo que a su vez quiere decir para Heidegger constituir la esencia de la vida (VPC, p. 436). Según Heidegger, en la medida en que la vida pone valores “tiene que formar parte de ella una posición de valores en la que algo se toma como consistente y fijo, es decir como ente, es decir como verdadero” (VPC, p. 438), por lo que para Nietzsche la verdad llega a ser un valor necesario de la vida (VPC, p. 493).

Es por esto que Heidegger puede decir que en Nietzsche la verdad ‘forma parte de la vida’ (VPC, p. 493), pero no como algo secundario o accesorio, sino como condición necesaria, pues en su lectura de Nietzsche él ve la verdad como “la base de cimentación y la estructura fundamental en la que está y tiene que estar insertada la vida en cuanto vida”, en el sentido de que “ya tiene que haber verdad para que lo viviente pueda vivir y

Todtes „sein“?» (KGW VIII/ FP IV: 2 [172]), y “la vida como la forma del ser que nos es más conocida [*das Leben als die uns bekannteste Form des Seins*]” (KGW VIII/FP IV: 14 [82])

para que la vida en general sea vida” (VPC, p. 431). El conocimiento se convierte así en un constituyente esencial de la vida; de ahí que pensar racionalmente en el sentido de representarse algo, de formar conceptos; que la lógica, el pensar en esquemas, no sean “algo ajeno a la vida, sino ley fundamental del ejercicio humano de la vida en cuanto tal” (VPC, p. 466).

En lo que al concepto nietzscheano de ‘cuerpo’ se refiere, la situación no es muy distinta en lo que tiene que ver con las diversas perspectivas desde las cuales este concepto es abordado por Heidegger. En su opinión, para Nietzsche “Toda interpretación del mundo se lleva a cabo retrocediendo al cuerpo como hilo conductor metafísico” (NE, p. 156). Según Heidegger, la idea nietzscheana de una estética fisiológica remite también al estado corporal y, por ende, a la noción de cuerpo (VPA, p. 99). Igualmente, del caos de sensaciones al que nos enfrentamos cuando conocemos algo Heidegger dice que apremia a nuestro cuerpo (VPC, p. 452), además de que para Nietzsche en el conocer “el hombre y el mundo deben verse primariamente desde el cuerpo y la animalidad” (VPC, p. 454).

Que sean tan variadas las maneras de aproximarse a la obra nietzscheana puede provocar dificultades para evitar la proliferación de sentidos y de interpretaciones, dificultades que se deben según Heidegger a nuestra incapacidad de comprender las ideas fundamentales de Nietzsche, a no seguir su curso de pensamientos, y no a un descuido o a una falla del mismo Nietzsche:

“¿por qué emplea Nietzsche las palabras de un modo tan poco comprensible? La respuesta es clara: porque no escribe un manual escolar como «propedéutica» de una «filosofía» ya acabada sino que habla de modo inmediato desde lo que se trata propiamente de saber (...) Evidentemente, una decisión queda aún abierta: la de si un pensador debe hablar de modo que cualquiera lo comprenda sin más, o si lo pensado de modo pensante reclama ser dicho de manera tal que quienes quieran repensarlo tengan que emprender antes un largo camino en el que aquel cualquiera quedará necesariamente atrás y sólo algunos llegarán a la cercanía de la meta.

En ello está implícita aún otra pregunta, a saber, qué es más esencial e históricamente más decisivo: que el mayor número posible, o incluso todos, se contenten

con la mayor superficialidad posible del pensar, o que algunos individuos encuentren el camino” (VPC, p. 490)

El camino que seguiremos en este trabajo viene sugerido entonces por los pasajes de las lecciones de Heidegger a los que me he referido antes. Ellos proponen una manera de abordar el problema de un modo particular, a la vez que justifican el esquema que he decidido proponer aquí. El primer capítulo comenzará con una exposición de lo que Heidegger cree que Nietzsche entiende con el término ‘vida’, restringiéndonos para ello a los cursos *La voluntad de poder como arte*, *La voluntad de poder como conocimiento* y *El nihilismo europeo*, emprendiendo esta exposición a partir de cuatro ejes temáticos: la ontología, la moral, el arte y la epistemología. Aunque en la interpretación de Heidegger estos aspectos están estrechamente vinculados, se intentará examinarlos de modo que aparezcan lo más separada e independientemente posible. Esta exposición se complementará, en el segundo capítulo de este trabajo, con las críticas de Heidegger al uso que Nietzsche hace del concepto ‘cuerpo’, a través de una confrontación que Heidegger construye entre Nietzsche y Descartes en *El nihilismo europeo*.

Hasta aquí lo dicho por Heidegger acerca de lo que él piensa que Nietzsche tiene en mente cuando se refiere a la vida y al cuerpo. El que considero el segundo bloque temático de esta tesis, inicia con el capítulo tercero en donde, siguiendo la estructura del primer capítulo, se aborda la noción de vida en Nietzsche desde el aspecto ontológico, artístico, moral y epistemológico, según lo dicho por él tanto en su obra publicada como en los fragmentos póstumos correspondientes al período comprendido entre 1878 y 1882. El orden que se seguirá aquí (esto es, primero ontología, luego estética, a continuación moral, y por último epistemología) fue sugerido por la destacada atención que Nietzsche presta a cada uno de estos temas en ciertos momentos de su producción filosófica, atención que se ve reflejada en la cronología de sus obras, de manera que el tercer capítulo comenzará con un examen de la ontología tal como Nietzsche la expone⁶

⁶ Para ser precisos, en *El nacimiento de la tragedia* es difícil ver una ontología que no esté permeada por la ‘metafísica de artista’ de los instintos apolíneo y dionisiaco. Sin embargo, intentaré mostrar que, pese a ello, pueden verse tanto en esta obra como en los fragmentos póstumos correspondientes a ese período, algunos resultados que le permitirán a Nietzsche construir más adelante una ‘ontología de la apariencia’

en *El nacimiento de la tragedia*, para a continuación trabajar el arte como se ve a través de *Humano, demasiado humano*, y posteriormente la moral en *Aurora*, finalizando este capítulo con un análisis de la posición de Nietzsche frente al conocimiento, para lo cual me apoyaré en *La ciencia jovial*. Esto no quiere decir, por supuesto, que Nietzsche no hable de la moral en *La ciencia jovial*, o del arte en *El nacimiento de la tragedia*, como de hecho ocurre. Lo que se pretende con esta organización, en principio arbitraria, es establecer una manera sistemática de aproximarse a la obra nietzscheana del período medio y a la interpretación que de ella hace Heidegger, trazar un plan que una vez recorrido nos permita vislumbrar al final del capítulo una visión de conjunto de lo que significa vida para Nietzsche.

El cuarto y último capítulo se ocupará de responder a las críticas formuladas por Heidegger al concepto de cuerpo en Nietzsche, expuestas en *El nihilismo europeo*, y presentadas en el segundo capítulo de este escrito, además de sugerir una posible conexión entre los conceptos ‘vida’ y ‘cuerpo’. Pero antes de emprender esta tarea quisiera exponer las razones que me llevaron a centrarme precisamente en las lecciones de Heidegger que llevan por título *La voluntad de poder como arte*, *La voluntad de poder como conocimiento* y *El nihilismo europeo*, y a restringirme al período medio de producción de Nietzsche.

Aunque ‘voluntad de poder’ y ‘nihilismo’ son nociones cuyos orígenes se remontan a la obra del período medio, es en el último período de su producción que Nietzsche les confiere una forma definitiva y acabada. Entonces puede uno preguntarse cómo es posible comparar el llamado ‘período ilustrado’, esto es, el período intermedio nietzscheano, con unas reflexiones que Heidegger hace sobre nociones que Nietzsche sólo va a perfeccionar hasta su último período.

libre de elementos metafísicos. Coincido aquí con Fink, que cree que en *El nacimiento de la tragedia* “Aun cuando Nietzsche opera con categorías estéticas y psicológicas (...) debemos ver, sin embargo, que en el fondo se trata de algo completamente distinto, a saber: de la experiencia originaria de Nietzsche acerca del ser, de su ontología –que está encubierta por la psicología y la teoría del arte” (*La filosofía de Nietzsche*, p. 24)

Limitando nuestra investigación a una decisión aparentemente arbitraria por la que se toma en consideración sólo uno de los que la crítica tradicional señala como los tres períodos de la producción intelectual de Nietzsche⁷ —el período medio— se pretende ofrecer una lectura que de alguna manera complemente el vacío dejado por el notable interés de Heidegger en su período final, más exactamente en los años de 1887 y 1888, que Heidegger considera ‘la época de más clara lucidez y de visión más aguda’ de Nietzsche (NE, p. 44). No se puede menos que elogiar el esfuerzo de Heidegger por dotar a la obra de Nietzsche de una coherencia, un ordenamiento y una sistematicidad de la que en principio carece, por brindarnos una imagen del pensador alternativa a la del filósofo-poeta; pero es innegable que en esta empresa su lectura se centró en las teorías tardías de Nietzsche, dejando de lado una considerable parte de los provechosos frutos del pensamiento nietzscheano representados en su obra intermedia⁸.

Con respecto a las que se considera son las dos maneras de aproximarse a los trabajos de Heidegger sobre Nietzsche, esto es, si se leen esos cursos desde la perspectiva heideggeriana de la superación de la metafísica y del olvido del Ser (en este caso se lee a Heidegger), o si se ven como hablando principalmente de Nietzsche, tengo que decir que mi atención se dirigirá a presentar la exposición que hace Heidegger de la obra de Nietzsche dejando de un lado la cuestión de hasta qué punto la interpretación heideggeriana de Nietzsche introduce elementos más propios de la filosofía de Heidegger

⁷ Con la salvedad de que para el análisis ontológico del concepto ‘vida’ en Nietzsche la discusión se centra en *El nacimiento de la tragedia* y en la obra no publicada de la misma época, que hace parte de su primer período, conocido como el período de Basilea. Para el tratamiento de la vida como justicia en Nietzsche acudo a la segunda de la *Consideraciones intempestivas* que pertenece igualmente al primer período de Nietzsche. En lo que se refiere al concepto ‘cuerpo’ en Nietzsche he recurrido a algunos pasajes del quinto libro de *La ciencia jovial*, que, siendo estrictos, aparece en 1886, cinco años después de su primera edición.

⁸ Al respecto dice Vattimo: “las tesis filosóficas características de Nietzsche, incluso aquellas en que se centra más la atención heideggeriana, adquieren su significación (...) sólo en relación con el trabajo (...) que se lleva a cabo en las obras del que se acostumbra a considerar como período «medio» de su producción (...) se puede incluso sostener con buenas razones que la dominante atención filosófica por los escritos del último Nietzsche es excesiva y supone el riesgo de dejar escapar el significado más propio de la filosofía nietzscheana” (Introducción a Nietzsche, p. 47).

que la del mismo Nietzsche. En ese sentido, este trabajo no presupone un conocimiento del período de Heidegger correspondiente a su obra *Ser y tiempo*. Aunque una visión de Nietzsche desde lo dicho por Heidegger en dicha obra puede constituir un ejercicio interesante y valioso, es claro que las referencias que de manera explícita el mismo Heidegger hace a esa obra en los cursos examinados aquí son contadas (lo que no quiere decir que no estén presentes de manera implícita tales planteamientos). Leer la crítica de Heidegger a Nietzsche sin recurrir a *Ser y tiempo*, aunque puede dejar de lado un horizonte más amplio de discusión, nos facilita una comprensión del pensamiento de Nietzsche sin necesidad de encajarlo, de ajustarlo en un esquema previo ni de imponerle un sentido que no posee. Con esto se busca, en lo posible, comprender las lecciones de Nietzsche impartidas por Heidegger sin caer en el dogmatismo. Sin embargo, para entendernos de aquí en adelante, quisiera decir algo acerca de la forma como cada uno de ellos comprende ciertos términos que considero claves para guiar la lectura de este trabajo.

En particular, quiero aclarar aquí el sentido en que la metafísica, el arte, la moral y la epistemología, como áreas de la filosofía, se entienden en las diversas partes que componen este escrito. En lo que sigue, el término ‘metafísica’ en Nietzsche hace referencia a aquella doctrina que divide al mundo en dos realidades: un mundo sensible o aparente y un mundo inteligible o verdadero⁹, mientras que para Heidegger lo metafísico no significa otra cosa que la esencia de la realidad (VPA, p. 203). Es claro que en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche permanece vinculado hasta un cierto punto a una metafísica schopenhaueriana, al extrapolar la dualidad entre el mundo y la representación al ámbito del arte en la forma de los instintos apolíneo y dionisiaco. Hay que decir, sin embargo, que esta posición será adaptada a los desarrollos que el pensamiento de Nietzsche va a tener, especialmente a partir de la crítica a la metafísica que expone en *Humano, demasiado humano*. Esto fue precisamente lo que me motivó a titular una de las secciones, en las que se hace una aproximación al concepto ‘vida’, como desde el punto de vista de la ontología (que Heidegger comprende como la

⁹ Para una descripción de las distintas acepciones de lo que se entiende por metafísica en filosofía, ver el ensayo de Germán Meléndez ‘Aristóteles: metafísica’ en *Lecciones de Filosofía*, Luis Eduardo Hoyos (editor), Universidad Externado de Colombia, 2003.

‘auténtica cuestión del ser’) y no como desde el punto de vista de la metafísica, lo que considero es más acorde con el espíritu antimetafísico del período medio nietzscheano.

Ya se ha dicho que Heidegger pretende reducir las opiniones de Nietzsche sobre ciertos campos de la filosofía a la metafísica; en este sentido moral para Heidegger no tiene nada que ver con alguna doctrina de las costumbres, sino que, según él, “«Moral» tiene para Nietzsche el significado amplio y esencial de posición de lo ideal, en el sentido de que lo ideal, en cuanto es lo suprasensible fundado en las ideas, constituye la medida de lo sensible, mientras que lo sensible es considerado como lo inferior y carente de valor” (VPC, p. 502). “Por un lado, en el sentido más amplio, significa *todo* sistema de estimaciones y relaciones de valor (...) Por otro, en cambio, y por lo general, moral designa para Nietzsche el sistema de *aquellas* estimaciones de valor que incluye en sí la postulación de valores supremos incondicionados en el sentido del platonismo y del cristianismo” (NE, p. 102). Para decirlo de una forma bastante abreviada, Nietzsche, por su parte, entiende por ‘moral’ aquel conjunto de juicios de valor acerca de algo que establecen si ese algo es bueno o es malo. Por otra parte, cuando Nietzsche habla de arte, dice Heidegger, se refiere no sólo a los géneros artísticos conocidos; arte es más bien “el nombre que se aplica a toda forma de transportar la vida, de modo concluyente y transfigurante, hacia posibilidades más altas” (VPC, p. 493), de modo que bajo esta concepción la filosofía, a juicio de Heidegger, termina siendo arte. Nietzsche comprende el arte como un ejercicio de producción de apariencias, de engaño, de manera que la religión, la ciencia y la metafísica se convierten en manifestaciones artísticas. En lo que al conocimiento se refiere, creo que a pesar del innegable interés de Nietzsche en el tema de la verdad, expresado en sus innumerables pasajes dedicados a la cuestión del conocimiento, Nietzsche no está interesado en proponer una teoría del conocimiento, razón por la cual decidí utilizar aquí el término ‘epistémico’, que tiene una connotación más cercana al saber, al conocimiento como tal, en lugar del término ‘epistemológico’.

Las razones que me llevaron a escoger precisamente estos cuatro enfoques y a dejar de lado aproximaciones tan valiosas como aquellas que se hacen desde los campos de la política, la cultura, la biología o la historia, por mencionar sólo algunas, están

determinadas por la manera en que el mismo Heidegger se acerca a la obra de Nietzsche. Esto se puede ver claramente si se advierte que en *La voluntad de poder como arte* Heidegger aborda su lectura de Nietzsche desde la estética, en *La voluntad de poder como conocimiento* lo hace desde un punto de vista epistémico, mientras que *El nihilismo europeo*, al ser un estudio del fenómeno del nihilismo como proceso de desvalorización de los valores¹⁰, se presenta como una aproximación desde el punto de vista moral¹¹, ya que según Heidegger una interpretación moral es aquella que está determinada desde el pensamiento del valor (NE, p. 143). Estos tres enfoques remiten a una base ontológica común, es decir, se justifican y se fundamentan en una concepción ontológica de la vida, razón por la cual se adoptó también este enfoque ontológico.

Desde sus primeros escritos Nietzsche manifiesta una crítica a la concepción científica del mundo, crítica que se expresa en la idea de que la vida se opone al saber. Nietzsche advierte con claridad un acontecimiento de su época y es que la ciencia comienza a dominar sobre la vida, “pero, ciertamente, una vida controlada de esta manera no valdría gran cosa porque es mucho menos *vida* y garantiza mucho menos la vida para el futuro que la vida que dominaba, no a través del saber, sino por instintos y robustas ilusiones” (CE II, §7). Con su “creencia en la posibilidad de escrutar la naturaleza de las cosas” (NT, §15, p. 129), con su pretensión de poseer una validez universal, el conocimiento, apoyado en verdades eternas, “ha creído en la posibilidad de conocer y escrutar todos los enigmas del mundo” (NT §18, p. 148). El conocimiento no reconoce el hecho de que esas supuestas leyes incondicionales de validez universal, de que algo así como una esencia verdadera al interior de las cosas, es una ilusión, una apariencia. La moral, por su parte, con su apelación a ciertos preceptos universales, con su creencia en ciertos ideales a seguir cuyo cumplimiento no está en discusión, es igualmente un error, un engaño. El conocimiento y la moral se presentan así como productores de apariencias, de ilusiones en la forma de verdades incondicionadas que en realidad no son sino ficciones producidas por el intelecto. El arte, a diferencia de la ciencia y la moral, aunque igualmente se funda en el engaño, en la apariencia, reconoce sus ficciones como tales, “El arte trata, por lo tanto, la *apariencia como apariencia*, no quiere propiamente

¹⁰ “¿Qué significa nihilismo? *Que los valores supremos se desvalorizan*” (KGW VIII/ FP IV: 9 [35]).

¹¹ “Entiendo por ‘moral’ un sistema de estimaciones de valor” (VP, 256).

engañar” (FP I: 29 [17]). Conocimiento, moral y arte, quiérase o no, hacen parte de la vida, y remiten a un origen común en la apariencia; de ahí que la vida esté vinculada a la ilusión, pues “*quiere* ilusión, *vive* de la ilusión” (HDH I, prólogo, §1), además de que la vida “se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error” (NT prólogo, §5). Este escrito se propone mostrar, entre otras cosas, que todo ello, es decir, que la posición de Nietzsche ante la moral, el arte y el conocimiento, ante la vida, se deriva de una posición ontológica basada en la idea de apariencia.

Con el ánimo de contrarrestar el énfasis de Heidegger en los escritos nietzscheanos no publicados he decidido recurrir aquí tanto a la obra publicada como a los fragmentos póstumos, con lo cual me alejo de la cuestión acerca de la primacía de los trabajos publicados sobre los póstumos o viceversa, sobre si los primeros son una exposición dirigida al lector común mientras que estos últimos mostrarían un desarrollo más personal e íntimo, más cercano a su propio pensamiento. A lo largo de este trabajo espero que se haga evidente el hecho de que bien puede existir una cierta compatibilidad y coherencia entre lo dicho por Nietzsche en las obras publicadas y en los trabajos póstumos.

La llamada ‘edición en gran octavo’ es, como se sabe, la primera recopilación de los fragmentos procedentes de los manuscritos póstumos de Nietzsche. El tomo XV de dicha edición contenía 483 aforismos que revelaban los trabajos preparatorios de la que iba a ser su obra capital: *La voluntad de poder*. Cinco años después aparece una segunda edición que incorpora un total de 1067 fragmentos que, en la edición de 1911, entran a formar parte de los tomos XV y XVI, sustituyendo así el tomo XV de la edición de 1901. Si bien Heidegger al citar los pasajes de la obra de Nietzsche lo hace de acuerdo al tomo y a la paginación de esta edición canónica ‘en gran octavo’, y según la numeración de la segunda edición de *La voluntad de poder*, me he tomado el trabajo de detectar los pasajes nietzscheanos citados por Heidegger y ubicarlos en la edición de

Colli-Montinari y en la correspondiente traducción al español¹², con la ventaja de que allí los fragmentos se encuentran ordenados temporalmente¹³ y no, como en la ‘edición en gran octavo’, organizados según el criterio de los editores con base en el plan elaborado por Nietzsche en 1887. En los pocos casos en los que no fue posible encontrar una correspondencia entre ambas fuentes las citas aparecen tal y como están en las lecciones de Heidegger, es decir, referidas a la numeración de *La voluntad de poder* (VP).

Todos los pasajes de la obra nietzscheana en los que se apoya la lectura de Heidegger y que aparecen en los primeros dos capítulos de este escrito (la mayoría de ellos en las notas al pie de página) son tomados tal y como los presenta la traducción castellana del *Nietzsche* de Heidegger. Junto a la mayor parte de ellos se incluye igualmente el original en alemán según la edición de Colli-Montinari, indicando allí tanto el volumen de la *Kritische Gesamtausgabe Werke* (KGW) como el volumen de la edición española de los *Fragmentos póstumos* (FP) en los que aparecen los respectivos fragmentos. De esta última provienen los fragmentos de la obra nietzscheana no publicada citados en los últimos dos capítulos de este trabajo. En algunas pocas ocasiones, cuando el contexto así lo amerita, se opta por una traducción personal.

¹² Sólo hasta hace poco me enteré de que existe una tabla de concordancias entre *La voluntad de poder* y la edición Colli-Montinari de los fragmentos póstumos de Nietzsche realizada por Antonio Morillas, de la Universidad de Barcelona. Ver <http://www.uma.es/nietzsche-seden/obra/concordanciasWM-KGW.pdf>

¹³ Esto me permitirá en el tercer capítulo hacer un seguimiento cronológico a las ideas de Nietzsche, es decir, agrupar sus planteamientos sobre la ontología, el arte, la moral y el conocimiento de acuerdo a ciertos períodos de tiempo en los que Nietzsche trabajaba tanto en sus apuntes como en sus obras publicadas.

1. El concepto 'vida' en la interpretación heideggeriana de Nietzsche

En el acrecentamiento hay algo así como una mirada que penetra de antemano en el ámbito de algo más elevado, o sea, una «perspectiva». En la medida en que la vida, es decir todo ente, es acrecentamiento de la vida, la vida tiene, en cuanto tal, «carácter perspectivista». Correspondientemente, el «valor», en cuanto condición de la vida, posee también ese carácter perspectivista. El valor condiciona y determina en cada caso «perspectivamente» la fundamental esencia «perspectivista» de la «vida» (VPC, p. 395)

Este primer capítulo aborda la lectura de Heidegger desde cuatro enfoques, a saber: un enfoque ontológico, un enfoque moral, un enfoque estético y un enfoque epistémico. Resaltando los vínculos existentes entre estas cuatro perspectivas espero, al final del capítulo, alcanzar una aproximación a lo que Heidegger considera que Nietzsche entiende con el término 'vida', restringiéndome, como lo he dicho, a los cursos *La voluntad de poder como arte* y *La voluntad de poder como conocimiento* para los puntos de vista ontológico, estético y epistémico, mientras que para el enfoque moral me apoyaré básicamente en *El nihilismo europeo*.

Si las lecciones impartidas por Heidegger han sido consideradas como una sistematización de la obra de Nietzsche en las expresiones 'la voluntad de poder', 'el nihilismo', 'el eterno retorno de lo mismo', 'el superhombre' y 'la justicia'; este primer capítulo puede verse como un intento por sistematizar la lectura heideggeriana de la obra de Nietzsche en los conceptos 'apariencia', 'valor', 'forma', 'esquema' y 'justicia'.

1.1. Vida desde el punto de vista ontológico

La vida es en sí misma perspectivista. Crece y se acrecienta con la altura y la elevación del mundo llevado al aparecer de modo perspectivista, con el acrecentamiento del aparecer, es decir del llevar-a-comparecer aquello en lo que se transfigura la vida (VPA, p. 203)

De acuerdo a la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, la realidad presenta un carácter perspectivista en el sentido de que todo lo real, todo ser viviente, como proceso fundamental de la vida, es en sí mismo perspectivista¹⁴. Tanto en la vida orgánica como en lo inorgánico existe una multiplicidad de pulsiones y fuerzas, cada una de las cuales tiene su perspectiva propia¹⁵ y se afirma en su perspectiva frente a otras, de manera que esos puntos de fuerza que constituyen a lo viviente se encuentran en lucha entre sí por imponer su propia perspectiva a costa de las demás perspectivas que también presionan por abrirse paso¹⁶. El perspectivismo se presenta, además, como aquello por lo que cada punto de fuerza construye la totalidad del mundo restante¹⁷.

¹⁴ “el carácter *perspectivista* [es] condición fundamental de toda vida” [*das Perspektivische, die Grundbedingung alles Lebens*] (MBM, prólogo)

¹⁵ “lo esencial del ser orgánico es una *nueva interpretación del acontecer*, la multiplicidad interna perspectivista que es ella misma un acontecer [*das Wesentliche des organischen Wesens ist ein neue Auslegung des Geschehens, die perspektivische innere Vielheit, welche selber ein Geschehen ist*]” (KGW VIII/FP IV: 1 [128]). En la traducción al castellano y en el original en alemán: “Lo esencial del ser orgánico es una nueva multiplicidad, que es ella misma un acontecer [*Das Wesentliche der organischen Wesen ist eine neue Vielheit, welche selbst ein Geschehen ist*]” (VPA, p. 199).

¹⁶ “Cuestión fundamental: si lo *perspectivo* pertenece a la *esencia* y no es sólo un modo de consideración, una relación entre diferentes seres ¿Están en relación las diferentes fuerzas de manera tal que esa relación está ligada a la óptica de la percepción? [*Grundfrage: ob das Perspektivische zum Wesen gehört? Und nicht nur eine Betrachtungs-form, eine Relation zwischen verschiedenen Wesen ist? Stehen die verschiedenen Kräfte in Relation, so daß diese Relation gebunden ist an Wahrnehmungs-Optik?*]” (KGW VIII/FP IV: 5 [12]).

¹⁷ “el necesario perspectivismo en virtud de lo cual cada centro de fuerza —y no sólo el hombre— construye desde sí todo el resto del mundo, es decir, lo mide, lo palpa, lo conforma respecto de su

1.1.1. La apariencia como realidad perspectivista

La realidad del mundo es construida de modo perspectivista debido a que existe una multiplicidad de lo que se muestra en cada una de las perspectivas. Eso que se muestra en cada perspectiva, lo que *aparece* en cada una de las perspectivas es una *apariencia*, de manera que cada perspectiva da origen a una apariencia¹⁸, y hay tantas apariencias, tantos pareceres, como perspectivas, como fuerzas existan en lo vivo; dicho de otro modo, la realidad es la apariencia en el sentido de aquello que se muestra en las perspectivas, de modo que cada perspectiva genera así una realidad particular. En Nietzsche el ser es en sí mismo un aparecer, un aparecer perspectivista, lo que desemboca en una ontología de la apariencia¹⁹. Heidegger advierte, no obstante, que esto no significa que la realidad sea para Nietzsche algo aparente sino que la realidad *es* apariencia.

Pero esta realidad, la apariencia, lo percibido, lo que nos sale al encuentro, por efecto de la pluralidad de perspectivas, *aparece* de un modo y de otro simultáneamente, ofreciendo así al ente perspectivista-perceptivo una multitud de pareceres, lo que conduce a su vez a una indeterminación de lo que aparece²⁰. Ahora bien, si lo real aparece ahora de un modo, ahora de otro, esto quiere decir que la realidad, que todo lo real, que todo ser es, en cuanto apariencia, devenir.

fuerza... [Los físicos] han olvidado esta fuerza que pone una perspectiva [*den nothwendigen Perspektivismus, vermöge dessen jedes Kraftzentrum — und nicht nur der Mensch — von sich aus die ganze übrige Welt konstruiert d.h. an seiner Kraft mißt, betastet, gestaltet... Sie haben vergessen, diese Perspektiven-setzende Kraft*]” (KGW VIII/FP IV: 14 [186])

¹⁸ «¡Lo *perspectivo* es, por lo tanto, lo que da el carácter de “apariencia”! ¡Como si quedara aún un mundo una vez que se quita lo *perspectivo*! [*das Perspektivische also giebt den Charakter der „Scheinbarkeit“ ab! Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet!*]» (KGW VIII/FP IV: 14 [184])

¹⁹ «“*Apariencia*”, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas [*Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge*]» (KGW VII/FP IV: 40 [53])

²⁰ “Con el mundo orgánico comienza la *indeterminación* y la *apariencia* [*Mit der organischen Welt beginnt die Unbestimmtheit und der Schein*]” (KGW VII/FP IV: 35 [53])

Que Nietzsche concibe a la vida como devenir, se hace evidente en su representación de la vida como serpiente²¹, siendo para Heidegger la serpiente una imagen de “lo que se anilla y se abraza y quiere volver a sí mismo como a su propio anillo esencial, lo que siempre se enrolla y siempre se desarrolla en el anillo en cuanto anillo, lo que deviene eternamente” (VPC, p. 441).

Ahora bien, pese a que la realidad, la vida, es para Nietzsche un devenir en cuanto multitud de perspectivas puestas por los centros de fuerza que constituyen a lo viviente, la multiplicidad de apariencias generada por estas perspectivas puede llegar a convertirse en una única apariencia cuando lo que se muestra en una de esas perspectivas “se solidifica y fija como lo único determinante, en perjuicio de otras perspectivas que presionan alternativamente por abrirse paso” (VPA, p. 201).

Esta fijación de una perspectiva particular, esta apariencia que ha llegado a dominar, este parecer, hace que lo que sale al encuentro se convierta para el ser viviente en cosas fijas, en objetos, en algo consistente con propiedades constantes, en algo que no está expuesto a movimiento ni a alteración, en algo que subsiste a todo cambio, que conserva su estar, que se resiste a desaparecer. Esa apariencia que ha sido fijada no sería para Nietzsche sino lo que la tradición metafísica denomina ‘lo ente’, ‘lo verdadero’, de modo que lo verdaderamente ente, lo verdadero del ente radica en su estar fijo. Ésta es una apariencia pero en el sentido del mero parecer, del tener el aspecto de, ejemplificado por Heidegger con la imagen del arbusto que en un camino nocturno parece ser un hombre, pero que en realidad es un arbusto (NE, p. 256).

Para Nietzsche eso que la tradición considera como ente, como fijo, como inmutable, es en realidad tan sólo una de las apariencias que componen a la realidad y que ha sido

²¹ “contra el valor de lo que permanece eternamente igual (v. la ingenuidad de Spinoza, igualmente la de Descartes) el valor de lo más breve y efímero, el seductor destello dorado en el vientre de la serpiente *vita* [gegen den Werth des Ewig-Gleichbleibenden (v. Spinozas Naivetät, Descartes ebenfalls) der Werth des Kürzesten und Vergänglichsten, das verführerische Goldaufblitzen am Bauch der Schlange *vita*]” (KGW VIII/FP IV: 9 [26])

fijada, es decir, lo que se cree que es algo fijo es en realidad una *apariencia*, la apariencia de que ese algo es fijo, de que ese algo está fijado. Lo real, el ser, para Nietzsche es apariencia, y lo que para la tradición es lo ente, lo verdadero, es para él una de las tantas apariencias que conforman a la realidad y que se ha fijado, esto es, un mero parecer, pues, como vimos, la realidad es devenir. Esto explicaría por qué Nietzsche en ocasiones cuando habla de la verdad la entiende como mera apariencia, como ilusión²², como error²³.

Lo que quiere decir Nietzsche aquí, según Heidegger, es que lo que a nuestros ojos aparece como mundo fijo es en realidad sólo parecer, una simple apariencia, es decir, error, pero un error que se convierte en condición necesaria de la vida²⁴, y esto porque en lo ente, en lo verdadero, encontramos un sostén, algo en qué podemos atenernos, algo en lo que tenemos la confianza de que permanecerá siendo lo que es, lo que le permite al hombre afirmarse en el constante cambio del aparecer perspectivista que conforma a la realidad:

«La estimación de valor “creo que esto y esto es así” como *esencia de la “verdad”*.

(...)

Que tenga que haber un montón de *creencias* (...), que *falte* la duda en cuanto a todos los valores esenciales: esto es presupuesto de todo lo viviente y de su vida. O sea que es necesario que algo *tenga* que ser tenido por verdadero, *no* que algo sea verdadero.

“El mundo *verdadero* y el mundo *aparente*”: esta contraposición la reconduzco a *relaciones de valor*. Hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como *predicados* del ser en general. El hecho de que tengamos que ser estables en

²² “que la veneración de la verdad es ya la consecuencia de una ilusión [*daß die Verehrung der Wahrheit schon die Folge einer Illusion ist*]” (KGW VII/FP IV: 25 [505])

²³ “La verdad es la especie de error sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir [*Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte*]” (KGW VII/FP IV: 34 [253])

²⁴ «En el mundo orgánico comienza el *error*. “Cosas, “substancias”, propiedades, activ“idades”, ¡todo esto no debe trasladarse al mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos [*In der organischen Welt beginnt der Irrthum. „Dinge“ „Substanzen“ Eigenschaften, Thätig- „keiten“ — das alles soll man nicht in die unorganische Welt hineintragen! Es sind die spezifischen Irrthümer, vermöge deren die Organismen leben*]» (KGW VIII/FP IV: 1 [28])

nuestras creencias para poder prosperar lo hemos convertido en que el mundo “verdadero” no es un mundo cambiante y en devenir sino un mundo *que es*» (KGW VIII/FP IV: 9 [38])

Aquí la verdad tiene el carácter de creencia. Para Heidegger ‘Crear significa: tener a esto y esto por algo que es de tal y cual modo’, ‘es *tener por* y, más precisamente, tener en cada caso por algo que es’. La verdad, en cuanto tener-por, es tomar algo como algo que es de tal modo, es decir, tener algo por ente: ‘Lo verdadero es lo tenido por algo que es’ (VPC, p. 414). En este sentido, el proceso que llamamos percibir [*wahrnehmen*] no consiste sino en tomar algo como algo, es decir, en tomar algo como verdadero.

El error en la consideración de la verdad como referida a lo fijo e invariable radica en que no se advierte el carácter de creencia que está detrás de tal verdad, en que se ignora el hecho de que la realidad es un devenir, en que se cree que lo que aparece como fijo, como consistente, es lo verdadero, aquello que *es*, lo ente, mientras que lo cambiante, lo mutable, vendría a ser aquello que *no es*, que es sólo ‘aparente’. Aquí el ‘mundo aparente’, lo no-real, es concebido como lo que siempre cambia, mientras que lo ente, lo verdadero, lo real, es equiparable a lo permanente, a un mundo sustraído al cambio y a la alteración.

1.1.2. Vida como ser y devenir

La verdad se convierte entonces en ‘una especie de apariencia que se justifica como condición necesaria para la afirmación de la vida’. La verdad, lo fijo, lo verdadero, a pesar de ser tan sólo una de las perspectivas que se ha impuesto ante las demás, aunque hace que la vida quede ligada a una determinada perspectiva, se justifica como condición necesaria para la vida y esto porque asegura la existencia, porque le permite al hombre afirmarse en el constante cambio del mundo²⁵. Por ser la verdad una

²⁵ Al respecto dice Vattimo: “la ilusión de aferrarse a esencias y estructuras eternas confiere seguridad porque ofrece una especie de punto firme sobre el que apoyarse” (*Introducción a Nietzsche*, p. 71)

condición para que haya vida, la verdad se convierte en algo valioso, ya que a la vida le interesa su conservación, su aseguramiento. En pocas palabras:

“la vida, para poder ser vida, precisa la consistente fijeza de una «creencia»; pero esta «creencia» quiere decir: tener algo por consistente y fijado, tomar algo como «ente». (...) tiene que formar parte de ella [de la vida] una posición de valores en la que algo se toma como consistente y fijo, es decir como ente, es decir como verdadero” (VPC, p. 438)

Pero la verdad, como parecer que ha sido fijado, niega el carácter de devenir de la vida, por lo que no puede ser lo más elevado de la vida, no puede constituir la esencia del mundo pues lo verdadero, lo ente, se convierte en detención de la vida, de su devenir; aquí la vida, en palabras de Heidegger, aunque se conserva, queda sin embargo detenida, amarrada a una única perspectiva. Si la verdad es algo valioso para la vida, no puede ser entonces lo más valioso. En efecto, Heidegger encuentra que para Nietzsche el arte vale más que la verdad²⁶.

Según Heidegger, lo que hace Nietzsche es oponer a la verdad entendida como fijación el arte²⁷, porque aunque la obra de arte en cuanto posee una forma también tiene que *fijar* y de ese modo se convierte en apariencia, pero en una apariencia en la que, a diferencia de la única apariencia de la verdad, resplandecen las posibilidades superiores de la vida en una pluralidad de perspectivas, de apariencias, y esto porque en el arte, a diferencia del conocimiento, se alcanza la apariencia de una conformidad con lo que deviene. La verdad como fijación del ente, como tener-por-verdadero es un error, una ilusión; el arte como conformidad con el devenir es una apariencia en cuanto la obra de arte no es lo que deviene, pero es una apariencia en la que comparecen las infinitas posibilidades del devenir, pues a diferencia del parecer, de lo ilusorio que la verdad ofrece, en el arte eso fijo aparece, sale a la luz, pero con la apariencia de algo que

²⁶ “el arte tiene más valor que la verdad [*die Kunst mehr werth ist als die „Wahrheit“*]” (KGW VIII/FP IV: 14 [21]).

²⁷ “Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad [*wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn*]” (KGW VIII/FP IV: 16 [40]).

deviene, y al hacerlo aparece de la manera más profunda y elevada en medio de una multitud de apariencias y de perspectivas.

En el conocimiento la verdad es una apariencia por la que se fija lo que deviene; en el arte esta apariencia se eleva en una especie de transfiguración, con lo cual alcanza una conformidad con lo que deviene, convirtiéndose así en una apariencia en la que resplandecen [*aufscheinen*] las posibilidades de la vida:

“Para que lo real (lo viviente) pueda *ser* real tiene, por una parte, que fijarse en un determinado horizonte y permanecer, por lo tanto, en el parecer de la verdad. Pero para que eso real pueda *permanecer* siendo real, tiene por otra parte que transfigurarse al mismo tiempo más allá de sí mismo, superarse en el comparecer de lo creado en el arte, es decir, ir en contra de la verdad” (VPA, p. 204)

Este pasaje revela algo interesante que no quisiera dejar pasar por alto y es el hecho de que para que lo ‘real pueda *permanecer* siendo real’ tiene que transfigurarse en el arte, lo que indica una necesidad de lo viviente de permanecer en la realidad. Aunque para Heidegger “*Sólo en su relación recíproca, el arte y el conocimiento proporcionan el total aseguramiento de lo viviente*” (VPC, p. 508), se encuentra implícita aquí una cierta preeminencia del ser, como verdad fijada en el conocimiento, sobre el devenir expresado en el arte, en el sentido de que lo que *es* real, lo viviente, tiene la necesidad de permanecer en esa realidad, de seguir siendo lo que *es*, y esto lo consigue por medio del arte.

Verdad y arte son igualmente necesarios para la realidad, que en la lectura que Heidegger hace de Nietzsche es ‘aquel ser que se quiere a sí mismo queriendo ser el devenir’. Arte y verdad son, en la interpretación de Heidegger, modos del aparecer perspectivista; la diferencia entre ellos radica en cómo se lleva a cabo ese aparecer en relación con la realidad. Verdad es aquella apariencia, de entre la multiplicidad de apariencias que constituyen la realidad, que ha sido fijada, con la que designamos lo que presencia, lo que tiene existencia permanente como condición que hace posible la conservación de la vida en un mundo cambiante. En este caso, vida designa al ser en cuanto ente. La verdad en cuanto tomar-por-ente, es un valor necesario pero no el valor

supremo; lo que no puede hacer la verdad lo hace el arte: ‘la transfiguración de lo viviente hacia posibilidades más altas’. La realidad en el arte es llevada ‘al aparecer más profundo y elevado en el comparecer de la transfiguración’. Aquí la vida se concibe de una manera diferente: “la vida no como lo que se fija y está fijado, como lo que se asegura y está asegurado en su existencia consistente, sino la «vida» como serpiente” (VPC, p. 441).

Vida, aquí, expresa esta unidad entre el ser y el devenir, esta conjunción entre conocimiento y arte. En esta concepción de vida aparecen [*erscheinen*] en una unidad lo fijo, la apariencia como impresión, como simple parecer [*Anschein*], y lo que deviene, la apariencia como comparecer [*Aufschein*] en la transfiguración. El arte se convierte entonces en aquello que excita y acrecienta la vida, en el gran estimulante de la vida, en “aquello que *impulsa* eternamente a la vida” (KGW VIII/FP IV: 14 [23]), entendiendo con Heidegger ‘estimulante’ en el sentido de lo que impulsa, lo que intensifica, lo que *eleva más allá de sí* (VPA, p. 81). En el conocimiento la vida queda encadenada, atada a una única perspectiva: aquella que se dirige a su conservación y aseguramiento. Es a través del arte que lo viviente es impulsado hacia el ámbito de algo más elevado que un simple aparecer como fijo, proyectándose a un sinnúmero de perspectivas dirigidas *más allá* de la conservación, dirigidas al devenir. Así como dijimos líneas atrás que existe una cierta preeminencia del ser sobre el devenir, vemos aquí esta vez una preeminencia del devenir sobre el ser en el sentido de ese elevarse, de ese ir hacia algo más elevado, de ese impulsar, de ese estimulante que es el arte sobre el ‘seguir siendo lo que se es’ propio del conocimiento:

“el conocimiento, en cuanto aseguramiento de la existencia consistente, es necesario, pero el arte, en cuanto valor superior, es aún más necesario. La transfiguración crea las posibilidades para que la vida se supere y supere sus limitaciones respectivas. El conocimiento pone en cada caso los límites para que haya siempre algo que superar y el arte conserve su necesidad superior” (VPC, p. 508)

En la unidad de la vida se manifiesta tanto ese carácter de ‘ir más allá de sí’ hacia estados elevados, esa primacía del arte sobre el conocimiento, como esa primacía del conocimiento sobre el arte, del ser sobre el devenir, a través de la fijación de lo que es

como condición que hace posible la elevación que tiene lugar en el arte, expresada en la necesidad que tiene lo viviente de permanecer siendo real, de seguir siendo lo que *es*:

“La elucidación de la esencia de la vida desde el aseguramiento de la existencia consistente que le es propio condujo a señalar el carácter perspectivista fundamental de la vida. Lo viviente está y se sostiene en cada caso en la trayectoria de una mirada dirigida a un círculo de posibilidades que están fijadas de uno u otro modo, ya sea como algo verdadero del conocimiento, ya sea como «obra» del arte” (VPC, p. 498)

El devenir puede aparecer de dos formas: fijado *completamente* como verdad en el conocimiento o fijado *hasta un cierto punto* en el arte. En el conocimiento (teórico) el devenir aparece como algo fijo; aquí el devenir pierde todo su carácter deviniente convirtiéndose en algo estático, en algo ‘verdadero’ que pese a todo conserva la vida; aquí nos encontramos del lado del ser. En el arte el devenir aparece como lo que es, como devenir, pero a través de una apariencia fija. No es que la apariencia artística en la que el devenir se manifiesta sea el mismo devenir, pues entonces ya no sería apariencia, y la obra de arte no es ella misma devenir. Lo que pienso que dice Heidegger es que si no fuera por esa materia sensible, por esa apariencia que ha sido fijada ya sea como yeso, mármol o bronce en el cuerpo de una escultura o como lienzo o estuco en la pintura, la obra de arte no podría expresar el devenir, pero si no fuera por el devenir representado en ese material, esa apariencia fijada no podría elevarse más allá de ese material sensible hacia la riqueza de posibilidades que pueden manifestarse en la apariencia del devenir. El devenir sólo puede llegar a nosotros, sólo se nos puede mostrar a través de algo estable y definido, y para ello se requiere la verdad fijada en el conocimiento; en este sentido el conocimiento tiene preeminencia sobre el arte, el ser tiene prioridad sobre el devenir; pero en el arte eso fijo a través de lo cual se muestra el devenir se eleva al dejar de ser una apariencia de algo invariable, fijo e inmutable, de algo que no existe en realidad, y convertirse en la apariencia de lo realmente existente, del devenir. El devenir se manifiesta ya no como una verdad fijada en un conocimiento teórico, sino a través de una transfiguración, de una especie de ‘conocimiento intuitivo’ que tiene lugar en la contemplación de la obra artística. En este sentido, el arte es superior al conocimiento (teórico) que fija verdades, el devenir es superior al ser.

Vida es ser, fijación del devenir, apariencia de un devenir que ha sido fijado, pero es además la fijación de ese devenir en una apariencia en la que el devenir se muestra ya no como algo fijo sino como lo que es, como devenir. Para comprender lo que Heidegger cree que Nietzsche entiende por vida se requieren ambas caracterizaciones, pues lo fijo sólo puede entenderse en oposición a algo que no es fijo, a algo que deviene, así como hablar de devenir sólo tiene sentido en referencia a algo fijo.

1.2. Vida desde el punto de vista moral

Estimación de valor quiere decir: apreciar algo como valor y ponerlo como tal.

Pero valor significa condición perspectivista del acrecentamiento de la vida.

La estimación de valor es llevada a cabo por la vida misma (VPC, p. 413)

Una vez vista en el capítulo anterior la ontología que Heidegger le atribuye a Nietzsche, según la cual la realidad es un aparecer perspectivista, así como las relaciones establecidas por él entre ser y devenir, veremos a continuación cómo esta concepción perspectivista de la realidad origina, desde el punto de vista moral, una concepción específica de la vida, y cómo ésta origina también una cierta economía entre ser y devenir. Si el hilo conductor de la sección anterior era la noción de apariencia, noción que nos permitía tender un puente entre el arte y el conocimiento, entre el ser y el devenir, en esta sección será la noción de valor a la que le corresponderá desempeñar un papel semejante.

1.2.1. El valor como punto de vista perspectivista

Si la vida tiene un carácter perspectivista, y si Nietzsche entiende por moral un sistema de estimaciones de valor asociado a las condiciones de vida de un ser²⁸, uno pensaría entonces que en la moral las estimaciones de valor, los valores, por estar asociados a las condiciones de vida de un ser, han de tener también algo de ese carácter perspectivista propio de la vida. En efecto, Nietzsche entiende por valor un cierto punto de vista²⁹, un

²⁸ «Entiendo por “moral” un sistema de estimaciones de valor que linda con las condiciones de vida de un ser» (VP, n. 256)

²⁹ “El punto de vista del “valor” es el punto de vista de las *condiciones de conservación, de acrecentamiento* respecto de formaciones complejas de relativa duración de vida en el interior del devenir [Der Gesichtspunkt des „Werths“ ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens*]” (KGW VIII/FP IV: 11 [73])

poner la mira en algo, que Heidegger equipara a “algo que, tenido en vista, es un punto de vista para un ver, para un ver que ha puesto su mira en algo” (NE, p.87). Ese ‘poner la mira en...’ sería otro nombre para designar lo que Nietzsche llama ‘perspectiva’, y ese algo en lo que se pone la mira son los valores, ya que éstos son el resultado de determinadas perspectivas³⁰. Los valores serían entonces, según Heidegger, puntos visuales de determinadas trayectorias, en otras palabras, puntos de vista de las perspectivas.

Esta caracterización del valor como punto de vista implica que los valores no son algo ‘en sí’, no son algo que ya se encuentra de antemano allí delante para posteriormente convertirse en puntos de vista. Los valores, por el contrario, adquieren su calidad de valores en el mismo momento en que son puestos por el ver, cuando entran a hacer parte de la óptica de ese ver, cuando son puestos por una perspectiva como algo que tiene valor, como algo que vale: “Hablar de «valores en sí» es o bien una muestra de falta de pensamiento o bien una falsificación, o ambas cosas a la vez. «Valor» es, por su esencia, «punto de vista»” (NE, p. 88). Esto explica por qué Nietzsche afirma que “*El valor total del mundo es invalorable*” (KGW VIII/ FP IV: 11 [72]), con lo que, cree Heidegger, Nietzsche no emite un juicio despectivo sobre el mundo sino que más bien expresa un rechazo a la creencia de que los valores sean algo en sí por encima del ente. Puesto que la realidad, el mundo, es devenir, no hay nada más allá del devenir, del ente en su totalidad, de manera que faltaría algo respecto a lo cual se pueda valorar el devenir, es decir, no hay valores en sí que puedan servir de referencia para otorgar algún valor al devenir.

³⁰ “todos los valores con los que hasta ahora hemos buscado, en primer lugar, hacernos apreciable el mundo y, por ello mismo, finalmente, lo hemos *desvalorizado* al demostrarse que eran inaplicables, todos estos valores, recalculados psicológicamente, son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para conservar y acrecentar formaciones de dominio humanas [*alle Werthe, mit denen wir bis jetzt die Welt zuerst uns schätzbar zu machen gesucht haben und endlich ebendamit entwerthet haben, als sie sich als unanlegbar erwiesen — alle diese Werthe sind, psychologisch nachgerechnet, Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit zur Aufrechterhaltung und Steigerung menschlicher Herrschafts-Gebilde*]” (KGW VIII/FP IV: 11[99])

El valor, en cuanto punto de vista, es asimismo una condición para la vida³¹. Con ‘posición de valores’ Nietzsche se estaría refiriendo entonces al establecimiento y la fijación de los valores, de las condiciones perspectivistas que hacen que la vida sea vida. Con ‘nueva posición de valores’ él quiere decir, según Heidegger, que “se prepara la inversión de una posición de valores muy antigua, que existe hace largo tiempo. Esta antigua posición de valores es, dicho con brevedad, la platónico-cristiana” (VPC, p. 395). Una nueva posición de valores opondrá a los ‘supremos valores’ del platonismo, a las condiciones que se habían impuesto hasta entonces a la vida, otros valores, otras condiciones perspectivistas para la vida.

En la filosofía platónica lo sensible se mide –es apreciado– respecto a lo suprasensible; la desvalorización del ente sensible como lo que no *es* porque representa una copia deformada de lo que propiamente *es*, de lo ente, de las Ideas, corresponde a la antigua posición de valores que ha reinado hasta el momento, que da a la vida una perspectiva que apunta hacia lo suprasensible, hacia lo eternamente fijo, hacia el ser.

Nietzsche quiere, a juicio de Heidegger, quebrantar esta preeminencia de lo suprasensible. El ser, pensado desde el platonismo es lo imperecedero, lo que no está sometido al cambio, lo que *conserva* su ser, su estar, mientras que para Nietzsche el ser es lo sensible, el devenir. Cuando Nietzsche afirma que el devenir es lo verdaderamente existente, que lo sensible *es*, parece que simplemente ha colocado a lo sensible en el lugar ocupado por lo suprasensible, de modo que lo que en el platonismo estaba abajo pasa arriba y viceversa. Pero en opinión de Heidegger Nietzsche ha hecho algo adicional, algo que impide ver su filosofía como una mera inversión del platonismo,

³¹ «En las estimaciones de valor se expresan *condiciones de conservación y crecimiento*. Todos nuestros *sentidos y órganos de conocimiento* están desarrollados exclusivamente en referencia a condiciones de conservación y crecimiento. La *confianza* en la razón y sus categorías, en la dialéctica, o sea la *estimación de valor* de la lógica sólo demuestra su *utilidad* para la vida demostrada por la experiencia: *no* su ‘verdad’ [in den Werthschätzungen drücken sich Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen aus. alle unsere Erkenntnißorgane und –Sinne sind nur entwickelt in Hinsicht auf Erhaltungs- und Wachstums-Bedingungen. das Vertrauen zur Vernunft und ihren Kategorien, zur Dialektik, also die Werthschätzung der Logik beweist nur die durch Erfahrung bewiesene Nützlichkeit derselben für das Leben: nicht deren „Wahrheit“]» (KGW VIII/FP IV: 9[38])

pues para Nietzsche no basta con decir que el ser es lo sensible, que el ser es lo que deviene; adicionalmente a ello, Nietzsche afirma que el mismo ser, esto es, el devenir, *debe ser*, o sea, que de algún modo el devenir debe fijarse de modo que éste sea:

“si ha de fijarse aquello que propiamente debe ser, y por lo tanto aquello que tiene que devenir, esto sólo podrá determinarse si previamente existe verdad y claridad acerca de qué *es* y qué constituye el *ser*. ¿Cómo podría determinarse de otra manera lo que debe ser? (...) Entonces, no ocurre que un deber ser determina el ser, sino que el ser determina un deber ser” (VPA, p. 43)

Antes de examinar cómo tiene lugar esa fijación del deber ser, del devenir, quisiera resaltar un aspecto importante presente en este pasaje. En la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, sólo una vez que ya se tiene claridad acerca de qué es el ente, de qué es el ser, se puede determinar entonces cómo *debe ser* todo ente³². De acuerdo a esto, sólo cuando se ha determinado el *ser* tiene sentido hablar de un *deber ser*. La inversión de los valores propuesta por Nietzsche sólo sería posible en la medida en que el ser se pone como fundamento del hacer y no (como en la antigua posición de valores platónico-cristiana) como consecuencia de la acción, de la conducta, del comportamiento³³.

1.2.2. Vida como conservación y crecimiento

La antigua posición de valores, expresada en la filosofía de Platón, habría fijado una única perspectiva que establece como valores aquellas condiciones que se limitan a asegurar la conservación y preservación de la vida, convirtiendo a ésta en un paso transitorio hacia un más allá, en una etapa de preparación que dirige su vista hacia lo suprasensible, desvalorizando así a lo sensible y considerándolo como lo que no es,

³² “Porque mentís sobre lo que es, por eso no nace en vosotros la sed de lo que debe ser [*Weil ihr über das, was ist, lügt, darum entsteht euch nicht der Durst nach dem, was werden soll!*]” (KGW VII/FP IV: 9 [20])

³³ «“¿Qué tengo que hacer para llegar a la bienaventuranza?” Eso no lo sé, pero yo te digo: sé bienaventurado y haz entonces lo que te plazca [, *Was muß ich thun, damit ich selig werde?*“ *Das weiß ich nicht, aber ich sage dir: sei selig und thue dann, wozu du Lust hast*] » (KGW VII/FP IV: 5 [1].69)

consistiendo su papel en ser una simple imitación de lo realmente existente, de lo que en realidad vale como ente: las Ideas.

En la transvaloración de todos los valores propuesta por Nietzsche no se trataría simplemente de establecer nuevas condiciones para la vida, permaneciendo inalterada una concepción de la ‘vida’ como simple conservación; de lo que se trata, más bien, es de determinar de modo diferente lo que ‘vida’ va a significar para nosotros de ahora en adelante. Una vez hecho esto, una vez que se tiene claro qué es la vida, se tienen automáticamente las condiciones que la hacen posible, estos es, los valores, y esto porque es ella quien pone los valores³⁴:

“Si hasta ahora la vida sólo había sido comprendida como auto«conservación» al servicio de algo diferente y posterior, desconociéndose así su esencia como autoacrecentamiento, las condiciones que se habían impuesto a la vida, los «supremos valores hasta el momento», no serían auténticos valores; sería necesaria, entonces, una «transvaloración de todos los valores» por medio de una «nueva posición de valores». Por eso Nietzsche antepone en su plan a este libro el libro segundo: «Crítica de los valores supremos [válidos hasta el momento]» (VPC, p. 396)

Nietzsche opone a una concepción de la vida como simple conservación una concepción de la vida como crecimiento³⁵. Heidegger cree que para Nietzsche ‘en la vida no sólo es esencial la conservación sino también, y sobre todo, el crecimiento’. Según esta lectura, Nietzsche, a diferencia de Darwin, “no considera que la esencia de la vida esté en la «autoconservación» sino en el acrecentamiento más allá de sí” (VPC, p. 394). En ocasiones Heidegger habla de ‘acrecentamiento’ en lugar de ‘crecimiento’ para evitar que se le asocie al término un aumento de cantidad; para él, crecimiento es más bien ‘el desarrollo y evolución de lo viviente de acuerdo con una legalidad propia’ (VPC, p. 416).

³⁴ “Cuando hablamos de valores lo hacemos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida nos obliga a poner valores; la vida misma valora a través nuestro cuando nosotros ponemos valores... [*Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen...*]” (CI §5)

³⁵ Ver notas 25 y 27.

Él examina entonces la relación ‘ser condición de’ existente entre el valor y la vida, y encuentra que así como el valor, en cuanto condicionante, hace que la vida, como lo condicionado, dependa de él, del mismo modo se tiene, a la inversa, que ‘la esencia de lo condicionante (del valor) está determinada por la esencia de aquello que tiene que condicionar (la vida)’, y puesto que la esencia de la vida es el acrecentamiento de la vida, el valor será entonces aquello que favorezca el crecimiento de la vida; lo que no favorece ese crecimiento no puede ser un valor:

“En la medida en que se considera que la esencia de la vida es su «acrecentamiento», todas las condiciones que apuntan simplemente a su conservación se degradan a condiciones que en el fondo inhiben o incluso niegan la vida (...) Hablando estrictamente, las condiciones que inhiben la vida no son entonces valores, sino *disvalores* [*Unwerte*]” (VPC, p. 396)

Si la vida se concibe como crecimiento, todo aquello que favorezca la conservación – mas no el acrecentamiento– de la vida, aunque sea un valor para una concepción de la vida como conservación, no podrá ser un valor *bajo una concepción de la vida como acrecentamiento*.

Es muy importante resaltar que la vida entendida como conservación y la vida entendida como crecimiento no se excluyen mutuamente, pues para crecer la vida debe de asegurar su conservación, ya que “Sólo lo que ya tiene en sí un estar y una existencia consistente firme puede «pensar» en acrecentarse” (NE, p. 89). La vida como aseguramiento presenta una única perspectiva dirigida al ser, a lo eterno, a lo inmutable, a la conservación, mientras que la vida como crecimiento presenta infinidad de perspectivas en cuanto que se dirige a lo sensible, a lo que deviene. La antigua posición de valores (la platónico-cristiana) establece sus valores con base en una concepción de la vida como mera conservación, mientras que la nueva posición de valores (la nietzscheana) determina los valores con base en una concepción de la vida como combinación de conservación y acrecentamiento: “Sólo dentro del devenir: en referencia a formaciones de poder individuales, sólo puestas por medio de ellas y para

ellas, hay condiciones, es decir puntos de vista de la conservación y acrecentamiento (...) sólo allí hay valores” (NE, p. 92).

Vida, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, “es el fundamento, el *principium* de la posición de valores” (VPA, p. 43). Ahora bien, principio, de acuerdo al análisis de Heidegger, viene de *principium*, inicio, y corresponde a lo que los griegos entendían como aquello a partir de lo cual algo se determina a ser lo que es, ‘el fundamento sobre el cual algo está y por el que es guiado y dominado en toda su estructura’ (VPA, p. 42). Heidegger entiende aquí principio como aquello que determina a todo lo demás a ser como es. De acuerdo a esto, la vida, como *principio* de la nueva posición de valores, tiene que determinar entonces el ser del ente.

Valor es, como ya se ha visto, lo que es puesto en mira, es decir, valores son puntos de vista que se tienen que tener *en cuenta*, condiciones de las que se puede decir que se tiene que *contar con* ellas. Para Heidegger valorar equivale, pues, a un contar con algo [*rechnen auf etwas*], en el sentido de confiar en ese algo, de estar seguro de su disposición, de tener en cuenta ese algo [*rechnen mit etwas*]. Es asimismo un evaluar, y por ello un calcular [*rechnen*]. Pese a que Nietzsche en ocasiones afirma que el valor está en relación con un ‘cuanto’ y un ‘tanto’³⁶, Heidegger piensa que “a la base de todo «calcular» (en el sentido estrecho de una «valoración» numérica) se encuentra un estimar” (NE, p. 189), estimar que es un contar esencial, a diferencia del mero calcular, y que consiste en un tener-por-verdadero, en un poner valores, en un poner condiciones que condicionan el ser del ente, esto es, en un *representar* el ente.

El valor es un punto de vista, un mirar que ve en la medida que ha visto, y que ha visto en la medida en que ha situado ante sí a lo vislumbrado, que ha *representado* a ese algo que ha puesto en la mira como algo que está siempre a disposición, que ha sido puesto delante, que se representa algo como estable. Pero este representar es más que el sólo

³⁶ “Habría que hacer el intento de ver si un orden científico de los valores no sería fácil de construir en una escala numérica y de medida [*Der Versuch wäre zu machen, ob nicht eine wissenschaftliche Ordnung der Werthe einfach auf eine Zahl- und Maßscala der Kraft aufzubauen wäre*]” (KGW VIII/FP IV: 14 [105])

percibir el ente en cuanto tal como aseguramiento de lo consistente, es más que una simple percepción en la que las impresiones muestran algo como si fuese fijo; a través del representar se decide además sobre el ser del ente, sobre qué habrá de valer como ente.

El percibir [*wahrnehmen*] se convierte entonces en un interrogar [*vernehmen*] todo lo que sale al encuentro respecto de su ser, de modo que el representar es ahora un tribunal que decide sobre la entidad del ente. Por esta razón Heidegger considera que este representar es un apetecer que va *más allá de sí*, en tanto que va más allá del simple representar como aseguramiento de lo consistente. Con esto Nietzsche se acerca, a juicio de Heidegger, a la concepción que Leibniz tiene del representar como representar que apetece, al aspirar a que todo lo que sale a su encuentro determine su entidad³⁷. Habíamos dicho que a la vida, como principio de una nueva posición de valores, le corresponde determinar el ser del ente. Esta decisión sobre el ser del ente tiene lugar en la representación y queda en manos de un principio de la razón: el principio de no contradicción.

En la lectura heideggeriana de Nietzsche lo que es ente, lo verdadero, esto es, la esencia del ente es establecida por dicho principio como la constante ausencia de contradicción³⁸. Éste es un principio sobre el ser del ente, que nos dice qué *debe ser* el ente, ya que “Prescribe qué es ente y qué puede valer únicamente como algo que es, a saber, *lo que no se contradice*. El principio es el que indica qué debe valer como ente” (VPC, p. 486). De esta manera, para Heidegger, “Nuestra incapacidad de afirmar y negar lo mismo tiene por consecuencia que algo no puede *representarse, fijarse*, es decir «ser», al mismo tiempo como esto y su contrario” (VPC, p. 479). Sólo podemos

³⁷ “La acción del principio interno que realiza el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*” (Monadología, §15)

³⁸ “el principio [de no contradicción] quiere decir: que no se le *deben* atribuir predicados contrapuestos [a lo real, al ente] (...) El principio no contiene, por lo tanto, un *criterio de verdad*, sino un *imperativo* acerca de lo que *debe* valer como verdadero [*der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen (...)*] *Der Satz enthält also kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll*” (KGW VIII/FP IV: 9 [97])

representarnos el ente, lo consistente: el ser del ente consiste en la ausencia de contradicción. Esto no quiere decir que no podamos afirmar y negar lo mismo de un ente, pues de hecho eso ocurre, el hombre puede contradecirse de esta forma. Lo imposible de ello no está en el juicio sino en la *representación*, puesto que el mismo objeto no puede representarse, ser, al mismo tiempo y desde el mismo punto de vista, como algo y como su contrario. Valorar, como vimos, equivale a un contar esencial, a un estimar; valorar es, en últimas, un representar:

“El contar esencialmente entendido se convierte así en re-presentar y re-mitir la condición de posibilidad del ente, es decir, del ser. Sólo este «contar» esencial posibilita y vuelve necesario el planear y contar en sentido meramente «contable». El contar esencial es el carácter fundamental del estimar por el que todo lo que es producto de una estimación y es estimado tiene, en cuanto es de índole condicionante, el carácter de «valor»” (NE, p. 190)

La representación de algo como ente, como fijo, es una posición de valor; de esta manera, la posición de valor del platonismo busca representarse algo como fijo con miras a la aseguración, a la conservación, mientras que la posición de valor nietzscheana va más allá de la conservación al decidir acerca del ser del ente en ese representar, al condicionar al ente, al ser condición de posibilidad del ente. El representar, como pensar calculante, es un poner valores que asegura la conservación en la apariencia de lo fijo, pero también es un pensar en el que se representa el devenir:

“Para Nietzsche, el «ser» es (...) representatividad, pero el «ser», entendido como consistencia, no basta para aprehender lo que propiamente «es», es decir lo que deviene en la realidad de su devenir. El «ser», en cuanto es lo fijo y rígido, es sólo una apariencia del devenir, pero una apariencia necesaria” (NE, p. 156)

Representar [*Vor-stellen*] es fijar algo [*Fest-stellen*]. Lo fijo, lo representado en la representación es una *apariencia* del devenir. Puesto que lo representado en el representar no puede mostrar lo real, pues lo real es un devenir, y todo representar en cuanto fijación impide el devenir ya que ‘muestra lo que deviene en un estado de detención, y por lo tanto no como es’ (NE, p. 152), puede decirse entonces que el

representar da sólo la apariencia de lo real. Pero, adicionalmente, al restringir de algún modo el devenir a lo que no pueda contradecirse en el representar, decidiendo así sobre el ser de lo representado, sobre el ser del ente, lo representado muestra sin embargo al devenir en el sentido de que expresa el devenir pero con una restricción, limitado en cierto aspecto por el principio de no contradicción. Así como la obra de arte, al estar constituida por materia sensible, tiene que fijar en cierta medida el devenir que se expresa a través suyo, pero sin que eso que deviene pierda su carácter de devenir, del mismo modo el valorar, el representar, al estar limitado por el principio de no contradicción, tiene que fijar hasta cierto punto el devenir que expresa en lo representado, pero sin que eso que se representa pierda su carácter deviniente, es decir, puedo representarme un sinnúmero de cosas y al hacerlo el devenir se manifiesta de cierto modo, pero ese devenir de representaciones posibles está restringido en cuanto no puedo representarme a un objeto y a su contrario simultáneamente. Lo representado en la representación no aparece como algo fijo sino que a través de él se muestra al devenir, con la restricción del principio de no contradicción, como constituyendo el ser del ente.

Si la representación (valoración) de algo como fijo se hace con miras a la conservación, mientras que la representación (valoración) a través de la cual se muestra al devenir como algo no contradictorio pero no obstante como deviniente, se hace con miras al crecimiento, entonces vida, desde el punto de vista moral es la unión de conservación y crecimiento en la representación del devenir como algo fijo y a la vez deviniente, pues “En lo real se trata, con igual necesidad, de conservación y de acrecentamiento” (NE, p. 89). No es posible ningún crecimiento si no existe ya un estado conservado y asegurado que sea superado. Vida es la unión de ambos rasgos, la conservación y el crecimiento. La vida precisa de lo que se ha fijado como firme para superarlo. Para poder acrecentarse, superar un nivel, éste debe ser alcanzado, pero también mantenido, fijado, pues sólo se puede superar algo que oponga una resistencia al cambio, algo constante y firme. Pero del mismo modo lo que supera debe también ser constante para poder así ir más allá de sí mismo y mantenerse en el acrecentamiento. A la esencia de la vida, pues, “le es inherente la necesaria combinación de conservación y acrecentamiento” (NE, p. 91).

1.3. Vida desde el punto de vista estético

Sólo el arte garantiza y asegura perspectivamente la vida en su vitalidad, es decir en sus posibilidades de acrecentamiento, y lo hace contra el poder de la verdad (...) El arte es (...) una condición perspectivista de la «vida» más originaria que la verdad. (VPC, p. 403)

Heidegger cree que en Nietzsche el saber acerca del arte se convierte en una investigación científica de los estados y procesos corporales, de las excitaciones de las vías nerviosas³⁹. Por otro lado, Heidegger sostiene que el arte también es en Nietzsche el contramovimiento por excelencia frente al nihilismo, al afirmar precisamente lo que la moral, el cristianismo y el platonismo niegan: el mundo sensible⁴⁰.

El problema que Heidegger ve en estas caracterizaciones es que conducen a Nietzsche a una posición contradictoria y carente de sentido respecto del arte. Por un lado, el hecho de que el arte sea cosa de estados nerviosos y procesos neuronales nos restringe al campo de los procesos naturales en los que reinan relaciones de causa y efecto, lo cual nos remite a un acontecer ciego y arbitrario dentro del cual el arte no podría establecer criterios ni jerarquías, ya que “La fisiología no conoce ningún ámbito en el que algo estuviera sometido a decisión y elección. Dejar el arte en manos de la fisiología parece

³⁹ “La estética no es más que una fisiología aplicada [*Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie*]” (Nietzsche contra Wagner, §2).

⁴⁰ Uno de los pasajes que apoya esta lectura es: “El arte cuenta aquí como la única fuerza contraria que muestra superioridad contra cualquier voluntad de negación de la vida: como lo anticristiano, antibudista, antinihilista *par excellence* [*Die Kunst als einzig überlegene Gegenkraft gegen allen Willen, zur Verneinung des Lebens, als das Antichristliche, Antibuddhistische, Antinihilistische par excellence*]” (KGW VIII/FP IV: 17 [3]). El otro es: “Nuestra religión, nuestra moral y nuestra filosofía son formas de *décadence* del hombre. El *contramovimiento*: el arte”. Este último pasaje aparece de una forma diferente en los fragmentos póstumos: “El filósofo como tipo de decadencia. El hombre religioso como tipo de decadencia. El hombre bueno como tipo de decadencia. El *contramovimiento*: el arte [*Der Philosoph als Typus der decadence. Der religiöse Mensch als Typus der decadence. Der gute Mensch als Typus der decadence. Die Gegenbewegung: die Kunst*]” Cfr. KGW VIII/FP IV: 14 [169] y 16 [51].

ser como rebajar el arte al nivel del funcionamiento de los jugos gástricos” (VPA, p. 96). De otro lado, Heidegger, al analizar el plan en que se basa la edición del libro *La voluntad de poder*, encuentra un aspecto básico de lo que debe ser un contramovimiento frente al nihilismo:

«LA VOLUNTAD DE PODER

Intento de una transvaloración de todos los valores

Libro primero: *El nihilismo europeo*.

Libro segundo: *Crítica de los valores supremos*.

Libro tercero: *Principio de una nueva posición de valores*.

Libro cuarto: *Disciplina y adiestramiento*»⁴¹ (KGW VIII/ FP IV: 7 [64])

Heidegger cree que ante el nihilismo europeo (libro primero), y como consecuencia de una crítica de los valores existentes (libro segundo), una nueva posición de valores (libro tercero), como superación de la moral, del cristianismo y del platonismo, será una transvaloración de todos los valores, que debe ser el carácter general del contramovimiento que se oponga al nihilismo. Pero si el arte, como objeto de la fisiología, está sometido a las leyes de los procesos naturales, no podría existir en él ningún ámbito de decisión acerca de los nuevos valores, de manera que el arte no podría fundar, determinar un sentido, establecer un fundamento, un criterio a partir del cual se impongan nuevos valores, como lo exige un contramovimiento frente al nihilismo, sino que, por el contrario, parecería el movimiento propiamente nihilista. De ahí que para Heidegger la convergencia entre los elementos aparentemente opuestos del arte como contramovimiento al nihilismo y el arte como objeto de la fisiología ‘equivale a querer mezclar fuego y agua’ (VPA, p. 96). La solución a esta dificultad pasa, según Heidegger, por entender que el preguntar nietzscheano por el arte es estética, por lo que vale la pena saber qué quiere decir estética en la lectura heideggeriana de Nietzsche.

⁴¹ Este fragmento, según la edición Colli-Montinari de la que dispongo, está incompleto en su inicio. Imagino que Heidegger completó lo que hacía falta con fragmentos que son muy similares en su estructura. Cfr. KGW VIII/FP IV: 2 [100], 5[75], 6[26], 9 [164] y 18 [17].

1.3.1. La forma como condición perspectivista de la vida

En *La voluntad de poder como arte* Heidegger plantea, por analogía con la lógica y la ética, que así como la lógica es el saber acerca del pensar, de sus formas y reglas, y la ética el saber de la actitud y el comportamiento humano, la estética es el saber del comportamiento humano relativo a las sensaciones y los sentimientos. Si lo que determina a la lógica y al pensar es lo verdadero, si aquello respecto de lo cual se comporta el hombre es lo bueno, lo que determina la estética es lo bello, pero en cuanto está referido al estado sentimental del hombre; la estética sería entonces “la consideración del estado del sentimiento del hombre en su relación con lo bello, es la consideración de lo bello en la medida en que está referido al estado sentimental del hombre” (VPA, p. 83). Según esto, en la estética resulta primordial la relación sentimental del hombre respecto de lo bello; pero, nos dice Heidegger, si la estética de Nietzsche tiene que ser fisiología, estos estados sentimentales, como estados puramente anímicos, deben remitir de algún modo a los estados corporales correspondientes.

Esta conexión entre sentimiento y estado corporal se ve oscurecida, según Heidegger, por un uso laxo de los términos ‘fisiología’ y ‘psicología’ por parte de Nietzsche. Con ‘fisiología’, que evidentemente hace referencia al estado corporal, Nietzsche también estaría haciendo referencia a algo anímico (lo cual se refleja en el hecho de que aunque todo cuerpo viviente [*Leib*] es un cuerpo físico [*Körper*], no todo cuerpo físico es un cuerpo viviente). De igual modo, nos dice Heidegger, cuando Nietzsche habla de ‘psicología’ alude también a los estados corporales. Pero más allá de esto, lo importante aquí es ver la noción que Heidegger tiene de sentimiento y desde la cual busca entender la estética en Nietzsche; para aquél el sentimiento es el modo en que nos encontramos ante las cosas y ante nosotros mismos, la actitud, el estado en el que estamos respecto de las cosas. Heidegger asocia al sentimiento el término *Stimmung*, que en alemán traduce estado de ánimo, disposición, pero también temple, es decir, disposición del cuerpo. Sentimiento sería entonces, para Heidegger, el modo en que estamos dispuestos *tanto* anímica *como* corporalmente respecto del ente y de nosotros mismos; de ahí que no podamos separar lo corporal del sentimiento:

“En realidad, no debemos separarlos como si en la planta baja habitara un estado corporal y en la planta superior el sentimiento. El sentimiento, en cuanto sentirse, es precisamente el modo en el que somos corporales; ser corporal no quiere decir que al alma le esté añadida una masa llamada cuerpo (...) No «tenemos» un cuerpo como llevamos una navaja en el bolsillo; el cuerpo tampoco es simplemente un cuerpo físico que nos acompaña y del que constatamos, expresamente o no, que está también allí delante. No «tenemos» un cuerpo, sino que «somos» corporales. A la esencia de ese ser le pertenece el sentimiento en cuanto sentirse. El sentimiento realiza de antemano la continente inclusión del cuerpo en nuestra existencia” (VPA, p. 102)

Una vez que encuentra que en la estética es primordial el sentimiento del hombre en su relación con lo bello, y que dicho sentimiento no se puede separar de los estados corporales correspondientes, Heidegger procede a continuación a integrar la estética nietzscheana en este esquema. Pero si bien existe un fuerte vínculo en la lectura heideggeriana de Nietzsche entre sentimiento y estados corporales, resumido en la frase ‘Todo sentimiento es un vivir corporalmente’, y pese a la relevancia que tiene aquí lo corporal, Heidegger mismo nos advierte acerca de la imposibilidad de reducir la meditación nietzscheana sobre el arte a lo meramente corporal. Aunque es cierto que en la estética de Nietzsche el cuerpo juega un papel determinante como condición del proceso creativo, para Heidegger ese “ámbito «fisiológico» no es algo a lo que pueda remitirse todo lo esencial del arte, algo desde donde se lo pueda explicar” (VPA, p. 129). Para mostrar esto, Heidegger examina el siguiente aforismo de Nietzsche, titulado *Para la psicología del artista*:

“Para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estético es imprescindible una condición fisiológica previa: la *embriaguez* (...) Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y de plenitud. De este sentimiento se hace partícipes a las cosas, se les obliga a tomar de nosotros, se les hace violencia: este proceso se llama *idealizar*. Desprendámonos aquí de un prejuicio: el idealizar *no* consiste, como se cree comúnmente, en un sustraer o restar lo pequeño, lo accesorio. Un monstruoso *extraer* los rasgos principales es más bien lo decisivo” (CI §8)

Según este pasaje, se tiene entonces, en el análisis de Heidegger, que en la embriaguez⁴² existe un cierto ‘idealizar’, un extraer los trazos capitales: la embriaguez estaría referida a un trazado, a una estructura, es decir, a una *forma*. Esto explicaría la caracterización que hace Nietzsche de la actitud del artista, citada por Heidegger, y según la cual el artista “no otorga valor a ninguna cosa que no sepa devenir forma [*der keinem Dinge einen Werth zugesteht, es sei denn, daß es Form zu werden weiß*]” (KGW VIII/FP IV: 10 [40]).

De acuerdo a la lectura de Heidegger, Nietzsche concibe este ‘devenir forma’ como un ‘abandonarse’, un ‘hacerse público’, lo cual, a juicio de Heidegger, concuerda con el concepto originario de forma [*μορφή*] en los griegos, que significa el límite que contiene, la figura, lo que el ente muestra, el *εἶδος*, su aspecto, lo que hace público, lo que expone. La forma sería lo que permite que lo que nos sale al encuentro llegue al aparecer, que el ente se relacione con nosotros, y, por ende, que adoptemos una disposición, una cierta actitud ante él, es decir, la forma es aquello que hace posible el sentimiento, en particular, el sentimiento de embriaguez: la forma es la que permite que la embriaguez sea posible. Si recordamos lo dicho antes acerca de que Heidegger privilegiaba en su lectura de Nietzsche al ser sobre el devenir, vemos que también hay aquí una primacía, esta vez en el sentido de que la forma es condición de posibilidad de la embriaguez:

“Sólo la forma, en cuanto aquello que deja que lo que sale al encuentro llegue al aparecer, conduce al comportamiento determinado por ella a la inmediatez de una relación con el ente (...) Sólo la forma determina y delimita el ámbito en el que el estado de fuerza ascendente y de plenitud del ente se colma a sí mismo. La forma fundamenta el ámbito en el que será posible la embriaguez como tal. Allí donde impera la forma como suprema sencillez de la legalidad más rica, allí hay embriaguez (...) Embriaguez quiere decir para Nietzsche el más claro triunfo de la forma” (VPA, p. 120)

⁴² Esta concepción de la embriaguez difiere de la expuesta en *El nacimiento de la tragedia*. Allí la embriaguez correspondía exclusivamente al estado dionisiaco; ahora, en *El crepúsculo de los ídolos*, tanto lo apolíneo, representado en la forma, la medida y la ley, como lo dionisiaco, representado en los estados de voluptuosidad que se someten a esa forma, son entendidos por Nietzsche como dos tipos de embriaguez.

A diferencia de los efectos conseguidos a través de la ‘obra de arte total’ de Wagner, que buscan la excitación de la embriaguez de los sentimientos, el desencadenamiento de los afectos, es decir, la disolución de lo firme, el hundirse en el puro sentimiento, en lo inmenso, en lo fluido, en lo carente de límite, en la nada, lo que Nietzsche entiende por embriaguez es algo totalmente diferente: “Cuando Nietzsche dice «embriaguez», la palabra tiene la resonancia y el sentido opuesto al que le da Wagner” (VPA, p. 120).

Otro aspecto de la embriaguez revelado por el fragmento nietzscheano del *Crepúsculo de los ídolos* tiene que ver con el hecho de que para Nietzsche la embriaguez es imprescindible para que haya arte, es una condición *fisiológica* del arte, caracterización que Heidegger resume en la proposición ‘el estado estético fundamental es la embriaguez’. Pero aunque la embriaguez es, ante todo, un sentimiento que, como tal, remite a la unidad de lo corporal-anímico, esto no quiere decir que la embriaguez, en cuanto sentimiento, sea algo que se desarrolle en nuestro interior, “sino que es el modo fundamental de nuestro existir en virtud del cual y de acuerdo con el cual estamos siempre ya llevados más allá de nosotros mismos hacia el ente en su totalidad” (VPA, p. 103). Este sentimiento de embriaguez es, además, según este pasaje del *Crepúsculo de los ídolos*, un ‘sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y de plenitud’, en donde el acrecentamiento de fuerza debe entenderse, a juicio de Heidegger, como “la facultad de ir más allá de sí, como una relación con el ente en la que el ente se experimenta de modo más ente, más rico, más transparente, más esencial” (VPA, p. 103).

Basado en algunos pasajes de la obra nietzscheana, Heidegger cree que Nietzsche, al igual que Kant, determina lo bello como aquello que agrada, como lo digno de ser apreciado por una apreciación pura⁴³, como aquello que corresponde a lo que exigimos de nosotros⁴⁴, aquello que apreciamos y admiramos como imagen modelo de nuestro

⁴³ “Para mí vale como bello (...) lo que puede verse en los hombres más admirados de una época, como expresión de *lo más digno* de ser admirado” (KGW VII/ FP III: 7 [18]).

⁴⁴ “El presentimiento de aquello que seríamos más o menos capaces de enfrentar si se nos apareciera corporalmente, como peligro, como problema, como tentación: est presentimiento también determina nuestro sí estético. (‘Esto es bello’ es una *afirmación*)” (KGW VIII/ FP IV: 10 [168]).

ser⁴⁵. Lo bello sería entonces, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, “aquello que nos determina y determina nuestro comportamiento y nuestra capacidad en cuanto nos exigimos en nuestra esencia de modo sumo, es decir, nos elevamos más allá de nosotros mismos. Este elevarnos más allá de nosotros mismos en la plenitud de nuestra capacidad esencial es lo que acontece, para Nietzsche, en la embriaguez” (VPA, p. 114).

La embriaguez, como sentimiento, como modo de ser corporal, es, pues, un estado de acrecentamiento, de elevación, un ir más allá de sí mismo: “Lo «fisiológico», lo corporal-sensible, tiene en sí mismo este más allá de sí” (VPA, p. 199). Ya sea por ser condición imprescindible para que haya arte o por ser un sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y la plenitud en el que nos vemos elevados más allá de nosotros mismos, vemos aquí una prioridad, esta vez de la embriaguez sobre la ley, sobre la forma, lo que resulta curioso si recordamos que para Heidegger existe una prioridad de la forma sobre la embriaguez en el sentido de que aquella es condición de posibilidad de ésta. Lo que esto indica es que ambos elementos, tanto la embriaguez como la ley, son imprescindibles, cada uno a su manera pero en una relación estrecha, para la concepción que Nietzsche tiene de la estética.

1.3.2. Vida como ley y embriaguez

Heidegger encuentra que cuando caracteriza la legalidad de la forma Nietzsche sólo nombra la legalidad lógica, aritmética, geométrica, lo cual no quiere decir que el arte sea sólo matemáticas sino más bien que el encontrar bello algo remite a ciertos sentimientos de bienestar, a ciertos sentimientos lógicos:

“Algunos juicios de valor estéticos son más fundamentales que los juicios de valor morales, por ejemplo el agrado por lo ordenado, claro, delimitado, por la repetición—, ellos son sentimientos de bienestar de todo ser orgánico en relación con la peligrosidad de su situación o con la dificultad de su alimentación. Lo conocido hace bien, la visión de

⁴⁵ “Lo firme, poderoso, sólido, la vida que reposa vasta y potente y atesora su fuerza — eso agrada: es decir, corresponde con aquello por lo que uno se tiene a sí mismo” (KGW VIII/ FP IV: 7 [7]).

algo de lo que uno espera *apoderarse* fácilmente hace bien, etc. Los sentimientos de bienestar lógicos, aritméticos y geométricos constituyen el fondo de reserva de los juicios de valor estéticos” (KGW VII/FP IV: 35[3])

Pero, según este pasaje, esos ‘sentimientos lógicos’ del agrado por lo ordenado y lo delimitado se fundan a su vez en sentimientos biológicos, vitales, en la medida en que están en relación con la peligrosidad de la situación y la alimentación, esto es, con la conservación. Todo esto hace pensar a Heidegger que existe una especie de gradación: en la base se encontrarían los sentimientos biológicos de ‘afirmación e imposición vital’, por encima de los cuales estarían los sentimientos lógicos, que sirven a los primeros y sobre los que se hallan los sentimientos estéticos. En otras palabras: el placer estético por la forma, por lo ordenado, se convierte, en Nietzsche, en una condición fundamental del estado vital; detrás de una estimación estética hay una posición de valor que apunta a la conservación de la vida, y más específicamente de la vida corporal; esto, si se tiene en cuenta que con ‘sentimientos lógicos’ Nietzsche quiere decir tener la disposición para dejarse determinar por el orden, el límite y la claridad.

Si, como cree Heidegger, todo lo que tiene el carácter de condición y todo lo que posibilita (como un sentido, una meta, un fin, un orden) tiene el carácter de valor, si “«Valor» no es, entonces, más que otro nombre para «condición de posibilidad»” (NE, p. 189), si el agrado, el placer por lo ordenado, por la forma, es “una de las condiciones fundamentales de la vida corporal” (VPA, p. 122), y si “el placer estético por la forma es reconducido a ciertas condiciones del ejercicio vital como tal” (VPA, *ibíd.*), lo que se tiene entonces es que la forma es condición de posibilidad de la vida entendida como vida corporal:

“Un dominio de la plenitud de lo viviente está ahí, la medida se vuelve soberana (...) El caso general, la ley, es *admirada, resaltada*; la excepción, por el contrario, es dejada de lado, el matiz, eliminado (KGW VIII/FP IV: 7 [7])

En este pasaje⁴⁶ Heidegger encuentra una caracterización de lo que Nietzsche llama el gran estilo: allí la medida y la ley dominan sobre lo viviente, lo que significa, por la equivalencia entre vida y vida corporal vista anteriormente, que lo que debe ser sujetado por la ley del gran estilo es el estado corporal, lo que tiene el carácter de embriaguez. Aquí la medida, la forma, y la ley son impuestas al vértigo de la embriaguez, entendida como lo meramente corporal, como el puro sentimiento. Este subyugar, sin embargo, no debe verse como un sujetar rígido, como un simple sometimiento de la embriaguez, sino más bien como un estado en el que la ley y lo fisiológico se contraponen en una unidad que se subordina a un mismo yugo cuya disposición “está igualmente alejada de la rigidización de la forma en algo doctrinario y formal que del puro vértigo de la embriaguez” (VPA, p. 128). En la libre disposición de ese yugo, cuando el estado corporal es sujeto hasta cierto punto, cuando la relación entre embriaguez y forma es tal que la ley no se vuelve reactiva en el sentido de guiarse por lo que somete, ni depende de su opuesto al mantenerlo bajo sí, sino que lo transforma, se alcanza el gran estilo. En el gran estilo –como aquel estado de embriaguez que se pone a sí mismo bajo el orden y la ley– configuramos, damos forma a los estados corporales-sentimentales producidos en nosotros durante la creación y goce de la obra de arte. En el gran estilo nos vemos llevados por la embriaguez, por aquel sentimiento de despliegue de fuerza, más allá de nosotros mismos, pero en la medida en que, simultáneamente, somos conducidos por el orden de la ley, la forma y el estilo a la sujeción de ese sentimiento interno, consiguiendo así volver a nosotros mismos en el ser, evitando flotar en el puro vértigo del devenir:

“Los estados artísticos son aquellos estados que se ponen a sí mismos bajo la suprema orden de la medida y la ley, que se llevan a sí mismos a una voluntad suya que los envía más allá de sí mismos” (VPA, p. 129)

⁴⁶ Lo que en realidad Nietzsche caracteriza aquí es el gusto en los mejores tiempos de Grecia. Personalmente no entiendo por qué Heidegger cree que hay aquí una caracterización del gran estilo, a menos que, como dice él, “Cuando Nietzsche trata del arte en un sentido esencial y que sirve de medida, se refiere siempre al arte del gran estilo” (VPA, p. 128).

Heidegger se pregunta si en esa sujeción propia del gran estilo hay un anhelo de eternidad, de permanencia. Nietzsche, por su parte, hace la distinción de si “la causa de la creación es el anhelo de volverse rígido, de volverse eterno, el anhelo de «*ser*», o, por el contrario, el anhelo de destrucción, de cambio, de «*devenir*»⁴⁷. Al respecto, Heidegger afirma:

“El gran estilo es la voluntad activa de ser, pero de manera tal que conserva en sí el devenir. (...) Verdaderamente grande sólo es, por lo tanto, aquello que no simplemente refrena y mantiene bajo sí a su más radical opuesto sino que lo ha transformado en sí mismo, pero que, al mismo tiempo, lo transforma de manera tal que no desaparece sino que, por el contrario, llega a desplegar su esencia” (VPA, p. 134)

De esta manera, la oposición ser-devenir queda conjugada en el gran estilo, siendo ésta su grandeza: obligar a someterse a un yugo, sujetar, volver consistente, al devenir representado en el caos de la embriaguez *pero* sin que esto que se somete pierda su carácter de devenir. En el gran estilo se sujeta con la ley y la forma al devenir representado en los estados fisiológicos que tienen lugar en nosotros durante la producción y la contemplación de la obra de arte, de lo bello, dándoles cierta existencia consistente *pero* sin eliminar del todo su condición cambiante y caótica.

El concepto del gran estilo permite, además, solucionar el problema planteado por Heidegger expuesto al comienzo de esta sección. Recordemos que el arte como fisiología toma su objeto como un estado de embriaguez, como un proceso natural en el que no existe *ningún ámbito de decisión*, mientras que como contramovimiento frente al nihilismo, el arte *debe decidir*, establecer, cuál será el fundamento desde el cual se impongan nuevos juicios de valor. Pues bien, el hecho de que el gran estilo, en cuanto medida y ley impuestas sobre la embriaguez, subyugue y sujete los estados corporales, implica que “lo fisiológico es la condición fundamental para que el arte pueda ser un

⁴⁷ En la edición de los fragmentos póstumos no encuentro esta cita que, sin embargo, es similar al siguiente pasaje de *La ciencia jovial* “si la causa de la creación es el anhelo por inmovilizar, eternizar, por el *ser*, o si, por el contrario, es el anhelo por destruir, por el cambio, por lo nuevo, por el futuro, por el *devenir* [ob das Verlangen nach Starrmachen, Verewigen, nach Sein die Ursache des Schaffens ist, oder aber das Verlangen nach Zerstörung, nach Wechsel, nach Neuem, nach Zukunft, nach Werden] (CJ §370)

contramovimiento creador” (VPA, p. 126), de modo que el arte como estado de embriaguez, como objeto de la fisiología, y el arte como contramovimiento frente al nihilismo no resultan ser posiciones excluyentes ni contradictorias.

El camino que nos ha llevado a la solución heideggeriana a este problema nos ha permitido encontrar una definición del término ‘vida’, que Heidegger, en su análisis de la estética nietzscheana, le atribuye a Nietzsche. En primer lugar, vida es la embriaguez de lo corporal asociada al agrado producido por lo bello y expresada en el sentimiento de acrecentamiento de la fuerza, en ese querer-ir-más-allá-de-sí, es la vida corporal que somos en cuanto seres que sentimos, pues “No estamos en primer lugar «vivos» y después tenemos un aparato llamado cuerpo, sino que vivimos [*leben*] en la medida en que vivimos corporalmente [*leiben*]” (VPA, p. 103). En segundo lugar, y como condición fundamental de esa vida corporal, tenemos que lo que determina en últimas al estado estético, en cuanto placer por lo ordenado, es la forma; en este sentido puede decirse que la vida es forma, sujeción de lo corporal. Ambos aspectos, embriaguez y ley, son fundamentales en la concepción que Nietzsche tiene de la vida desde el punto de vista estético. Vida, entonces, es la unión de embriaguez y forma que se logra a través del gran estilo, que, en palabras de Heidegger, ‘se encuentra allí donde la exuberancia queda sujeta en lo simple’, lo que preserva la ‘máxima plenitud de la vida’.

Vida, desde el punto de vista estético, hace referencia, en la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, al equilibrio que se logra cuando la contraposición entre ley y estado corporal se mantiene en la unidad de lo simple, cuando se le da a la vida entendida como embriaguez corporal, como sentimiento, una cierta forma que no es totalmente rígida y que la eleva más allá de sí en el gran estilo, pues “Lo sensible está en sí mismo dirigido a la visión de conjunto, al orden, a lo dominable y lo fijamente establecido” (VPA, p. 199). Si la forma es condición de posibilidad de la embriaguez, y en este sentido superior a ésta, la embriaguez corporal, al ser un sentimiento de acrecentamiento de la fuerza y de la plenitud, resulta superior a la forma, a la ley que se dirige a la mera conservación del organismo. No puede hablarse de ley sin referencia a aquello que está sometido a ella (en este caso la embriaguez del cuerpo), y viceversa. En resumidas cuentas, vida, desde el punto de vista estético, es la conjunción de ley (forma) y

embriaguez, unión a la que Nietzsche, en la interpretación de Heidegger, da el nombre de gran estilo.

1.4. Vida desde el punto de vista epistémico

El conocer es la formación de esquemas y la esquematización del caos que surgen del aseguramiento perspectivista de la existencia consistente y que a él le pertenecen. El aseguramiento de la existencia consistente, en el sentido del volver consistente lo inarticulado, lo que fluye, es una condición de la vida. (VPC, p. 473)

Tradicionalmente se tiene una concepción del conocer como un proceso en el interior del hombre por el que se recogen datos e imágenes del mundo circundante, al modo de una transcripción y copia de la realidad. Para Nietzsche el conocimiento es algo muy distinto de ese ‘conocer’:

“No ‘conocer’, sino esquematizar, imponer al caos tanta regularidad y tantas formas como para satisfacer nuestra necesidad práctica.

En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la *necesidad* ha sido determinante: la necesidad, no de ‘conocer’, sino de subsumir, de esquematizar, con el fin de entenderse, de calcular...

¡El componer, el inventar algo similar, igual, el mismo proceso que recorre toda impresión sensorial, es el desarrollo de la razón!

Aquí no ha trabajado una ‘idea’ preexistente: sino la utilidad de que sólo si vemos las cosas de modo tosco y ya igualadas se vuelven calculables y manejables para nosotros...

La *finalidad* en la razón es un efecto, no una causa” (KGW VIII/FP IV: 14 [152])

Heidegger considera que en este fragmento ‘se halla lo decisivo acerca de la concepción nietzscheana del conocimiento’. En primer lugar, resulta claro para Heidegger que el término ‘conocer’ está entre comillas, lo cual quiere decir que allí Nietzsche se está refiriendo al concepto tradicional del conocimiento como una especie de transcripción y copia. Conocer no sería para Nietzsche una copia de la realidad sino un ‘esquematizar’, un imponer cierta forma, cierta regularidad, cierta medida a algo que tiene el carácter de caos. Caos, a su vez, sería aquello con lo que se tropieza el conocer, lo que sale al

encuentro: lo cognoscible; la ‘necesidad práctica’, como lo cognoscente, sería la que determina el modo en que se le imponen al caos las formas reguladoras:

“La estructura esencial del conocimiento tiene ahora contornos firmes: el conocer es esquematizar, lo que ha de conocerse y lo cognoscible es caos, y lo cognoscente es la praxis de la vida” (VPC, p. 447)

1.4.1. Los esquemas como condiciones perspectivistas de la vida

Continuando con su estudio del fragmento citado, Heidegger cree que con ‘entenderse’ Nietzsche quiere decir entenderse acerca de algo, es decir, opinar lo mismo acerca de ese algo, en otras palabras: ‘coincidir acerca de que algo es lo mismo’, gracias a lo cual se consigue la fijación de algo idéntico y consistente. Igualmente, con ‘calcular’ Nietzsche se estaría refiriendo al aseguramiento de la existencia consistente del hombre⁴⁸ en cuanto “fijación de lo que embiste y lo que cambia en cosas con las que puede contar, a las cuales, por ser las mismas, el hombre siempre puede volver” (VPC, p. 464).

Esta fijación por la que lo que embiste es interceptado, apresado y puesto en seguro como algo consistente es un esquematizar. La necesidad de estos esquemas es, dice Heidegger, un ‘mirar hacia algo que fije y por lo tanto delimite’, un crear un círculo dentro de lo cual se vuelva consistente el caos, esto es, un *horizonte*. A este horizonte Heidegger lo concibe como un límite que rodea al hombre, un círculo de lo consistente o, dicho de otro modo, un círculo dentro de lo cual se vuelve consistente el caos. Heidegger lo ejemplifica con la imagen de la lagartija, que oye el menor ruido en la hierba, pero no oye un disparo de revólver hecho a su lado. Con esto mostraría que en todo ser vivo se presenta un ámbito de visibilidad (horizonte) que delimita qué sale a su encuentro y qué no, y que *interpreta* lo que sale al encuentro en referencia a la posibilidad de vida de lo viviente.

⁴⁸ Ver p. 32

Este círculo delimitador, no obstante, no es un muro que encierra al hombre sino que es ‘atravesado por miradas’ que se dirigen hacia lo que aún no ha sido fijado, hacia lo que deviene y puede devenir. Cada una de tales miradas que atraviesan al horizonte de lo consistente es una *perspectiva* que mira en dirección de lo que deviene, de lo *posible*. Este dirigir la mirada hacia algo ubicado fuera de sí es para Heidegger un *ir más allá de sí*, un acrecentamiento en el que ‘la vida lanza desde sí posibilidades más altas de sí misma y señala anticipadamente en dirección de algo aún no alcanzado’, es decir,

“En el acrecentamiento hay algo así como una mirada que penetra de antemano en el ámbito de algo más elevado, o sea, una «perspectiva». En la medida en que la vida, es decir todo ente, es acrecentamiento de la vida, la vida tiene, en cuanto tal, «carácter perspectivista»” (VPC, p. 395)

Heidegger concibe a la perspectiva como dirigiéndose al caos pero siempre dentro de un horizonte establecido, pues es por el horizonte que el caos aparece como tal. Asimismo, lo consistente sólo puede aparecer dentro de una perspectiva dirigida a lo que deviene. La perspectiva remite siempre a lo que deviene, mira en dirección de algo que puede devenir, esto es, de algo *posible*, se dirige al caos que aún no ha sido fijado; el horizonte, por su parte, impulsa al hombre hacia lo consistente: “*De la esencia de la vida forma parte, a una con la formación de horizonte, el carácter de mirar que atraviesa anticipadamente*” (VPC, p. 460).

La dificultad que Heidegger encuentra en esta formulación nietzscheana del conocimiento (sin contar su cuestionamiento de la representación tradicional del conocimiento como copia de la realidad) es que parece contradecir nuestro sentido común, pues a lo que nos encontramos en el conocer, a lo que ha de conocerse, Nietzsche lo denomina ‘caos’. Para nosotros, caos es sinónimo de lo confuso, lo mezclado, lo desordenado; pero, se pregunta Heidegger, “Si, en un ejercicio cognoscitivo, miramos simplemente alrededor nuestro, aquí en el aula, en la calle, en el bosque o en cualquier otro lado, en ese conocer y tomar-conocimiento, ¿nos encontramos acaso con el «caos»? ¿No nos encontramos, por el contrario, con una región ordenada, articulada, desde la cual se nos enfrentan objetos de manera abarcable,

manejable, disponible y mensurable? (...) ¡Pero en ningún caso el «caos»!» (VPC, p. 447).

Una de las acepciones del término caos en Nietzsche es ese “puro fluir de las pulsiones y las emociones, de las tendencias y las inclinaciones, de las necesidades y las pretensiones, de las impresiones y las visiones, de los deseos y las órdenes” (VPC, p. 457). El caos, como ese flujo avasallante que embiste y acosa, arrastra a lo viviente en su corriente. Pero de ser así, dice Heidegger, lo viviente se disolvería y la vida sería aniquilación. A la vida, por el contrario, le interesa ante todo resistir el acoso producido en ella por ese caos, por ese ‘hervidero’ de sensaciones:

“«Vida» es, sin embargo, el término que designa al *ser*, y ser quiere decir: presenciar, resistir a desaparecer y desvanecerse, consistir, consistencia (...) Lo consistente y el impulso hacia ello no son, por lo tanto, algo ajeno al impulso vital, algo que lo *contradice*, sino que, por el contrario, *corresponden* a la esencia de la vida que vive corporalmente: para vivir, lo viviente tiene que, por mor de sí mismo, *impulsar hacia algo consistente*” (VPC, p. 458)

Vivir sería entonces volver consistente lo que fluye, volver consistente el caos. Todo ser viviente busca resistir esa corriente caótica que lo acosa, resistir a ese impulso, a esa embestida impetuosa, y esto lo logra cuando tiende hacia la consistencia, hacia la existencia consistente. Lo viviente requiere *ser*, no sucumbir ante el caos que constituye al mundo. Heidegger resalta el hecho de que ese caos sólo puede llegar a nosotros, sólo podemos tener acceso a él, sólo puede salir a nuestro encuentro, en la forma de estados corporales:

“Dentro del círculo de sus acepciones modernas, «caos» tiene un doble significado: entendido en su sentido propio y absoluto, la palabra significa para Nietzsche el «mundo» en su totalidad, la plenitud indómita y que se sobrepuja de modo inagotable de aquello que se crea y se destruye a sí mismo, sólo dentro de la cual lo que es ley y lo que no lo es se forma y se desintegra. Tomado superficialmente, «caos» significa eso mismo, pero en la apariencia más inmediata de confusión y de hervidero con la que sale al encuentro a los seres vivientes individuales” (VPC, p. 456)

Heidegger aborda la noción de caos con el ejemplo de la pizarra. Suponiendo que entramos en un aula y que comprobamos que en la pizarra hay escritas palabras griegas, aquí, no obstante, no nos encontramos con un caos aun cuando no todos estemos en condiciones de comprobar que se trata de caracteres griegos; simplemente percibimos algo escrito en la pizarra que no podemos leer. Pero antes de formular enunciados sobre la pizarra tuvimos que haber reconocido a esa cosa como una pizarra, tuvimos que haber fijado la percepción de la pizarra, como una ‘cosa’, como algo negro, duro, rugoso, extenso, etc. Con las palabras gris, duro, plano, etc., se estaría recogiendo algo recibido, se estaría fijando lo que sale al encuentro como cosa, como algo que es de tal y cual modo. Allí Heidegger se pregunta:

“¿No tenemos que *retirar* de lo que sale al encuentro la invasión que hemos hecho con la palabra con la que lo hemos fijado para tener así *puramente* lo que sale al encuentro, para dejar que salga al encuentro? Lo que sale al encuentro: ¿puede aún decirse algo de ello? ¿O comienza aquí el ámbito en que no hay más nada que decir, el ámbito de aquella renuncia donde ya no se puede o aún no se puede decidir acerca de si es, no es o es nada? ¿O tampoco respecto de esto que aquí sale al encuentro se ha renunciado aún a la palabra que lo nombra sino que, si bien no se lo denomina a él *mismo*, sí se lo designa según aquello por cuyo intermedio nos es *aportado*, por la vista, el oído, el olor, el gusto, el tacto y todo tipo de impresiones? A lo dado se lo denomina entonces multiplicidad de «sensaciones»” (VPC, p. 452)

Caos es el mundo que rodea al hombre y lo arrastra en su corriente pero en cuanto está referido a sus sensaciones, en cuanto sale a nuestro encuentro de modo corporal, en estados corporales. Caos es ese devenir, ese puro fluir avasallante que embiste nuestro cuerpo, esa multiplicidad de sensaciones, de datos de los sentidos, esa corriente de impresiones que bombardea y afecta continuamente a nuestro cuerpo:

“Es lo más próximo, tan cercano que ni siquiera está «junto a nosotros» allí enfrente, sino que lo somos nosotros mismos, en cuanto seres corporales (...) A través de este cuerpo fluye una corriente de vida, de la que nosotros sólo sentimos una parte mínima y fugaz, y ésta, a su vez, sólo de acuerdo con el tipo de receptividad del estado corporal correspondiente. Nuestro propio cuerpo está inmerso y suspendido en esa

corriente, llevado y arrastrado por ella o bien empujado a sus márgenes. Aquel caos de la región de nuestras sensaciones que conocemos como región corporal es sólo *un recorte* del gran caos que es el «mundo» mismo” (VPC, p. 453)

En resumen, “Caos es el nombre para la vida que vive corporalmente, para la vida en cuanto vida corporal” (VPC, p. 454). Con esta noción de caos Nietzsche, a ojos de Heidegger, coloca al hombre en una posición en la que, a través de sus sensaciones dirigidas hacia el caos, apunta a lo que deviene. Pero este caos, este devenir que nos sale al encuentro referido a nuestro cuerpo, es fijado a través de esquemas:

“Puesto que este aseguramiento sólo es posible si se hace fijo y consistente el caos, la praxis como aseguramiento de la existencia consistente requiere que lo que embiste se convierta en algo estable, en figuras, esquemas” (VPC, p. 459)

Entre estos esquemas que permiten hacer fijo y consistente el caos que embiste se encuentran las categorías del entendimiento; las categorías son condiciones de la vida que ella procura para conservarse, para el aseguramiento perspectivista de su existencia consistente⁴⁹. Las categorías son vistas, en la lectura que Heidegger hace de Nietzsche, como valores⁵⁰ que tienen un carácter perspectivista, es decir, “todo pensar en categorías, todo pensar previo en esquemas, es decir de acuerdo a reglas, es *perspectivista*, condicionado por la esencia de la vida” (VPC, p. 475). Esto quiere decir que aunque la lógica, el pensar en categorías, es ‘algo que la vida se procura para conservarse’, también es al mismo tiempo aquello que garantiza un ir más allá de sí, un

⁴⁹ «Las categorías sólo son “verdades” en el sentido de que son para nosotros condiciones de vida: así el espacio euclideo es una “verdad” condicionante de este tipo [*Die Kategorien sind „Wahrheiten“ nur in dem Sinne, als sie lebenbedingend für uns sind: wie der Euklidische Raum eine solche bedingte „Wahrheit“ ist*]» (KGW VIII/ FP IV: 14 [152])

⁵⁰ «En resumen: las categorías “*fin*”, “*unidad*”, “*ser*”, con las que hemos introducido un valor en el mundo, han sido nuevamente *retiradas* por nosotros —y el mundo aparece ahora *carente de valor* (...) *la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo* [*Kurz: die Kategorien „Zweck“, „Einheit“, „Sein“, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen — und nun sieht die Welt werthlos aus (...) der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus*]» (KGW VIII/FP IV: 11 [99])

sobreelevarse de la vida corporal, es decir, la vida necesita “aquellos valores que le aseguren la existencia consistente respecto de su consistencia. Pero igualmente se necesitan las condiciones que garanticen un más-allá-de-sí, una sobreelevación de lo real (de lo viviente), se necesitan los valores como condiciones de acrecentamiento” (NE, p. 89).

El aseguramiento de la existencia consistente se dirige al caos que constituye el mundo, al devenir que fluye con el fin de fijarlo y asegurarlo mediante esquemas, pero para fijar ese caos a través de esquemas que lo vuelvan consistente tenemos que dirigirnos de algún modo a lo que deviene: para fijar algo debo dirigirme a lo que no está fijado aún, a lo que deviene, tengo que mirar en dirección de lo que deviene, es decir, de algo *posible*; esto con el fin de impulsar al hombre hacia lo consistente y no caer en la aniquilación del devenir pero tampoco en la fijación o solidificación de lo ente, manteniendo a lo viviente en pie ante el arrastre caótico pero sin retirarle al caos su carácter de devenir, es decir, “enfrentarse al embate, llevarlo de cierto modo a un estar, aunque no de modo tal que la vida se detenga y acabe, sino de manera que, precisamente en cuanto algo viviente, resulte asegurada en su existencia consistente” (VPC, p. 459).

1.4.2. Vida como orden e invención

Según Heidegger, Nietzsche ve en la praxis como ejercicio de la vida la esencia de la razón y del conocer; en la praxis en cuanto “ejercicio que permite que el viviente persevere en una consistencia al llevar a que presencie algo que ha sido fijado” (VPC, p. 465), siendo aquello que ha sido fijado lo que la tradición denomina ente. Es mediante la representación del ente, es pensando racionalmente, que lo vivo se asegura su existencia consistente. Es por esto que la representación, la formación de conceptos “no es una ocupación especial y secundaria de un entendimiento teórico, no es algo ajeno a la vida, sino ley fundamental del ejercicio humano de la vida en cuanto tal” (VPC, p. 466). La razón es en Nietzsche, según el fragmento inicialmente citado, un componer, un inventar lo igual, un esquematizar:

“Los esquemas (...) no se imprimen al caos como un sello, sino que son primero ideados y luego enviados anticipadamente a lo que sale al encuentro, de manera tal que éste aparece en cada caso ya en el horizonte del esquema y sólo en él. El esquematizar no significa de ninguna manera un sistemático alojar lo que carece de orden en compartimentos ya preparados, sino que es un inventar que pone en cuenta, un inventar formas en las que tienen que ingresar el impulso y el embate para, de ese modo, rodear a lo viviente de algo consistente y remitirle la posibilidad de su propia consistencia y seguridad” (VPC, p. 465)

Cuando percibimos un objeto, por ejemplo un árbol, los colores, los tonos que veamos en él serán diferentes dependiendo de la estación, de la hora del día, de la posición en la que nos encontremos; todo lo cual no impide que lo consideremos siempre como el mismo árbol, y esto no con posterioridad mediante comparaciones por las que comprobamos que es uno y el mismo árbol, sino sólo si con anterioridad ponemos algo que no está dado en lo percibido y que es lo igual, lo idéntico, pese a las diferencias que se presentan. Lo que ocurre aquí, según Heidegger, es que se pone en la experiencia algo que no hay, algo que nosotros inventamos e imaginamos:

“En la medida en que conocemos lo que sale al encuentro como cosa, como teniendo tal o cual cualidad, como referido a otros de tal o cual manera, causado de tal o cual modo, de tal o cual tamaño, ya hemos de antemano trasladado inventivamente a lo que sale al encuentro la cosidad, la cualidad, la relación, el efecto, la causa, la magnitud. Lo inventado en este inventar son las categorías” (VPC, p. 468)

Recordemos el ejemplo de la pizarra, en el que entramos a un salón de clases y comprobamos que en la pizarra hay escritas palabras griegas. Aquí no nos encontramos con un caos, sino que vemos la pizarra y unos caracteres que tal vez no estemos en condiciones de leer, pero que no por ello conforman algo caótico. Pues bien, esta percepción de la pizarra, que en apariencia no es caótica, supone de antemano que ese objeto, esa cosa, ya es una pizarra, y para reconocer esa cosa como pizarra se tuvo que haber fijado previamente eso que nos sale al encuentro como una cosa negra, gris, blanca, rugosa, móvil, etc. Todos los enunciados acerca de la pizarra, pues, se basan en

la determinación previa de eso que sale al encuentro como una cosa, esto es, como una pizarra. De este modo, antes de conocer lo que nos sale al encuentro como cosa, como teniendo tal cualidad o de tal tamaño, ya se han trasladado la cualidad, la magnitud, etc., a eso que sale al encuentro. Esto que se traslada, eso que nosotros *inventamos* y ponemos en la experiencia, son las categorías, y lo hacemos porque

“sólo lo igual ofrece la garantía de lo idéntico, y porque sólo lo idéntico asegura algo consistente, siendo el volver consistente el ejercicio del aseguramiento de la existencia consistente. De acuerdo con ello, las propias sensaciones, que constituyen el «hervidero» que embiste de modo inmediato, son ya una multiplicidad inventada. Las categorías de la razón son horizontes de la invención, invención que es la que concede a lo que sale al encuentro ese sitio libre desde el cual y basado sobre el cual puede aparecer como algo consistente, (...) como objeto” (VPC, p. 471)

El ‘hervidero’ de sensaciones, la multiplicidad de impresiones cromáticas, es más, aún cada impresión cromática singular ya es una multiplicidad inventada, algo que ha pasado por una invención, algo que se ha transformado inventivamente en algo igual. Las sensaciones singulares de rojo, por ejemplo, son diferentes por la intensidad de su luminosidad así como por su cercanía a otras, y sin embargo al emplear la palabra ‘rojo’ hemos dejado de lado estas diferencias entre los tonos más finos. Este proceso de invención hacia algo igual ocurre en toda impresión sensorial, ya sea ése algo ‘rojo’, ‘ácido’, ‘duro’, etc. Así, para Heidegger el origen de las categorías, por ser producto de la esencia inventiva de la razón, estaría en algo más elevado, en el sentido de más allá de un simple encontrar lo que está allí delante, más allá del recoger y copiar con el que la tradición cree haber aprehendido la esencia del conocimiento.

Heidegger no cree que las categorías sean los únicos esquemas de la razón⁵¹. Él considera que en la razón hay, además de un carácter inventivo, un carácter de orden, que está explícito en la formulación del principio de no contradicción:

⁵¹ “Nietzsche piensa implícitamente así: todo pensar en categorías, todo pensar previo en esquemas, es decir de acuerdo a reglas, es *perspectivista*, condicionado por la esencia de la vida, por lo tanto también lo será el pensar de acuerdo con la regla fundamental del pensamiento, con el principio de no contradicción.

“Si, según Aristóteles, el *principio de no contradicción* es el más cierto de todos los principios, si es el último y más básico al que remiten todas las demostraciones, si en él radica el principio de todos los otros axiomas: con tanto mayor rigor habría que sopesar qué afirmaciones en el fondo ya *supone*. O bien con él se afirma algo referente a lo real, al ente, como si ya se lo conociera de otro lado, concretamente que no se le *pueden* atribuir predicados opuestos. O bien el principio quiere decir: que no se le *deben* atribuir predicados opuestos. En ese caso, la lógica sería un imperativo, *no* para el conocimiento de lo verdadero sino para poner y acomodar un mundo *que deba llamarse verdadero para nosotros*. Resumiendo, queda abierta la pregunta: ¿los axiomas lógicos son adecuados a lo real o son criterios y medios para *crear* para nosotros lo real, el concepto de ‘realidad’?... Pero para poder afirmar lo primero sería necesario, como se ha dicho, conocer ya el ente; lo que no es el caso de ningún modo. Por lo tanto, el principio no contiene un *criterio de verdad* sino un *imperativo* sobre lo que *debe* valer como verdadero” (KGW VIII/ FP IV: 9[97]).

El principio de no contradicción es para Nietzsche un imperativo, lo que para Heidegger equivale a una orden, de modo que “la esencia del conocimiento tiene en lo más íntimo el tipo esencial de la orden” (VPC, p. 487). Esta orden tiene que ver, como vimos⁵², con la decisión acerca de lo que debe valer como ente, pues el principio indica qué debe valer como ente: lo que no se contradice, razón por la cual es un deber, un imperativo: “Conocer es en sí *ordenar*. Y es ordenar porque proviene de una orden” (VPC, p. 488). Al prescribir qué es ente, qué debe valer como ente, como algo que *es*, el principio de no contradicción construye un horizonte que delimita lo que es ente.

Esto quiere decir que a la esencia del conocimiento le es inherente tanto un carácter ordenante como un carácter inventivo. Heidegger cree que esto, en principio, origina un problema pues si el trazado de un horizonte, delimita, da una medida en el sentido de que el principio de no contradicción es un imperativo, una orden, al afirmar qué debe valer como verdadero, entonces surge la siguiente cuestión: “¿Cómo se hace concordar

Lo que este axioma tiene de prescripción vinculante, es decir de necesidad para el pensamiento, tiene el mismo carácter que todo lo que es regla o esquema” (VPC, p. 475).

⁵² Ver p. 33 y ss.

esto con lo que surgió (...) como esencia de la razón, o sea con el carácter inventivo del conocer? Ordenar e inventar, mandar y configurar en un libre juego, ¿no se excluyen mutuamente como el agua y el fuego?” (VPC, p. 488).

La solución a esta dificultad pasa por entender que la orden, el imperativo es un deber, un estar obligado, un tener y cumplir una obligación. En este orden de ideas, ordenar no es simplemente transmitir una orden sino más bien un obedecer, pero no en el sentido de acatar una orden ya dada, una exigencia ya formulada pues, no existe en Nietzsche un criterio externo que señale un patrón de referencia acerca de qué deba valer como verdadero, como ente. El auténtico ordenar es, por el contrario, establecer esa exigencia, esto es, ‘poner el hacia dónde y el para qué’. Según esto, el ordenar se originaría entonces de una libertad, al igual que el inventar, que es comprendido por Heidegger como un ‘fundar sin fundamento un fundamento’. El carácter imperativo e inventivo del conocer resulta así remitido en sus orígenes a la libertad. De esta manera, Nietzsche piensa *“la esencia de lo viviente, en dirección de lo que tiene el carácter de orden e invención, de perspectiva y horizonte, es decir: de la libertad”* (VPC, p. 492).

El caos, el devenir, el ‘hervidero’ de sensaciones que nos sale al encuentro es conocido por nosotros desde el punto de vista de ciertos esquemas, en el sentido de que las impresiones sensoriales, que a primera vista recibimos pasivamente, ya son una invención previa de la razón. Pero esa invención que tiene lugar en las categorías y que apunta al devenir (ya que puede percibirse una infinidad de cosas acerca de la cualidad, la cantidad, la situación, el lugar, etc., de algo) no es del todo arbitraria pues las representaciones que hacemos de tales impresiones han de estar limitadas al principio de no contradicción. Retomando el ejemplo de Heidegger, no podemos conocer algo duro y a la vez blando (o no duro), algo rugoso y a la vez liso (no rugoso). Disponemos de categorías que son producto de nuestra invención y que apuntan perspectivamente hacia la cualidad, el tamaño, la magnitud, etc., y de un principio ordenante que nos brinda un horizonte de sentido, restringiendo de algún modo el ‘hervidero’ de sensaciones, la infinidad de sensaciones que pueda tener lugar en nosotros.

Finalizando el estudio que hace del pasaje nietzscheano presentado al inicio de esta sección⁵³, Heidegger cree que cuando Nietzsche afirma que ‘La finalidad en la razón es un efecto, no una causa’ no niega que el fin, en cuanto lo que se representa de antemano (como por ejemplo en una cabaña el abrigo y el estar protegido de las inclemencias del clima, el proporcionar refugio que causa la construcción e instalación de un techo), tenga un carácter causal, sino que lo que Nietzsche quiere con esto es señalar que eso ha surgido del carácter *inventivo* de la razón y es, en este sentido, producido, inventado por la razón, es decir, un efecto suyo, que a su vez da prescripciones para la producción de otra cosa.

Que sea precisamente esta categoría y no otra indica, para Heidegger, que Nietzsche ve en la finalidad, como un poner la mira en algo, una característica fundamental de la razón, ya que:

“Si la razón, en cuanto percibir representante de lo real, quisiera evadirse hacia lo que carece de fin y divagar hacia lo que no tiene ni meta ni existencia consistente, o sea, si quisiera abandonar la invención de lo igual y regular, se vería superada por el embate del caos, y la vida, en lo que hace al ejercicio de su esencia, al aseguramiento de su existencia consistente, comenzaría a tambalearse y declinar, abandonaría su esencia y por lo tanto se malograría” (VPC, p. 472).

‘Vida’ alude a lo tenido por verdadero con miras al aseguramiento de la existencia, al círculo de lo consistente delimitado por el horizonte, a aquel conjunto de lo consistente que rodea al hombre y le permite asegurar su conservación, a aquello que previamente ha sido fijado en la representación mediante el principio de no contradicción, dando lugar a un horizonte de sentido; en este sentido vida es, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, orden. Pero ‘vida’ es mucho más que eso: es comprender que “La vitalidad de un viviente no termina en este círculo *delimitador*, sino que comienza constantemente desde él” (VPC, p. 459), es ese caos referido al cuerpo, ese fluir caótico de sensaciones que nos sale al encuentro como algo fijo y consistente pero en cuanto es representado a través de esquemas en medio de una invención perspectivista que se

⁵³ Ver p. 48.

dirige al caos que deviene, a lo posible, abriendo así un círculo de posibilidades para el hombre: vida es invención. En consecuencia, vida es, desde el punto de vista epistémico, aquello que ha sido vuelto consistente en el horizonte mediante el principio de no contradicción, pero en cuanto aparece en un esquema (categoría) que se dirige de modo perspectivista al devenir, permitiendo a lo viviente proyectarse más allá de sí hacia lo posible. Vida es orden *e* invención.

1.5. Vida es justicia

Con la comprensión de la esencia de la justicia como el fundamento esencial de la vida queda fijado el respecto en el que únicamente puede decidirse si, cómo y dentro de qué límites el pensamiento de Nietzsche es «biologista» (VPC, p. 513)

Habiendo examinado ya la interpretación heideggeriana del concepto 'vida' en Nietzsche desde los puntos de vista ontológico, moral, estético y epistémico, esta última sección se propone recoger en la idea de justicia los aspectos comunes a todas estas aproximaciones, de manera que pueda establecerse un marco general de lo que Heidegger cree que Nietzsche entiende por vida; esto con el fin de evaluar, al final de este trabajo, qué tan acertada es esta lectura a la luz de lo dicho por el mismo Nietzsche en su período medio.

1.5.1. Justicia como representación

Hemos visto en el anterior apartado cómo, a través del volver consistente el caos dentro de un horizonte asociado a una perspectiva dirigida al devenir, el conocimiento es una condición de la vida en cuanto aseguramiento de la existencia consistente del ser viviente, al colocarlo en la trayectoria de una perspectiva dirigida al ente para mantenerlo en movimiento dentro de ella. Este aseguramiento de la existencia consistente no es "Ni sólo fijación del caos en el conocimiento ni sólo transfiguración en el arte, sino las dos cosas a la vez. Pero ambas son en esencia una sola: asimilación y ordenación de la vida humana al caos. Esta asimilación no es una igualación a lo allí presente que lo imita y lo reproduce, sino: *transfiguración que fija, ordenante-inventiva, perspectivista-horizontal*" (VPC, p. 508).

Vimos igualmente que no existe algo verdadero 'en sí', que no hay fundamento de la verdad en el sentido de una medida, sino que la esencia de la verdad se remite a un tener-por-verdadero. Después de la abolición de la distinción metafísica de un mundo

verdadero y un mundo aparente surge un problema y es el de si la esencia de la verdad cae entonces en la pura arbitrariedad, teniendo en cuenta que el tener-por-verdadero debe tener una medida. Si la verdad es un esquematizar el caos mediante un orden y una invención que remiten al ámbito de la libertad, surge la siguiente pregunta: si para Heidegger la verdad es entendida por Nietzsche como corrección [*Richtigkeit*] del representar en cuanto conformidad con el ente, adecuación del representar al ente⁵⁴, ¿de dónde toma la verdad, entendida como un tener-por-verdadero, algo que indique una dirección [*Richtung*], algo recto [*rechte*] a lo que lo ente se tenga que *ajustar*, adecuar como criterio, si quiere ser verdadero, algo que dé una medida, un patrón que evite la caída en la pura arbitrariedad, en la situación de que todo vale como verdadero, sabiendo ya que algo como eso no existe ‘en sí’?

Es precisamente lo justo [*das Gerechte*], como conjunto de lo recto, lo que da una medida, lo que indica una dirección, y es por medio del juzgar [*richten*] que se prescribe una dirección [*Richtung*] como corrección [*Richtigkeit*] en el sentido del estar dirigido a algo [*Gerichtetheit auf etwas*]. De esta manera, la justicia [*Gerechtigkeit*] se presenta en opinión de Heidegger como la esencia de la verdad en Nietzsche.

Heidegger cree que Nietzsche no desarrolla la noción de justicia en su obra sino sólo hasta el período correspondiente al Zaratustra⁵⁵. Aunque Nietzsche ya había trabajado la noción de justicia en sus escritos sobre metafísica preplatónica, es en la época del Zaratustra que el pensamiento de la justicia se expresa de la manera más decidida;

⁵⁴ “cuando *nosotros* decimos que la esencia de la verdad es corrección empleamos la palabra en el sentido (...) de una adecuación de contenido del representar respecto del ente que sale al encuentro (...) También para Nietzsche queda establecido de antemano y de acuerdo con la tradición: verdad es corrección” (VPC, p. 412)

⁵⁵ “Tardíamente sucedió que me di cuenta de qué me faltaba en realidad por completo: la *justicia*. ¿Qué es justicia? ¿Y es posible? ¿Y si no fuera posible, cómo podría soportarse la vida?: así me preguntaba de modo incesante. En cualquier lado en que escarbaba dentro mío me angustiaba profundamente encontrar sólo pasiones, sólo perspectivas desde un cierto ángulo, sólo la irreflexividad de aquello a lo que le faltan ya las condiciones previas para la justicia: ¿pero dónde estaba el discernimiento?; es decir, el discernimiento que proviene de una comprensión más abarcadora” (KGW VII/ FP IV: 40 [65])

concretamente en una nota del año 1884 se encuentra una caracterización precisa de lo que Nietzsche entiende por ‘justicia’:

“*Justicia* como modo de pensar constructivo, eliminador, aniquilador, a partir de las estimaciones de valor: *supremo representante de la vida misma*” (KGW VII/FP IV: 25 [484])

Lo primero que hay que decir es que Nietzsche concibe aquí a la justicia como ‘modo de pensar’. Heidegger advierte que no se trata del pensar cotidiano sino de aquel pensar inventivo y ordenante por el que se fija un horizonte que le proporciona a lo viviente una existencia consistente. El pensar de la justicia es constructivo porque levanta, erige aquello que no está aún como algo allí delante, produce algo que no está allí presente, algo que aún no tiene consistencia; este construir que se dirige hacia lo alto erigiendo así mismo la altura no se apoya en algo dado, con lo cual revela el carácter inventivo del conocer, además de ser un construir que va hacia lo alto. El pensar constructivo es también un pensar eliminador pues debe decidir acerca de los ‘materiales’ así como sobre la altura, debe fijar una cierta altura y establecer así una dirección, mostrando de este modo que el construir es igualmente un ordenar, manteniendo lo que sostiene la ‘construcción’ pero desechando lo que la pone en peligro, lo que la obstaculiza. El modo de pensar de la justicia es, por último, un pensar aniquilador ya que aparta y destruye lo que impide la elevación hacia lo alto, lo que hasta el momento aseguraba la existencia consistente de la vida.

Para Heidegger, las tres determinaciones nietzscheanas de la justicia como construir, eliminar y aniquilar están ordenadas en una sucesión jerárquica y expresan la movilidad del pensar, pues construir es elevar, alzar, levantar hacia la altura lo que se piensa, abriéndose paso en contra de sí mismo, dándose espacio en el que pueda erigirse (eliminar) y dejando detrás de sí lo fijado (aniquilar). A este elevarse sobreelevándose Heidegger lo denomina sobrepotenciamiento (VPC, p. 514). Si el construir es el modo del acrecentamiento, la eliminación que preserva es el modo de la conservación y la aniquilación la conjunción de conservación y acrecentamiento.

La justicia es concebida en este fragmento como un modo de pensar a partir de las estimaciones de valor, lo que quiere decir, por lo visto anteriormente⁵⁶, que la justicia es un representar. Que Nietzsche diga que es un pensar ‘a partir’ de estimaciones de valor no debe tomarse como si el pensar fuese una consecuencia de las estimaciones de valor; el pensar de la justicia es más bien el ejercicio de la estimación misma, el poner condiciones de la vida, el llevar a cabo la decisión sobre la esencia del ente. Justicia es el representar a partir de juicios de valor.

La justicia es caracterizada finalmente como ‘supremo representante de la vida misma’, pero el término ‘representante’ no debe entenderse aquí como lo que está en lugar de algo que él mismo no es, pero tampoco quiere decir ‘expresión’ en el sentido de que no es lo expresado mismo. Representante, en el sentido de la *representación*, quiere decir aquí aquello que hace presente, aquello que representa, que hace aparecer la esencia de la vida, aquello en lo que la vida expone su esencia. Justicia es entonces

“el fundamento de la necesidad y de la posibilidad de todo tipo de conformidad del hombre con el caos, ya se trate de la más elevada del arte o de la del conocimiento. La explicación que ordena y la transfiguración que inventa son «rectas» y justas porque la vida misma es en el fondo lo que Nietzsche denomina justicia” (VPC, p. 517)

Heidegger resume en la proposición ‘la esencia de la vida humana es justicia’ los planteamientos de Nietzsche acerca de la justicia:

“La proposición «la esencia de la vida humana es justicia» no quiere decir, entonces, que en todas sus acciones y omisiones el hombre sea «justo» en el usual significado jurídico-moral, como si actuara siempre de acuerdo con lo que es justo y recto.

La proposición «la esencia de la vida humana es justicia» tiene carácter metafísico y quiere decir: la vitalidad de la vida no consiste en ninguna otra cosa más que en ese pensar constructivo, eliminador y aniquilador; este fundar una altura que ofrece una vista, fundar que abre vías y erige al decidir, es el fundamento de que el pensar muestre el

⁵⁶ Ver pág. 32 y ss.

carácter esencial del inventar y el ordenar en el que se abren perspectivas y se forma un horizonte” (VPC, p. 513)

1.5.2. Justicia como apertura de perspectivas

La conexión entre libertad y justicia⁵⁷ en Nietzsche revela para Heidegger un resultado interesante, pues “Ser libre está aquí comprendido como ser libre para..., libre hacia..., como un proyectarse vinculante a una «perspectiva», como un ir-más allá de sí mismo” (VPC, p. 510). Que la justicia está estrechamente vinculada a la noción de perspectiva se hace evidente en el siguiente pasaje nietzscheano:

“*Justicia*, como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de *ventaja* más amplio, la intención de conservar algo que es *más* que esta o aquella persona” (KGW VII/FP IV: 26 [149])

Con ‘función’ Nietzsche, según Heidegger, se refiere al ejercicio, a la ejecución de un mirar lejos en torno, que no es ‘un mero dejar vagar la mirada a su alrededor de un lado a otro’. Este mirar es “un *ver más allá* de las pequeñas perspectivas, y por lo tanto es también él mismo, y con más razón, un mirar perspectivista, es decir, un mirar que abre perspectivas” (VPC, p. 515). Este mirar va más allá de los puntos de vista de las posiciones de valor habidas hasta el momento, de las perspectivas del ‘bien’ y del ‘mal’.

La justicia resulta siendo entonces un ver más allá de las pequeñas perspectivas existentes hasta ahora, es “un ir *más allá*, poniendo puntos de vista, de las perspectivas

⁵⁷ “¿Libre te llamas? Quiero oír tus pensamientos dominantes, y no que te has escapado de un yugo (...) ¿Libre de qué? (...) Pero que tu ojo me anuncie con claridad: ¿libre *para qué*? ¿Puedes darte a ti mismo tu mal y tu bien y poner sobre ti tu voluntad como una ley? ¿Puedes ser juez para ti mismo y vengador de tu ley? [*Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, dass du einem Joche entronnen bist (...) Frei wovon? (...) Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu? Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?*]” (AHZ, El viaje de Zaratustra)

habidas hasta el momento” (NE, p. 263). Al ir más allá de las pequeñas perspectivas, la justicia tiene en consecuencia un horizonte más amplio.

Ahora bien, que la justicia tenga un horizonte de ventaja más amplio parece sugerir que la justicia se dirige a –tiene su mira puesta en- la ventaja. Heidegger cree, sin embargo, que no debemos pensar aquí el concepto asociado a la palabra ventaja [*Vorteil*] de acuerdo a las representaciones cotidianas sino según su auténtico significado, entendido como la parte adjudicada de antemano antes de hacer una repartición. La justicia sería entonces el adjudicar previo a todo representar (esquemas), a todo calcular, de aquello en lo que pone la mira, de ‘algo que es más que esta o aquella persona’.

De otro lado, del hecho de que, de acuerdo al fragmento citado, a la justicia no le importe la felicidad y el destino de seres humanos singulares no se sigue, para Heidegger, que a Nietzsche le importe entonces la comunidad o algo así como la humanidad entera. Eso que quiere conservarse en la justicia no es en opinión de Heidegger el individuo ni la comunidad sino el volver consistente el ente en su totalidad, el volver consistente el devenir.

Cuando Heidegger afirma que lo que hace Nietzsche con su noción de justicia es volver consistente el devenir, lo que quiere decir es que mediante la forma estética, mediante el representar los valores, mediante los esquemas de la razón, es que en el arte, en la moral y en el conocimiento, respectivamente, configuramos como ente al devenir, resultando entonces una obra de arte o una representación mental que es ser, pero también devenir; no es un cambio indefinido de estados, pero tampoco algo rígido, firme e inalterable. En suma, la posición de Nietzsche, su respuesta a la pregunta por el ente, resulta siendo, a juicio de Heidegger, una conjunción de las posiciones de Parménides y Heráclito:

“Una respuesta —es en términos generales la de Parménides— dice: *el ente es* (...)

La *otra* respuesta —es en términos generales la de Heráclito— dice: *el ente deviene*; el ente es ente en el constante devenir, en el desplegarse y en el antitético destruirse.

¿En qué medida puede decirse ahora que el pensar de Nietzsche sea el final, es decir la conjunción retrospectiva de estas dos determinaciones fundamentales del ente?

En la medida en que Nietzsche dice: el ente *es* en cuanto algo fijado, algo consistente, y *es* en un constante crearse y destruirse. Pero el ente es *ambas* cosas no de modo extrínseco, una al lado de la otra, sino que el ente es fundamentalmente constante crear (devenir) y, en cuanto crear, precisa de lo que ha sido hecho fijo, por una parte para superarlo y por otra en cuanto es aquello que tiene que hacerse fijo, aquello en lo que el creador se transporta más allá de sí y se transfigura. El ente y lo deviniendo quedan conjuntados en el pensamiento fundamental de que lo que deviene es en la medida en que *siendo deviene y deviniendo es en el crear*” (ERM, p. 374)

Fijémonos en algo. El ente *es* en cuanto ser y *es* en cuanto devenir. Con este planteamiento Heidegger cree que “Nietzsche fusiona en una las dos determinaciones fundamentales del ente que provienen del inicio de la filosofía occidental: el ente como devenir y el ente como consistencia” (ERM, p. 376). Con esto se confirma la unidad que Heidegger cree que Nietzsche construye en torno a la vida; de ahí que para él “devenir, vida y ser en su sentido más amplio significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo” (DHM).

Vida es, según la lectura heideggeriana de Nietzsche, en resumidas cuentas, volver consistente el devenir, transformar en ente lo que deviene, ya sea a través de la forma en el arte, de los valores en la moral, o de los esquemas en el conocimiento, con los que nos dirigimos al caos que constituye el mundo. Esto es lo que quiere decir Nietzsche cuando afirma “¡Imprimamos en *nuestra* vida la imagen de la eternidad!” (FP), expresión que es formulada años más tarde en una nota que lleva por título ‘Recapitulación’, lo cual indica, para Heidegger, que Nietzsche aquí hace una ‘reunión en pocas proposiciones de lo más importante de su filosofía’: “*Imprimir al devenir el carácter del ser [Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen]*” (KGW VIII/ FP IV: 7 [54]). Pero es igualmente esencial a lo viviente buscar su crecimiento; por esta razón, vida, en la interpretación heideggeriana de Nietzsche, es acrecentamiento, es el término que designa lo que ha sido fijado como ente, pero en cuanto es elevado (y nosotros con él) hacia posibilidades más altas en la transfiguración y la libre disposición del dominio de la ley sobre el cuerpo alcanzada a través del gran estilo. Si acrecentamiento es para Heidegger un ‘ir más allá de sí’, la vida sería, en Nietzsche, el acrecentamiento de la vida misma.

Vida no es sólo la fijación, el orden, la forma, la ley, pero tampoco es sólo la transfiguración, la invención, la embriaguez. No se puede hablar de forma sino en oposición a algo que carece de ésta (embriaguez corporal), ni de perspectivas sin horizontes establecidos (pues el horizonte está dentro de una perspectiva y viceversa), ni tampoco de crecimiento sin conservación (pues si algo crece es porque se ha conservado y si se conserva es porque no ha crecido aún). En resumidas cuentas para Heidegger vida en Nietzsche no es ser, no es el simple aseguramiento de lo consistente, pero tampoco es devenir, no es el caos corporal de sensaciones. Vida es, en cambio, ser y devenir, la conjunción de ambos aspectos: “Nietzsche quiere pensar conjuntamente, en una unidad originaria, ser y devenir” (VPA, p. 135). Esta unidad, esta conjunción en una unidad originaria del ser y del devenir es “una conjunción propia del gran estilo” (VPA, p. 135); a través del gran estilo “Nietzsche intenta así pensar conjuntamente (...) la unidad originaria de la antigua oposición de ser y devenir” (VPA, p. 205).

Nietzsche, a ojos de Heidegger, aparece como el pensador que vuelve consistente al devenir, que le imprime al devenir el carácter de ser, que retrotrae el devenir a la unidad del ser, pero de manera que no pierda su carácter deviniendo: “Esto no quiere decir: suprimir y suplantar el devenir en cuanto inconsistente por el ente en cuanto consistente; sino que quiere decir: configurar como ente al devenir de manera tal que se conserve *como devenir* y tenga existencia consistente, es decir, *sea*” (ERM, p. 374).

Que la vida sea para Nietzsche devenir como carácter del mundo, no quiere decir que Nietzsche se quede en una posición heracliteana, en una simple metafísica del devenir, en oposición a una metafísica del ser. Nietzsche dice algo más, dice que la vida es volver consistente el devenir de manera que el devenir conserve su naturaleza deviniendo: “Nietzsche quiere, ciertamente, el devenir y lo que deviene como el carácter fundamental del ente en su totalidad; pero primariamente y ante todo quiere al devenir como *lo que permanece*, como lo propiamente «ente»; ente, en el sentido de los pensadores griegos” (VPC, p. 523). Lo fijo, lo verdadero es condición de posibilidad del devenir en el sentido de que sólo podemos hablar de él, sólo podemos referirnos a lo que deviene, sólo podemos conocerlo, hablar de él, si previamente se ha fijado de algún

modo en una apariencia, en este sentido el ser es superior al devenir ya que hace posible a éste. Pero ese devenir es superior al ser en el sentido de que le otorga a éste una superación, una elevación, un ir más allá de sí mismo. Es necesario el ser, pero también un ir más allá del ser. No puede hablarse de un 'más allá' sin referencia a un 'acá' que ya esté asegurado y que se quiere superar.

Para el platonismo vida es ser. Pero pese a su crítica y a su oposición al platonismo, Nietzsche no piensa que la vida sea devenir, pues es claro que una vida inmersa en un total fluir de impresiones no es vida. Si justicia es el volver consistente el devenir en la presencia, entonces vida en la lectura heideggeriana de Nietzsche es justicia. Que la vida sea justicia significa que la vida es, por un lado, representación, ser, pensar racional que fija y asegura a través de la apariencia, de la forma, del valor y de los esquemas, pero también es la apertura de perspectivas, de formas, de valores, de esquemas en ese representar, en ese pensar, a través de la cual se muestre el carácter de devenir del mundo, apertura que, aunque sujeta a las condiciones que la vida misma ha establecido con miras a su aseguramiento, nos lleve hacia un acrecentamiento más allá de la simple conservación. Vida es la conjunción, la unidad de ambos aspectos: vida es conservación y crecimiento, ley y embriaguez, orden e invención. En síntesis: vida, en la lectura heideggeriana de Nietzsche, no es ser, pero tampoco es devenir, vida es ser y devenir. Ya sea en lo ontológico, en lo moral, en lo estético o en lo epistémico, Nietzsche, en la interpretación de Heidegger, lleva a su acabamiento la posición fundamental de la metafísica occidental en la forma de la oposición ser-devenir, posición proveniente de una valoración platónico-cristiana que prefiere lo consistente y fijo a lo que cambia y fluye, y que considera que lo importante en la vida es sólo conservar y preservar la existencia, en lugar de crecer.

2. El concepto ‘cuerpo’ en la interpretación heideggeriana de Nietzsche

El hecho de que Nietzsche ponga el cuerpo en el lugar del alma y la conciencia no implica ningún cambio respecto de la posición metafísica fundamental fijada por Descartes. Ésta sólo adopta con Nietzsche una forma más basta y es llevada al límite, o quizá al ámbito, de la absoluta carencia de sentido. (NE, p. 154)

En este capítulo, a diferencia del anterior, no se buscarán en las conferencias sobre Nietzsche los diversos sentidos en que Heidegger utiliza el término ‘cuerpo’. Esto se debe, en parte, a que Heidegger restringe la multiplicidad de significados que puede llegar a tener dicho término al ofrecernos una definición de lo que él entiende por ‘cuerpo’, de manera que con este concepto no se refiere a aquello que tiene extensión, ni al conjunto de sistemas orgánicos que constituyen un ser vivo en el sentido de un mero cuerpo físico, sino, como se vio en el capítulo anterior, al modo de ser por el cual nos dirigimos a las cosas a través del sentimiento.

Esta investigación se desarrollará en dos etapas: En primer lugar se mostrará, en la comparación que hace Heidegger entre los pensamientos de Nietzsche y Descartes, las razones que Heidegger tiene para creer que el cuerpo desempeña un rol fundamental en el pensamiento nietzscheano. Finalmente, intentaré mostrar por qué para Heidegger la filosofía de Nietzsche es una ‘metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo’.

2.1. La posición de Descartes

Para Descartes el hombre es sujeto en el sentido de la yoidad que representa. Para Nietzsche, el hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones y los afectos que subyacen como «factum último», es decir, resumiendo, del cuerpo. (NE, p. 156)

Heidegger se pregunta de dónde puede venir –cómo se llega a– la prioridad del sujeto, el dominio de lo subjetivo, que guía la comprensión del mundo en la época moderna. Hasta antes de Descartes todo ente, cualquier objeto, era comprendido como *sub-iectum*, que en su traducción latina significa para Heidegger lo que subyace, lo que yace delante desde sí mismo, lo que está ya siempre delante de y, por ende, a la base de otro, siendo por ello su fundamento; en este sentido, sujetos son las piedras, así como las plantas y los animales. A partir de Descartes el hombre se convierte exclusivamente en el único sujeto, por encima de piedras, de plantas y de los demás animales.

La pregunta tradicional de la metafísica, la pregunta por el ente, nos dice Heidegger, se transforma, en medio de la liberación del hombre respecto al mensaje revelado por la Biblia y por la doctrina de la Iglesia, en la pregunta por el fundamento de la verdad. En lugar de la certeza de la salvación como criterio de medida para toda verdad se busca un método a través del cual el hombre pueda encontrar por sí mismo algo cierto y seguro, se busca un fundamento que le permita al hombre tener certeza de sí mismo para a partir de allí asegurarse la verdad de los entes que le son dados. Esta certeza, que forma el fundamento metafísico de la época moderna, es el *Ego cogito ergo sum*.

2.1.1. La frase cartesiana *ego cogito ergo sum*

¿Qué entiende Descartes por *cogito*? Aunque *cogito* proviene de *cogitare*, que traducido literalmente significa ‘pensar’, Heidegger advierte que en importantes pasajes Descartes utiliza para *cogitare* la palabra *percipere*, que quiere decir tomar en posesión algo en el

sentido de remitirlo a sí (*Sich-zu-stellen*), de poner algo ante sí (*Vor-sich-stellen*), esto es, de representar (*Vor-stellen*) algo. Ahora bien, si entendemos *cogitare* como representar se tiene que, así como *perceptio* puede designar tanto el llevar ante sí (*percipere*) como lo llevado ante sí (*perceptum*), en alemán representación (*Vorstellung*) designa tanto el representar mismo como lo representado en la representación. Esto explicaría, según Heidegger, que Descartes utilice para *perceptio* la palabra *idea*, que ‘no sólo significa lo representado en un representar sino también este representar mismo, el acto y el ejercicio del mismo’. Al asociar a la *cogitatio* y al *cogitare* la *perceptio* y el *percipere*, Descartes pretendería enfatizar el hecho de que el llevar-a-sí es propio del *cogito*, de que el *cogitare* es un remitir-a-sí lo representable.

Una de las acepciones del verbo alemán *stellen* (además de *poner* o *colocar*) es *poner a disposición* (en el sentido de *zur Verfügung stellen*, de *bereitstellen*), de modo que con ‘representar algo’ (*Vorstellen*, poner algo delante de otra cosa) también se puede estar haciendo referencia a poner ese algo como disponible a otra cosa, remitirlo como disponible a otro. Pues bien, según esto, representar, remitir-a-sí lo representable, implica que lo que se remite-a-sí, lo representable, se pone como algo de lo que en adelante se puede disponer; esto quiere decir entonces que algo está representado, remitido al hombre, sólo si ese algo está asegurado de antemano, *sin dudas ni reparos*, como algo de lo que ese hombre puede disponer. Según esto, *cogitare* no es un representar generalizado sino más bien un representar algo de lo que ya se está seguro que está disponible, que no admita ninguna duda, ningún reparo, en cuanto a su disponibilidad.

Este análisis lleva a Heidegger a afirmar que el *cogitare* es un pensar (*denken*) en el sentido de un reflexionar, de un reparar (*bedenken*). Hay que notar aquí que en alemán el sustantivo *Bedenken* puede significar reflexión o duda; de ahí que el *cogitare* sea un representar que reflexiona, que repara, ‘un reparar que piensa en sólo dejar valer como asegurado y re-presentado en sentido propio lo que no presente reparos’, es decir, *cogitare* es *dubitare*. Esto no quiere decir, afirma Heidegger, que pensar sea dudar de todo, formular reparos a todo, sino más bien reparar en que lo representado esté disponible y puesto en seguro.

Descartes dice, además, que todo *ego cogito* es *cogito me cogitare*, es decir, que todo ‘yo represento algo’ al mismo tiempo me representa a mí, que soy quien representa, de lo cual se sigue que todo representar es también un representar-se. Ante la objeción según la cual si yo me represento, digamos, una catedral (ya sea que me la represente mentalmente porque no la estoy percibiendo en el momento, o si me encuentro enfrente de ella), sólo me estoy representando a la catedral y de ningún modo me represento a mí mismo (pues si fuera así no podría representar la catedral por sí sola), Heidegger afirma que Descartes no quiere decir con ello que en toda representación de un objeto tengo que representarme adicionalmente yo, convirtiéndome así en objeto del representar. En lugar de ello, el yo representante está representado como aquello ante lo cual es puesto lo representado, de manera que lo representado en toda representación *me* es representado, es puesto *ante mí*, sin que yo me vuelva explícitamente objeto del representar. Todo representar, pues, al remitir el objeto representado al hombre representante, representa al hombre representante como aquello en dirección de lo cual está remitido todo lo representado. El hombre se convierte así en aquel ente ‘cuyo modo de ser consiste en el representar, de modo tal que ese re-presentar pone también en la representatividad al re-presentante mismo’.

Un aspecto importante en esta caracterización de la representación es el siguiente: si es al hombre representante a quien se remite lo representado en el representar, si es el hombre representante *ante* lo cual es puesto lo representado, si lo representado es puesto *ante mí* como representante, si el representante lleva *ante sí* a lo representado, esto indica que el hombre representante es representado (en el sentido antes mencionado) *con anterioridad* al objeto representado, lo cual significa que el hombre representante se representa en todo representar con anterioridad a ese representar. Esto lo que muestra (si recordamos lo dicho acerca del término *sub-iectum*, que significa ‘lo que está *ya siempre delante de*’) es la manera en la que el hombre, en cuanto aquel que representa, se convierte en el auténtico y único sujeto, aquel ser ante lo cual es puesto *todo* lo representado.

Este hecho indica, para Heidegger, que ‘existe en todo re-presentar la posibilidad *esencial* de que el representar mismo se lleve a cabo dentro del círculo visual del que re-presenta’. Todo lo anterior mostraría, en términos de Heidegger, ‘la pertenencia *esencial* del re-presentante a la constitución del re-presentar. Esto es lo que quiere decir, ante todo, la proposición: *cogito ist cogito me cogitare*’:

“la conciencia humana es esencialmente autoconciencia. La conciencia de mí mismo no se agrega a la conciencia de las cosas, por así decirlo, como un observador de la conciencia de la cosa que apareciera al lado de ésta. La conciencia de las cosas y objetos es en primer lugar, esencialmente y en su fundamento, autoconciencia, y sólo como tal es posible la conciencia de ob-jetos. Para el representar así caracterizado, el *sí mismo* del hombre es esencialmente lo que subyace como fundamento. El *sí mismo* es *sub-iectum*” (NE, p. 129)

De acuerdo a esto, Descartes no sólo habría mostrado que el representar y lo representado en ese representar están referidos a un yo representante, sino también que el hombre representante cumple un papel determinante, una ‘función de medida esencial respecto de lo que ocurre en el representar’, decidiendo qué vale, sin dudas ni reparos, como disponible, qué puede o no ser representado, es decir, de qué se puede disponer en adelante, qué debe valer, con certeza y seguridad, como algo de lo que se puede disponer.

2.1.2. El yo como sujeto

Heidegger considera que hay razones suficientes para pensar que la proposición de Descartes *ego cogito ergo sum* no debe entenderse en el sentido de una argumentación silogística, a pesar del término *ergo* que indicaría que lo que sigue es la conclusión de un argumento en el que la premisa mayor sería: *is qui cogitat, existit* (lo que piensa, existe), la premisa menor: *ego cogito* (pienso), y la conclusión (*ergo*): *sum* (existo).

La proposición como tal, nos dice Heidegger, intenta demostrar que *yo soy*, apunta hacia el *yo soy*, es decir, hacia el conocimiento de que *yo soy*. Pero si recordamos lo ya dicho

acerca de la representación comprenderemos por qué razón no es necesaria una argumentación silogística para demostrar que yo, como aquel que representa en el representar, soy, pues, como vimos, en el representar mismo el objeto representado remite siempre al hombre representante, lo cual asegura ya que el hombre *es* en tanto aquel ser al que está remitido lo representado:

“En efecto, en el re-presentar humano de un objeto, por medio de éste mismo, *en cuanto* es algo enfrentado y puesto delante, está ya re-mitido aquello «enfrente» y «delante» de lo cual está el objeto, de manera tal que el hombre, en virtud de esta remisión puede decirse a sí mismo, en cuanto aquel que re-presenta, «yo». El yo —en cuanto «yo soy el que representa»— está remitido al re-presentar de manera *tan* segura que ningún silogismo, por más concluyente que sea, podrá alcanzar nunca la seguridad de esta re-misión a sí del que representa” (NE, p. 133)

Si la proposición cartesiana se entiende de este modo, el *sum* (yo soy) no es inferido del *ego cogito* (yo represento), debido a que el ‘yo represento’ ya contiene dentro de sí el ‘yo soy’, en cuanto ‘yo soy’ el que representa, de manera que la supuesta premisa mayor *is qui cogitat, est* expresaría algo que ya está implícito en el *cogito*. De ahí que Heidegger considere que la proposición *ego cogito, ergo sum* debe leerse como ‘yo represento, «y en ello está implícito», «en ello está ya establecido y puesto por el representar mismo»: yo como siendo’. Ya que el ‘*ergo*’ no expresa una consecuencia en el sentido de una argumentación silogística en la que el ‘yo soy’ se infiere del ‘yo represento’, y debido a que la referencia al yo en el ‘*ego*’ no es a juicio de Heidegger esencial a la proposición, él propone leerla de forma sintetizada como *cogito sum*.

Una vez reducida la proposición cartesiana a esta expresión, Heidegger se pregunta qué es lo que se pone como *subiectum* por medio de esta proposición. La expresión *cogito sum* no dice sólo que yo pienso ni que del hecho de que yo pienso se sigue mi existencia, no dice sólo que soy en cuanto aquel que representa, sino, más importante aún, que mi representar decide sobre la presencia de lo representado, qué es lo que

puedo considerar como ente, es decir, decide sobre el ser del ente.⁵⁸ Al mismo tiempo, dado que, como vimos, todo representar, todo *cogitare*, es a su vez un reparar, un dudar en el sentido de poner en seguro, de admitir solamente aquello que no presente reparos, se tiene que en el representar se decide, también, sobre qué debe valer ahora como verdad: sólo lo que tenga el carácter de certeza. En consecuencia,

“Aquello a lo que se retrotrae todo como fundamento inquebrantable es *la esencia plena de la representación misma*, en cuanto que desde ella se determinan la esencia del ser y de la verdad, pero también la esencia del hombre, como aquel que representa y el modo en que sirve de medida” (NE, p. 135)

Además, dado que en el representar mismo hay una referencia al que representa, y *ante* él es puesto todo lo representado, puede decirse entonces que el que representa es sujeto privilegiado, aquel a quien todo lo representado ha de remitirse; pero, más importante aún, que el hombre, a través de su ser fundado en la representatividad, se convierte en la medida del ser y de la verdad de lo representado. En otras palabras: el ser del que representa es la medida para el ser y la verdad de lo representado; y esto porque la representación o, dicho de otro modo, la proposición *cogito sum*, es *subiectum*, en el sentido de principio o fundamento, al establecer una nueva determinación de lo que es la verdad y el ser:

“La re-presentación se ha convertido en instauración de la esencia de la verdad y del ser (...) Puesto que verdad quiere decir ahora el estar seguro de la remisión, es decir, *certeza*, y puesto que ser significa representatividad en el sentido de esta certeza, el hombre, en conformidad con su papel en el representar que pone así el fundamento, se convierte en el sujeto eminente” (NE, p. 138)

Para resumir lo que hasta el momento se ha dicho acerca de la interpretación que tiene Heidegger de la proposición cartesiana *ego cogito ergo sum*, y, en general, de la metafísica cartesiana, se puede decir lo siguiente:

⁵⁸ Hay que recordar que en su interpretación de la metafísica griega Heidegger entiende ‘ser’ como presencia. Al respecto ver: *La voluntad de poder como arte*, pp. 166 y ss, *La voluntad de poder como conocimiento*, pp. 433 y ss., y *El nihilismo europeo*, p. 114.

- 1) Con esta proposición la definición de verdad como adecuación del conocimiento con el ente, que determinó la filosofía antigua, se transforma. Ahora verdadero sólo es aquello que, por medio del representar, le es remitido al sujeto como indudable; verdadero es lo asegurado en la representación, lo puesto en seguro como objeto para un sujeto, aquello de lo que el sujeto en su representar puede estar seguro. En otras palabras, lo verdadero es sólo lo asegurado, lo cierto; verdad es certeza, certeza del representar que se representa a sí mismo.
- 2) Anteriormente la doctrina cristiana había respondido a la pregunta acerca de qué es el ente; la revelación bíblica enseñaba que el ente había sido creado por Dios, eliminando así cualquier interés por la pregunta misma. El ser del ente, por ende, consistía en su ser creado por Dios. Lo que la proposición de Descartes nos dice ahora es que ente es aquello que puede ser representado por el sujeto, en el sentido de que en el representar el hombre decide sobre la presencia de lo representado, lo cual no quiere decir, según Heidegger, que el ente sea una simple representación que tiene lugar en la conciencia humana; ser es representatividad.
- 3) Si antes de Descartes sujeto era considerado todo lo que subyace, aquello que yace delante de otro estando así a la base de éste, siendo su fundamento, como las piedras, las plantas, los animales y el mismo hombre, con Descartes el 'yo' humano se convierte de forma privilegiada en sujeto. El hombre se vuelve el fundamento sobre el cual tiene que estar remitido todo representar y todo lo representado para poder ser algo. A partir de este momento 'sujeto' ya no se puede predicar de los animales, de los vegetales ni de los minerales; sujeto se convierte en el nombre para designar exclusivamente al hombre. Todo aquello que no sea humano pasa a ser un objeto para este sujeto.
- 4) El hombre, al ser *subiectum* en sentido eminente, al establecer y determinar a través de su representar el ser del ente (la entidad) como representatividad y la verdad del ente como certeza, al retrotraer el mundo a su representar, dispone del ente en cuanto decide qué debe ser considerado o no como ente, fijando de esta manera lo

que es lícito que valga como ente. El hombre es, entonces, medida de todas las cosas al determinar desde sí lo que puede valer como ente, en cuanto pueda ser representado, y como verdadero, al decidir acerca de su verdad, poniéndolo en seguro en la remisión a su representar.

2.2. La posición de Nietzsche

Para comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica y delimitar su lugar en la historia de la metafísica, no basta con explicar historiográficamente como «metafísicos» algunos de sus conceptos fundamentales. Debemos comprender la filosofía de Nietzsche como metafísica de la subjetividad. (NE, p. 163)

Una vez vista la posición que Heidegger le atribuye a Descartes en cuanto al lugar que ocupa el hombre en su relación con el ente en su totalidad, nos ocuparemos en esta sección de establecer qué papel, en la relación del hombre con el ente en su totalidad, juega, a juicio de Heidegger, el cuerpo de ese hombre en la obra nietzscheana. Esto nos dará elementos que nos permitirán examinar en qué medida, en su consideración acerca del hombre y de su relación con el ente, Nietzsche se apoya en la metafísica cartesiana, además de poner de manifiesto los motivos que llevan a Heidegger a ver en la filosofía de Nietzsche una metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo.

2.2.1. El cuerpo como sujeto

A pesar de que en ocasiones Nietzsche se manifiesta en contra de la posición cartesiana, poniendo en cuestión el concepto de sujeto tal como lo concibe Descartes, llegando a decir que el concepto de ‘yo’, así como el de ‘sujeto’, no son sino una invención proveniente de la lógica; a pesar de que Nietzsche ponga en tela de juicio la subjetividad en el sentido de un yo pensante, considerándola como una simple ilusión, a pesar de esto, dice Heidegger, Nietzsche asume un compromiso con la subjetividad en otro sentido, con la subjetividad en el sentido metafísico del *subiectum*.

Heidegger se apoya para ello en un pasaje de *Más allá del bien y del mal* (VII, 36), en el que Nietzsche establece como realidad única y determinante ‘nuestro mundo de los

apetitos y de las pasiones’, además de las siguientes tres citas provenientes de los *Fragmentos póstumos*:

“La creencia en el cuerpo es más fundamental que la creencia en el *alma* [*Der Glaube an den Leib ist fundamentaler als der Glaube an die Seele*]” (KGW VIII/FP IV: 2 [102])

“El fenómeno del *cuerpo* es el fenómeno más rico, más claro, más aprehensible: hay que anteponerlo metódicamente, sin establecer nada sobre su significado último [*Das Phänomen des Leibes ist das reichere, deutlichere, faßbarere Phänomen: methodisch voranzustellen, ohne etwas auszumachen über seine letzte Bedeutung*]” (KGW VIII/FP IV: 5 [56])

“Esencial: partir del *cuerpo* y utilizarlo como hilo conductor [*Wesentlich, vom Leibe ausgehen und ihn als Leitfaden zu benutzen*]” (KGW VIII/FP IV: 40 [15])

Con respecto al segundo de estos fragmentos, la interpretación de Heidegger se enfoca en la cuestión del método, que encuentra muy cercana a la posición de Descartes. Que haya que anteponerse el cuerpo metódicamente significa (teniendo en cuenta que método, en el estudio heideggeriano de Descartes quiere decir el modo de proceder para conquistar la seguridad fijada por el hombre mismo cuando determina al ente, cuando lo pone como objeto para un sujeto) que toda interpretación del mundo debe de ser retrotraída al cuerpo. Toda esta evidencia textual mostraría, para Heidegger, que

“Lo que subyace no es para Nietzsche el «yo» sino el «cuerpo»” (NE, p. 153)

Según esto, se tiene que “la metafísica de Nietzsche se despliega como acabamiento de la posición metafísica fundamental de Descartes, sólo que todo se traslada del ámbito del representar y de la conciencia (de la *perceptio*) al ámbito del *appetitus*, de las pulsiones”. Si para Descartes el hombre es sujeto en el sentido de un yo que representa, para Nietzsche ‘el hombre es sujeto en el sentido de las pulsiones y los afectos que subyacen como *«factum último»*, es decir, resumiendo, del cuerpo’. De acuerdo a lo anterior, dice Heidegger, Nietzsche habría puesto el cuerpo en lugar del ‘yo’, de la conciencia, sin que esto represente algún cambio con respecto a la posición metafísica de Descartes, que, es más, resultaría siendo llevada al límite por Nietzsche.

Por otro lado, si en Descartes al hombre le corresponde un lugar eminente en el conjunto del ente, dado que el ente en su totalidad llega a ser ente en la medida en que, y sólo porque, ha sido representado por el hombre, de modo que todo lo representado – esto es, lo que el hombre ha determinado como ente– se convierte en producto del hombre, en Nietzsche no sólo lo representado es creación del hombre; además de ello, toda configuración que él realiza a través de su conocer perspectivista se constituye también en ‘producto y propiedad del hombre’. Esta idea se encuentra en los siguientes pasajes citados por Heidegger, pertenecientes al tercer tratado de la *Genealogía de la moral*:

«“Objetividad”, esta última entendida no como “intuición desinteresada” (como lo cual sería un absurdo y un contrasentido), sino como la facultad de *tener en su poder* el pro y el contra y de conectarlos y desconectarlos: de manera tal que se sepa hacer útil para el conocimiento precisamente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones de los afectos» (GM III, §12, p. 154)

«Sólo hay un ver perspectivista, sólo un “conocer” perspectivista; y *cuanto más* afectos dejemos llegar a la palabra respecto de una cosa, *cuanto más* ojos, ojos diferentes, sepamos implantarnos para la misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de esa cosa, nuestra “objetividad”» (GM III, §12, p. 155)

De acuerdo a lo dicho por Heidegger, tenemos que es en la perspectiva que el hombre tiene el poder de configurar el mundo, de conformar al ente. Asimismo, –afirma Heidegger en su lectura de estos últimos pasajes– entre más fácil sea para nosotros poner en juego los afectos, más podrá preverse, calcular y planificar según la necesidad y la utilidad del momento. Al trasladar a las cosas valores humanos el hombre efectúa una humanización de todo ente, esto es, de todas las cosas, adquiriendo de este modo una interpretación del mundo a través de su posición de valores. Heidegger reconoce que el hombre, al poner valores a las cosas, obtiene una interpretación del mundo, siendo en este sentido la medida del valor de las cosas. Esta preeminencia del hombre en toda interpretación del mundo se pone de manifiesto en el siguiente aforismo de *Más allá del bien y del mal*:

«En el supuesto de que no hay ninguna otra cosa “dada” como real más que nuestro mundo de los apetitos y las pasiones, que no podemos ni ascender ni descender a ninguna otra “realidad” más que precisamente a la realidad de nuestras pulsiones –ya que el pensar sólo es la relación de estas pulsiones entre sí–: ¿no está permitido entonces hacer la prueba y plantear la pregunta de si esto “dado” no basta para comprender a partir de cosas similares también el llamado mundo mecánico (o “material”)?» (MBM, VII, 36)

La lectura que hace Heidegger de este aforismo es la siguiente: “Si al mundo material, sin vida, [Nietzsche] lo piensa ya desde el hombre y de acuerdo con pulsiones humanas, con mayor razón interpretará de modo «humano» el mundo viviente e histórico” (NE, p. 109), esto es, el hombre interpreta el ente según el ser del hombre. La interpretación del mundo que se lleva a cabo a través de esa posición de valores equivale a un configurar el mundo a imagen del hombre, pues es él el encargado de establecer dichos valores con miras a la conservación y al acrecentamiento de su vida. Esto indicaría que el mundo viviente, las cosas, el ente en su totalidad, se interpreta según el ser del hombre; todo lo existente se convierte así en ‘propiedad y producto del hombre’. La mayoría de las veces no somos conscientes de que somos nosotros mismos los que ponemos tales valores, pero en realidad esto ocurre, ya sea que seamos conscientes de ello o no, como quiera que “Toda interpretación del mundo, ya sea ingenua o llevada a cabo por medio del cálculo, es una posición de valores y con ello un formar y configurar el mundo a imagen del hombre” (NE, p. 108).

2.2.2. La metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo

Lo dicho antes acerca de la relación del hombre con el ente en la metafísica cartesiana hace pensar que la esencia de la verdad y la interpretación del ser son determinadas por el hombre como sujeto. Heidegger, por el contrario, piensa que el hecho de que ‘el hombre se vuelva así el ejecutor y administrador, e incluso el poseedor y portador de la subjetividad no demuestra de ninguna manera que sea el fundamento esencial de la subjetividad’. Él, por su parte, ha mostrado en *Ser y tiempo* que, inversamente, es la subjetividad la que se determina a partir de la verdad y desde el ser, que ‘la esencia del hombre se determina a partir de la esencia de la verdad del ser por parte del ser mismo’.

Allí Heidegger hace el intento de determinar la esencia del hombre a partir de su relación con el ser, concluyendo que la interpretación del hombre es consecuencia de las definiciones de verdad y de ser, y no –como cree la metafísica moderna– que la interpretación del ser y de la verdad sea consecuencia de la esencia del hombre.

Ahora bien, si es cierto, como afirma Heidegger, que la esencia de la verdad y del ser determinan la esencia del hombre,

“Si lo decisivo para la determinación de la esencia de la subjetividad no es la concepción del hombre sino la respectiva «esencia» de la verdad, entonces tiene que poder determinarse la subjetividad respectiva desde la esencia de la verdad que da la medida en cada caso. Pero la respectiva esencia de la verdad es reconocible en cada caso por el modo en que en ella y desde ella se determina la no verdad y por el respecto bajo el cual se concibe a esta última” (NE, p. 160)

En el caso de Descartes, de acuerdo con la cuarta de sus *Meditaciones metafísicas*, la no verdad se entiende como falsedad, como error. El error se explica diciendo que en el representar se remite al hombre algo que no cumple, que no satisface las condiciones de indubitabilidad y de certeza. Pero este hecho, que el hombre yerre, que no esté en plena posesión de lo verdadero, implica que existe una limitación de sus capacidades, de su esencia, lo cual nos conduce a una concepción del hombre que representa, del sujeto, como limitado, finito, esto es, como *condicionado* por otra cosa. El poder errar, no obstante, es para Descartes la prueba de que el hombre es libre, un ser que se apoya sobre *sí mismo*, lo cual atestiguaría la primacía de la subjetividad, pues en un ser que lo conoce todo, que está en posesión del conocimiento absoluto, que es incapaz de errar, la conexión con la verdad pura excluye toda subjetividad, mientras que, en una piedra por ejemplo (donde tampoco existe la posibilidad de errar), no hay ninguna referencia a lo verdadero y, por ende, ninguna subjetividad.

En Nietzsche, por otra parte, se tiene a juicio de Heidegger que la subjetividad es incondicionada, y esto porque, según lo visto en el capítulo anterior, la verdad es, por definición, error, quedando así eliminada la distinción entre verdad y no verdad. Es al hombre al que le corresponde decidir, quien dispone de manera *incondicionada*, de

acuerdo a las diferentes perspectivas y según las necesidades del caso, qué es verdadero y qué no lo es, todo ello con miras a lo que se considere que favorezca la conservación y —sobre todo— el acrecentamiento de la vida. De este modo, la esencia de la verdad como error conduce a Nietzsche hacia una subjetividad incondicionada:

“La metafísica de Nietzsche pone inmediatamente la no verdad, en el sentido de error, como *la* esencia de la verdad. La verdad —así constituida y comprendida— proporciona al sujeto la incondicionada disposición sobre [lo] verdadero y falso” (NE, p. 163)

A diferencia de la metafísica de Hegel (en donde, según nos dice Heidegger, la no verdad se convierte en una especie de la verdad misma, con lo cual todo error y falsedad aparecen como algo condicionante y finito, de modo que la subjetividad supera la no verdad en lo incondicionado del saber absoluto, siendo entonces el representar incondicionado que supera en sí a todo lo condicionante), a la que Heidegger considera como metafísica de la incondicionada subjetividad del espíritu, la filosofía de Nietzsche no es entonces sino una metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo, de las pulsiones y los afectos, de modo que ‘Para Nietzsche, la subjetividad es incondicionada como subjetividad del cuerpo, es decir, de las pulsiones y los afectos’. Si en Hegel la *rationalitas* se vuelve determinante para la subjetividad, en Nietzsche la *animalitas* se convierte en hilo conductor de la subjetividad. Lo común a ambas doctrinas es que llevan a la *rationalitas* y a la *animalitas* a una validez incondicionada, todo esto formando parte de una interpretación metafísica del hombre que se tiene en occidente como *animal rationale*, ya sea privilegiando en ello a la *rationalitas* (en Hegel) o a la *animalitas* (en Nietzsche). No resulta extraño, dice Heidegger, que con la expresión nietzscheana ‘la bestia rubia’ se haga referencia precisamente a la incondicionada subjetividad como la *brutalitas* de la *bestialitas*.

3. El concepto ‘vida’ en el período medio de Nietzsche

(...) pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error (NT, Ensayo de autocrítica, §5)

En este capítulo se buscará en el llamado período medio de Nietzsche una definición de lo que él entiende por ‘vida’, recorriendo en un orden cronológico tanto las obras publicadas como los escritos no publicados que corresponden a dicho período de producción filosófica, esto con el fin de comparar tal definición a la que, como vimos al final de primer capítulo, Heidegger le atribuye.

Al respecto, vale la pena decir que intentaremos examinar esta noción siguiendo la misma estructura del primer capítulo, esto es, nos aproximaremos a la obra de Nietzsche desde los puntos de vista ontológico, estético, moral y epistémico, para ver finalmente en el último apartado de este capítulo en qué medida es posible recoger en la idea de justicia una definición unitaria de ‘vida’ que abarque los significados que este concepto nietzscheano tiene en lo ontológico, en lo estético, en lo moral y en lo epistémico.

Quisiera señalar, además, que, a pesar de que *El nacimiento de la tragedia* hace parte del que se considera como el primer período de Nietzsche, he decidido comenzar con él dado que encuentro aquí elementos de juicio que nos permitirán entender con más detalle algunos desarrollos posteriores en lo que al concepto ‘vida’ se refiere⁵⁹.

⁵⁹ Seguimos aquí la opinión de Fink, quien considera que “*El nacimiento de la tragedia* contiene casi todos los elementos de la filosofía de Nietzsche” (*La filosofía de Nietzsche*, p. 38), y la de Vattimo, para quien en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche sentaba “las bases de la «ontología» —centrada en la noción de interpretación— que elaborará en las obras de madurez y en los fragmentos del *Wille zur Macht*” (*Introducción a Nietzsche*, p. 26).

3.1. Vida desde el punto de vista ontológico

Confesémonos al menos una cosa: no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias perspectivistas (...) ¿No basta con suponer grados de apariencia y, por así decirlo, sombras y tonos generales, más claros y más oscuros, de la apariencia, — valeurs [valores] diferentes, para decirlo en el lenguaje de los pintores? (MBM, §34)

A diferencia de Parménides, quien a partir del principio de identidad (el ser es, el no ser no es) formula una teoría del ser inmóvil y unitario, y de Heráclito, que afirma el carácter absoluto del movimiento y el devenir como realidad de todas las cosas, Nietzsche postula que el ser, la realidad es apariencia⁶⁰. Esta idea resulta en principio problemática pues pensar la apariencia en el debate con Parménides y Heráclito implica considerar a la apariencia como un ser que es al mismo tiempo un no ser. La apariencia no es el ser mismo pues entonces dejaría de ser apariencia en cuanto aspecto, parecer, pero tampoco es algo que no tiene ningún ser. La solución a esta cuestión pasa por entender que podemos escapar a la disyuntiva entre el ser y el no ser al minar dicha oposición y producir en su lugar una ontología de la apariencia.

3.1.1. La realidad como juego de creación y destrucción de apariencias

Ya desde el período de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche le apuesta a una ontología de la apariencia, lo cual queda de manifiesto en algunos de los fragmentos no publicados que corresponden a esa época tales como “Todo lo que vive, vive en la apariencia” (FP I: 7 [167]), “*el mundo entero es apariencia*” (FP I: 7 [168]), “Él [el hombre] es completamente apariencia” (FP I: 7 [170]), y “nosotros (...) estamos completamente enredados en el mundo de la apariencia” (FP I: 7 [204]). Para Nietzsche

⁶⁰ Ya Platón había desarrollado en *El sofista* el problema de la apariencia y su relación con el ser y el devenir. Ver Zuleta, *Lógica y crítica*, p. 198 y ss.

el mérito de Kant habría sido elevar la apariencia a realidad única, además de haberla puesto en lugar de la esencia verdadera de las cosas, haciendo imposible con ello algo así como el verdadero conocimiento de esa esencia, que es la base del optimismo científico de la cultura actual (NT §18, p. 148). Durante la época correspondiente al período de Basilea Nietzsche cree que desde la apariencia no es posible llegar a una realidad verdadera, pero no porque no exista una tal realidad sino porque sólo podemos acceder a ella por medio de apariencias, de representaciones (como la música) y no de manera directa: “Nosotros reconocemos la voluntad primordial sólo a través de la apariencia, es decir, nuestro conocimiento mismo es un conocimiento representado” (FP I: 7 [172]). Posteriormente Nietzsche abandonará esta idea de un núcleo metafísico, de la voluntad primordial, permaneciendo sin embargo la idea de la realidad como apariencia.

En ocasiones Nietzsche habla de la apariencia como si con ese término se estuviese refiriendo al devenir⁶¹, lo que genera un problema del cual el mismo Nietzsche es consciente: “el devenir es apariencia, ¿pero cómo es posible la apariencia del devenir? Es decir, ¿cómo es posible la apariencia al lado del ser? (...) la apariencia debe *ser* lo mismo que el *ser*” (FP I: 7 [168]). El mencionado problema de concebir un devenir como una apariencia que es al mismo tiempo un ser se resuelve si aceptamos que la apariencia es la realidad de las cosas, si entendemos que “El devenir excluye todo lo igual y permanente salvo en forma de error o apariencia” (FP II: 11 [321]).

En aquellos tiempos de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche denomina a lo verdaderamente existente de varias maneras; ya sea como lo Uno primordial, como *la* voluntad o como Dioniso, con estos nombres designa lo que Schopenhauer entendía por voluntad: aquel fondo primordial que produce desde sí mismo todo el mundo empírico, aquella ‘cosa en sí’ que está situada, por ello, fuera del espacio, el tiempo y la causalidad, fuera del mundo fenoménico. Nuestra existencia empírica, nuestro mundo en general, no sería entonces sino una representación de lo Uno primordial, la naturaleza no es otra cosa que un reflejo de lo Uno primordial (NT §4, p. 57); incluso

⁶¹ “La apariencia como lo que *deviene*” (FP I: 7 [157]), “el devenir y la pluralidad como apariencia” (FP I: 7 [171]), “El mundo empírico *aparece* solamente y *deviene*” (FP I: 7 [175])

nosotros mismos, como individuos, somos producidos por lo Uno primordial (FP I: 9 [133]). Por eso puede decir Nietzsche que “Nuestra realidad es por un lado la de lo Uno primordial, (...) por otro lado la realidad como representación de aquél” (FP I: 7 [174]).

Esa voluntad es, ante todo, voluntad de vivir, de manera que decir voluntad equivale ya a afirmar voluntad de vivir; ella quiere la vida, desea con afán y avidez, de manera ciega e irracional, la vida. Para satisfacer estas ansias la voluntad se objetiva, disgregándose en todas y cada una de las partes que componen el mundo fenoménico, de manera que su unidad originaria se transforma en pluralidad; aun siendo una, aparece como múltiple en sus formas fenoménicas, estando presente en cada uno de los fenómenos. La unidad esencial del todo se convierte así en una multiplicidad cuando la voluntad se objetiva en el espacio y el tiempo según el principio de individuación. El mundo se convierte así en la objetivación de la voluntad en el tiempo y el espacio, en producto y expresión de la voluntad.

La voluntad encuentra placer en la producción de apariencias dado que al objetivarse ella misma en todo lo existente logra así satisfacer sus ansias de vivir. Pero la voluntad, buscando satisfacer en lo físico su deseo de vivir, al dispersarse en la multiplicidad de acuerdo al principio de individuación, olvida su unidad originaria y se convierte en una voluntad en conflicto consigo misma a pesar de ser en todo ese despedazamiento esencialmente una. Esto ocurre debido a que cada una de las manifestaciones fenoménicas de las que hace parte busca vivir a costa de las demás, situación que puede describirse mediante la siguiente imagen: “El mundo vegetal tiene que servir de alimento al mundo animal; cada animal, a su vez, tiene que servir de presa y de alimento a otro animal; y de este modo la voluntad de vivir se devora sin descanso a sí misma”⁶²

Se entiende ahora por qué para Nietzsche la esencia de lo Uno primordial es la contradicción (FP I: 7 [157], 7 [174]); ya que para satisfacer sus ansias de vivir, para buscar el placer, los goces de la vida, la voluntad debe también afirmar el tormento y el sufrimiento del mundo. El conflicto interno de la voluntad se debe entonces a que si

⁶² Mann, T; *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 33.

bien ella se procura un placer en la producción de apariencias, de representaciones en las cuales objetivarse, sufre al comprobar que su unidad se ve ‘despedazada’ en la multiplicidad de representaciones que genera: la voluntad es en cada momento *al mismo tiempo* dolor supremo y placer supremo, de ahí que la contradicción exista en el corazón de lo Uno primordial (NT §6, p. 72).

Ahora bien, dado que el hombre es reflejo de lo Uno primordial, a él, como imagen producida por la voluntad, como representación del ser, como la objetivación más alta y desarrollada de la voluntad, también le corresponde la tarea de producir representaciones, apariencias (FP I: 7 [169]). Lo que se tiene entonces es, de un lado, un ‘proceso primordial’ en el que la voluntad única es como “un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba” (NT §24, p. 188); lo Uno primordial es en este sentido la fuerza formadora del mundo que crea y destruye representaciones, apariencias (el mundo empírico y nosotros como individuos) en un juego eterno. Del otro lado está el hombre que, como representación de lo único existente, de esa voluntad, (FP I: 7 [175]), al ser imagen de esa voluntad, al ser en cierto sentido esa misma voluntad, debe repetir a través del arte ese juego, ese proceso primordial de producción de representaciones⁶³.

Hemos dicho que lo realmente existente es la voluntad así como las representaciones producidas por ella (entre las que nos incluimos nosotros y el mundo empírico)⁶⁴. Pues bien, las representaciones que, como reflejos del creador de apariencias, del Ser primordial, nos corresponde producir pueden ser imágenes o de la voluntad misma o de las imágenes producidas por ella. Se tiene entonces que la vida es la producción de estas representaciones ‘dobles’:

⁶³ “La obra de arte y el individuo son una repetición del *proceso primordial*, del que se ha originado el mundo” (FP I: 7 [117]), “La voluntad necesita del artista, en él se repite el proceso primordial” (FP I: 7 [175]), “La actividad creadora del artista es por lo tanto una *imitación de la naturaleza* en el sentido más profundo” (FP I: 7 [196]).

⁶⁴ Para un desarrollo más profundo de la cuestión ver *La visión dionisíaca del mundo* (§4), uno de los que ha sido considerado como escrito preparatorio de *El nacimiento de la tragedia*.

“Es decir, todo lo que subsiste es *representación* de dos maneras: una como *imagen*, otra como *imagen de la imagen*.

Vivir es ese producir incesante de representaciones dobles” (FP I: 7 [175])

Por ser nosotros una representación de lo Uno primordial, nuestro placer y dolor es al mismo tiempo el placer y el dolor de la voluntad única, pero nosotros percibimos ese placer y dolor primordial a través de la representación, de modo que placer y dolor aparecen así infinitamente pequeños en el mundo de la apariencia, en comparación con el sufrimiento de la voluntad: “La representación es el éxtasis del dolor, a través del cual éste se rompe. En este sentido el dolor más fuerte es todavía un dolor quebrantado, un dolor representado, frente al dolor primordial de una voluntad única” (FP I: 7 [204]). Es por esto que “somos incapaces de padecer el auténtico sufrimiento de la voluntad, sino que lo sufrimos sólo bajo la representación y la individualización en la representación” (FP I: 7[201]). Nuestro dolor es un dolor representado, en otras palabras: “Nuestro dolor y nuestra contradicción son el dolor primordial y la contradicción primordial, quebrantados por la representación” (FP I: 7 [169]).

A las representaciones producidas por la voluntad las podemos representar mediante 1) conceptos, a través del lenguaje, de representaciones conscientes, o 2) imágenes, representaciones simbólicas que nos dan una comprensión intuitiva de la voluntad, pero una comprensión mediada por la imagen, por el símbolo, que resulta siendo “una copia completamente imperfecta, fragmentaria” (VDM §4, p. 250). En ambos casos, por ser representaciones de las representaciones producidas por la voluntad, no obstante, no se puede expresar la interioridad más profunda de la voluntad, su contradicción, su placer y dolor primordial. Esto sólo se consigue a través de 3) la música, la melodía; ella simboliza no las representaciones producidas por la voluntad sino la voluntad misma, sólo a través de ella podemos acceder a una unidad con lo Uno primordial.

Estas tres maneras de acceder a la voluntad, de comunicar su placer y dolor, esto es, el concepto, la imagen y la música, por las que como imitación suya, producimos representaciones, dan origen entonces a tres estilos de vida:

“Es un fenómeno eterno: mediante una ilusión extendida sobre las cosas la ávida voluntad encuentra siempre un medio de retener a sus criaturas en la vida y de forzarlas a seguir viviendo. A éste lo encadena el placer socrático del conocer y la ilusión de poder curar con él la herida eterna del existir, a aquél lo enreda el seductor velo de belleza del arte, que se agita ante sus ojos, al de más allá, el consuelo metafísico de que, bajo el torbellino de los fenómenos, continúa fluyendo indestructible la vida eterna: para no hablar de las ilusiones más vulgares y casi más enérgicas aún, que la voluntad tiene preparadas en cada instante.

Aquellos tres grados de ilusión están reservados en general sólo a las naturalezas más noblemente dotadas, que sienten el peso y la gravedad de la existencia en general con hondo displacer, y a las que es preciso librar engañosamente de ese displacer mediante estimulantes seleccionados. De esos estimulantes se compone todo lo que nosotros llamamos cultura: según cuál sea la proporción de las mezclas, tendremos una cultura preponderantemente socrática, o artística, o trágica” (NT §18)

Reconocemos aquí tres formas en que los hombres son retenidos en la vida mediante ilusiones preparadas por la voluntad o, si se me permite, tres estilos de vida que a su vez definen tres tipos de cultura: la socrática, la artística y la trágica; sin olvidar que existen otras culturas determinadas por ilusiones más vulgares que, por no estar ‘reservadas a las naturalezas más noblemente dotadas’, no son consideradas aquí por Nietzsche.

Los hombres de la cultura socrática buscan un conocimiento conceptual de la realidad, basados en “aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser, y que el pensar es capaz no sólo de conocer, sino incluso de *corregir* el ser” (NT §15, p. 127), con la pretensión de poseer una validez universal, creyendo en la posibilidad de llegar a conocer la esencia de la realidad con el apoyo de verdades eternas, de leyes incondicionales de validez universal. El problema que tiene esta visión universal y científica, que pretende atrapar en conceptos la esencia del mundo, es que esa universalidad de los conceptos es, siguiendo a Schopenhauer, una ‘vacía universalidad de la abstracción’⁶⁵.

⁶⁵ Citado por Nietzsche en NT §16, p. 134.

La cultura artística, por su parte, hace uso de la imagen y del gesto, alcanzando con ellos un conocimiento no conceptual sino intuitivo de la realidad, además de que no busca con ellos develar la esencia del mundo sino más bien contemplarla a lo lejos en la calma y la tranquilidad, protegidos por la bella apariencia. El hombre representativo de este tipo de cultura es el genio: “El genio es *lo representado como ejerciendo una pura intuición*: ¿qué es lo que intuye el genio? El muro de las apariencias, puramente como apariencias. El hombre, el no-genio, intuye la apariencia como realidad” (FP I: 7 [172]). El genio –a diferencia del hombre común que en un realismo ingenuo considera lo que percibe como real– ve en una intuición pura a la apariencia como apariencia. Allí el genio, al igual que el escultor, “no quiere suscitar ningún estado de ánimo, sino que exige la intuición pura” (FP I: 8 [7]). Esta intuición pura es una cierta calma y quietud que se produce en la contemplación de la obra de arte, el placer puramente estético que sin embargo expresa el dolor y la contradicción de lo Uno primordial aunque en un grado más bajo (FP I: 7 [174]).

El genio contempla, en medio de la quietud, la imagen, la apariencia del dolor primordial, reconociéndola como tal. Aquí la voluntad, a través de la intuición pura del genio, de la tranquila contemplación de la obra del escultor, consigue, en la quietud, redimirse de su dolor en la apariencia, en cuanto que ese dolor primordial aparece en una bella representación ya no en el mismo grado sino como un dolor representado; lo Uno primordial busca alcanzar su curación en la intuición pura (FP I: 7 [165]). Aquí, en la contemplación de lo bello, la voluntad encuentra calma, redención, al menguar su dolor mediante la producción de apariencias en el arte (NT §4, p. 58), por ello puede decirse que “lo Uno primordial necesita la apariencia” (FP I: 7 [152]), más exactamente, que necesita para su permanente redención de la bella apariencia (NT §4, p. 57).

A este orden de la bella apariencia, de la perfección y de la inteligibilidad, cuyos efectos placenteros experimentamos en el mundo del sueño, Nietzsche lo reúne bajo el nombre de instinto apolíneo⁶⁶. A la victoria de la ilusión apolínea sobre los horrores del mundo

⁶⁶ Apolo era en la mitología griega el dios de la luz y la claridad, pero también del bien y de lo bello. En la mitología romana recibe el nombre de ‘el luminoso’ [*der Erscheinende*]. Esto explicaría por qué

representados, entre otros, en los destinos de Prometeo, Edipo y Orestes⁶⁷, mediante la generación de visiones redentoras que mostraran a través de la bella apariencia el sufrimiento del mundo, los horrores de la existencia, la desmesura y contradicción propias de la naturaleza, como un dolor representado, pero que, no obstante, no ocultan su carácter de apariencia, logrando mantener al individuo en la contemplación de esas bellas apariencias, induciendo a los hombres a seguir viviendo, haciendo soportable y digna de vivirse a la vida, Nietzsche la considera representativa de un tipo de cultura artística: la cultura apolínea, que fomenta la mesura y el mantenimiento de los límites del individuo con la ayuda del principio de individuación, y que intenta que el individuo quede ‘enredado’ en la belleza de la apariencia. Aquí lo Uno primordial alcanza una redención, reducir la intensidad de su dolor, de su sufrimiento, a través de la contemplación tranquila y a distancia por parte del individuo tanto de los tormentos del mundo como de su reflejo en la visión redentora de la bella imagen.

El lenguaje de la música, por su parte, aunque en un cierto sentido también es –como las imágenes apolíneas– una abstracción de la realidad,

“se asemeja a las figuras geométricas y a los números, los cuales, en cuanto formas universales de todos los objetos posibles de la experiencia, y aplicables *a priori* a todos, no son, sin embargo, abstractos, sino intuitivos y completamente determinados. Todas las posibles aspiraciones, excitaciones y manifestaciones de la voluntad, todos aquellos procesos que se dan en el interior del ser humano y que la razón subsume bajo el amplio concepto negativo de sentimiento, pueden ser expresados mediante las infinitas melodías posibles, pero siempre en la universalidad de la mera forma, sin la materia, siempre únicamente según el en-sí, no según la apariencia, como el alma más íntima de ésta, sin cuerpo. Partiendo de esta relación íntima que la música tiene con la esencia verdadera de todas las cosas es como puede explicarse también el que, cuando para cualquier escena,

Nietzsche, a partir de una relación etimológica, lo considere como la divinidad de la apariencia [*Erscheinung, Schein*].

⁶⁷ Recordemos que Prometeo, por haber engañado a los dioses y haberles robado el fuego para dárselo a los seres humanos, fue encadenado a una roca donde era atacado constantemente por un águila. Edipo, por su parte, asesinó a su padre y se casó con su madre, mientras que Orestes asesinó a su madre con el fin de vengar la muerte de su padre.

acción, suceso, ambiente resuena una música adecuada, ésta parezca abrírnos el sentido más secreto de aquéllos y se presente como su comentario más justo y claro: asimismo, el que, a quien se entrega completamente a la impresión de una sinfonía, le parezca estar viendo desfilar a su lado todos los posibles sucesos de la vida y del mundo: sin embargo, cuando reflexiona, no puede aducir ninguna semejanza entre aquel juego sonoro y las cosas que le han pasado por la mente. Pues, como hemos dicho, la música se diferencia de todas las demás artes en que ella no es reflejo de la apariencia, o, más exactamente, de la objetualidad (*Objektivität*) adecuada de la voluntad, sino, de manera inmediata, reflejo de la voluntad misma” (NT §16, p. 134, tomado por Nietzsche de MVR, libro III, §52)

El instinto dionisiaco expresaría el orden del conocimiento de los tormentos que conforman la realidad del mundo, pero no a través de la tranquila contemplación apolínea sino por una experiencia de unidad con el sufrimiento y el dolor del todo, que Nietzsche equipara a los efectos producidos por la embriaguez. El lírico, como artista dionisiaco, produce una apariencia como réplica no conceptual del dolor y la contradicción presentes en lo uno primordial en forma de música, reflejo que genera a su vez otra apariencia en forma de símbolo o ejemplificación individual con lo cual hace sensibles tanto el dolor y la contradicción de lo Uno primordial como el placer asociado a la producción de dichas apariencias. Si en el arte apolíneo las apariencias protegen al artista de unificarse con lo Uno primordial, en el arte dionisiaco el artista se funde con el dolor primordial. La música de la poesía lírica *aparece* en el segundo reflejo, en las imágenes y en los símbolos del lenguaje lírico, como voluntad individual. El lírico, al hablar de sí, de sus pasiones, de su querer, al expresar en imágenes la apariencia de la música, reposa en la tranquila contemplación apolínea, si bien siente a través de la música los horrores y el sinsentido de la existencia. El problema con la lírica radica en que aquí el lenguaje de la poesía no logra transmitir adecuadamente y en toda su plenitud y fuerza el simbolismo, el sentido profundo de la música y esto porque el lenguaje imita a la música y no a la voluntad misma, porque el lírico habla de la música con símbolos apolíneos, pero no habla de la voluntad en sí.

En los inicios de la tragedia, cuando ésta consistía únicamente en el coro trágico se logra superar este inconveniente al conseguir a través de un éxtasis dionisiaco que la separación que el Estado y la sociedad ha impuesto entre los hombres sea sustituida por

un sentimiento de unidad. El coro trágico, además de la eliminación de las barreras sociales que distancian a los hombres entre sí, producía en el individuo un efecto letárgico por el que el mundo de la vida cotidiana, de las vivencias personales, era momentáneamente olvidado. El consuelo que el coro trágico dejaba en el griego consistía en que éste presentía que detrás de la *destrucción de las apariencias*, de la crueldad de la naturaleza, permanecía un coro de sátiros que a pesar de todo el cambio de las apariencias seguía siendo el mismo. Sin embargo, cuando termina el efecto de la realidad dionisiaca transmitido por el coro trágico, ocurre que la realidad cotidiana es sentida con náusea, además de que en el hombre se presenta un sentimiento de negación de la existencia. El conocimiento dionisiaco por sí solo impide entonces el obrar ya que el hombre entiende que su acción no modifica en nada la esencia de las cosas, es decir, el dolor y la contradicción primordiales. Esta sabiduría de lo absurdo de la existencia sólo será superada por medio de una descarga en representaciones, en apariencias apolíneas, lo cual ocurre sólo a través del drama trágico.

Lo que ocurre en la tragedia griega puede describirse como una experiencia en la que tanto los miembros del coro como los espectadores, por efecto de la excitación dionisiaca, se ven transformados en sátiros; el coro es, en el estadio primitivo de la tragedia, un autorreflejo del hombre dionisiaco: “El coro de sátiros es ante todo una visión tenida por la masa dionisiaca, de igual modo que el mundo del escenario es, a su vez, una visión tenida por ese coro de sátiros” (NT, §8, p. 82). Ocurre entonces que por efecto de la excitación la muchedumbre se ve a sí misma transformada: “Transformado de ese modo el entusiasta dionisiaco se ve a sí mismo como sátiro, y como sátiro ve también al dios, es decir, ve, en su transformación, una nueva visión fuera de sí, como consumación apolínea de su estado” (NT, §8, p. 84). En esta visión apolínea del dios, que no es sino la objetivación de un estado dionisiaco, se descarga el dolor sentido por el coro dionisiaco: “El drama es, por tanto, la manifestación apolínea sensible de conocimientos y efectos dionisiacos” (NT §8, p. 85). El espectador es excitado por la música hasta el punto de que al hombre cubierto con una máscara en el escenario, es decir, a la figura del actor que representaba al héroe trágico, transfiere la imagen del dios que él mismo como asistente previamente había generado. En la tragedia la aniquilación, la derrota del héroe, del individuo resulta ser una victoria, el espectador

presiente un placer supremo en la derrota del héroe trágico (FP: I 7 [128]) ya que en el perecer del individuo, de la individuación, el héroe regresa a la unidad originaria de la voluntad, de lo Uno primordial.

A pesar de la aniquilación del héroe trágico existe un placer superior al placer apolíneo por la apariencia, al placer de perderse en la bella apariencia que cubre los horrores de la existencia, al ver que se alcanza una satisfacción aún más alta en la destrucción de las apariencias, dado que la vida eterna, que la voluntad primordial, no se ve afectada por la aniquilación individual. Mediante la aniquilación del mundo de las apariencias por parte del instinto dionisiaco el artista trágico encuentra detrás de ese mundo una suprema alegría en el seno de lo Uno primordial (NT §22, p. 175). Lo que se consigue con el drama ya no es la redención en la apariencia, la tranquila contemplación a distancia del ser primordial, como en la obra de arte apolínea, sino la unificación del individuo con ese ser primordial. De este modo, la tragedia proporciona un consuelo metafísico al señalar hacia la eternidad de lo Uno primordial, pese a la constante desaparición de las apariencias que constituyen a la realidad empírica. Dioniso *aparece* entonces con claridad y precisión apolíneas, bajo la máscara de un individuo, de un héroe que lucha, que sufre.

3.1.2. Vida como la actividad de producir apariencias

Si aceptamos que en el griego el anhelo de belleza surgió del dolor, el problema por cómo es posible el placer por lo trágico tiene por lo dicho antes una solución. La respuesta de Nietzsche a esta cuestión es, por lo tanto, que la alegría por la aniquilación del héroe, por lo trágico de su vida, se debe a que a pesar de que el héroe, como apariencia, es negado, afirma con su muerte una vida eterna e indestructible más allá de toda apariencia y pese a toda destrucción, a todo el torbellino de los fenómenos naturales, a todo el cambio de las apariencias individuales: “el héroe, apariencia suprema de la voluntad, es negado, para placer nuestro, porque es sólo apariencia, y la vida eterna de la voluntad no es afectada por su aniquilación” (NT §16, p. 137). Lo

dionisiaco destruye así el mundo de las apariencias, pero para revelar mediante su aniquilación detrás de sí a lo Uno primordial:

“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 parecennos ahora necesarios, dada la sobreabundancia de las formas innumerables de existencia que se apremian y se empujan a vivir, dada la de[s]bordante fecundidad de la voluntad del mundo; somos traspasados por la rabiosa espina de esos 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” (NT §17, p. 138)

Si bien hay un placer en la producción de apariencias, también existe un placer (que es aún mayor) en la destrucción de tales apariencias, y esto porque se reconoce que detrás de las apariencias hay un núcleo indestructible con el cual nos identificamos, con el que nos unificamos.

Hasta aquí los instintos apolíneo y dionisiaco han sido considerados como instintos artísticos de la naturaleza que definen estilos de vida, cada uno de ellos definido a su vez en referencia a un núcleo metafísico productor de la realidad en un juego de creación y destrucción de apariencias en el que el hombre no tiene intervención, en el que puede llegar a lo sumo a tener un conocimiento intuitivo del papel que le corresponde desempeñar como reflejo de ese núcleo metafísico productor de apariencias, o a unificarse con ese juego de creación y destrucción de apariencias a través de los instintos apolíneo y dionisiaco.

La idea de instintos que construyen la realidad se mantiene a lo largo de toda la obra nietzscheana. Aunque más adelante se abordará con más detalle la noción de instinto, diremos por el momento que en el período intermedio estos instintos dejan de ser

instintos metafísicos de la naturaleza, dejan de ser ‘potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma’, para ser vistos ahora por Nietzsche como haces de fuerzas orgánicas al interior de todo ser viviente. La realidad ya no es una única realidad producida por un núcleo metafísico creador. Ahora existen múltiples realidades según el resultado de la interacción entre 1) la configuración particular de instintos de un organismo en un momento determinado de su vida y 2) el devenir caótico de lo que acontece.

A los seres vivientes, incluido el hombre, les corresponde desempeñar, el papel de creadores de realidades, rol desempeñado antes –pero como creador de una única realidad en sí– por lo Uno primordial. La realidad ya no es un juego de Dioniso, ahora existen tantas realidades como organismos y, más aún, tantas como disposiciones posibles de los instintos en cada uno de esos organismos. Ha cambiado el centro de ese poder creativo, que ya no está en una estructura metafísica de la realidad, en lo Uno primordial, en la voluntad, en Dioniso, sino en cada uno de los seres vivientes; pero también ha cambiado lo creado por ese poder creativo, que ya no es una única realidad concebida como cambio incesante de apariencias, sino que existen múltiples realidades creadas por los instintos, que dejan de ser instintos artísticos de la naturaleza para convertirse en configuraciones corporales desde y a partir de las cuales el hombre recrea, construye y destruye su realidad. Esta vida es una vida superior a la del individuo socrático, el individuo apolíneo o el individuo trágico, ya que es la vida del hombre que no sólo repite un proceso primordial que no puede modificar, que se limita a ser, junto al mundo empírico, creación, producto de un artista superior, y al que no le está permitido participar activamente, intervenir, a no ser como proyección del placer y dolor primordiales de ese artista. Este nuevo hombre, por el contrario, es libre de crear, de intervenir y de transformar esa realidad, ya no está restringido a producir representaciones que expresen la voluntad del Ser primordial con el fin de redimir su dolor. Es a partir de *Humano demasiado humano* que Nietzsche abandona la idea de esa esencia metafísica que estaría detrás de los fenómenos, conservando en *La ciencia jovial*, no obstante la idea de la realidad como apariencia, como resultado de una actividad de generación de representaciones:

“¿Qué es para mí ahora la «apariencia»? En verdad, no es lo opuesto a una esencia cualquiera —¿qué puedo decir acerca de una esencia cualquiera, sino que sólo es cabalmente el predicado de su apariencia! ¡En verdad no es una máscara muerta que se pueda colocar a una X desconocida y que también pueda quitársele! La apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo, yendo tan lejos en su burla de sí misma como para hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, luces fatuas y baile de espíritus” (CJ §54)

La apariencia es, según esto, lo viviente mismo. Lo que ha ocurrido es que la apariencia, que “en la mayoría de los casos es en su origen un error y una arbitrariedad, arrojada a las cosas como un vestido que es completamente ajeno a su esencia” se ha ido arraigando en las cosas, se ha encarnado en ellas de manera que la apariencia “se convierte casi siempre al final es la esencia y actúa como esencia” (CJ §58); pero en ningún caso la apariencia es una realidad en sí al modo del juego de creación y destrucción de apariencias de Dioniso, sino más bien, como lo afirma Heidegger, lo que se muestra en cada una de las perspectivas de los centros de fuerza (instintos) que constituyen a los seres vivos.

Existe, pues, una jerarquía de vidas de acuerdo a cómo cada hombre se relaciona con la realidad. En el período de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche concibe a la realidad como un juego de creación y destrucción de apariencias producido por un artista primordial, el papel del hombre consiste allí en ser una figura de ese juego eterno. En este juego, hay hombres que buscan infructuosamente un conocimiento conceptual de esa realidad de la que hacen parte, otros son capaces de llegar al conocimiento intuitivo de esa realidad al producir representaciones a través de las cuales alcanzan una cierta intuición pura, una contemplación que, reconociendo el carácter aparente de dichas creaciones, permita la contemplación a distancia del dolor y la contradicción, del sinsentido que gobierna a la naturaleza, así como la redención de dicho dolor en el placer puramente estético; mientras que existen otros que al generar representaciones no conceptuales (como la música) consiguen a través de ellas no sólo expresar el dolor primordial junto a su redención en la bella apariencia, sino, además, unificarse con el proceso dionisiaco de creación y de destrucción de apariencias que constituye al mundo, así como experimentar un placer supremo en la aniquilación de dichas apariencias;

además de conocer esa realidad, se sienten parte de ella, y logran unificarse con ese proceso de creación y de destrucción de apariencias que constituye al mundo, sin poder, no obstante modificar esa realidad.

Una vez Nietzsche advierte que la idea de un Ser primordial es un retorno a la metafísica, conserva la idea de una realidad como producción de apariencias, lo que ocurre es que ahora 1) la fuente de ese flujo creativo ya no está en una entidad metafísica sino en el individuo mismo: el hombre se convierte en el artista que crea y diseña la realidad, realidad que 2) no es única sino múltiple, y que depende (como lo veremos más adelante en el siguiente capítulo) tanto de las necesidades que sus instintos busquen satisfacer, de las perspectivas que cada uno de sus impulsos pretenda establecer, como de los sucesos de un acontecer azaroso. Aquí también existe una jerarquía de vidas que depende de cómo cada hombre utilice ese poder creativo, esa potencia creadora de representaciones.

Vida es, desde el punto de vista ontológico, el ejercicio de producción de apariencias, de representaciones. Pero entre estas representaciones creadas por el hombre evidentemente hay unas que destacan, que sobresalen y que son más apreciadas que otras, es decir, no toda producción de representaciones es vida o dicho en otras palabras: en la vida hay grados. Esto dará lugar, como veremos, a una jerarquía de vidas según las representaciones que el hombre pueda producir en la estética, en la moral y en el conocimiento.

3.2. Vida desde el punto de vista estético

La forma de una obra de arte (...) Debe disponérsela de tal modo que produzca un efecto; es decir, que la vida produzca un efecto sobre la vida (FP II: 22 [82])

Antes que nada quisiera decir que después de *El Nacimiento de la tragedia* las principales reflexiones acerca del arte Nietzsche las formula en *El crepúsculo de los ídolos*, que pertenece al último período de su producción. No encontramos en su obra publicada *durante su período medio* ni en los fragmentos no publicados correspondientes a esa época ninguna referencia a la embriaguez ni al gran estilo como elementos esenciales del arte. Este hecho, sin embargo, no impide que realicemos un examen de lo dicho por Heidegger a partir de lo que Nietzsche, en unas referencias aisladas procedentes de algunos fragmentos y aforismos del período de *Humano, demasiado humano*, nos dice acerca del arte.

3.2.1. La forma en la concepción nietzscheana del arte

Nietzsche considera, en su crítica a la música de Wagner, que la música sin forma es un género inferior (FP II: 11 [198]), con lo que se evidencia la importancia que Nietzsche le da a la forma, al menos en lo que a la música se refiere. Pero si tenemos en cuenta que para Nietzsche “toda forma es convección o coacción” (FP II: 22 [67]), veremos que la importancia que Nietzsche le otorga a la forma va mucho más allá de la música, aplicándose al arte en general:

“Las severas restricciones que los dramaturgos franceses se impusieron respecto a la unidad de acción, lugar y tiempo, al estilo, a la construcción de los versos y las frases, a la elección de las palabras y los pensamientos, fue una escuela tan importante como la del contrapunto y la fuga en la evolución de la música moderna o como las figuras gorgianas en la oratoria griega. Atarse así puede parecer absurdo; no hay, sin embargo, otro medio para salir de la naturalización que limitarse primero del modo más estricto (quizá más

arbitrario). Se aprende así paulatinamente a marchar con gracia incluso por angostas pasarelas que salvan vertiginosos precipicios, y se lleva uno consigo como botín la máxima flexibilidad de movimiento, como demuestra a los ojos de todos los actualmente vivos la historia de la música. Echase aquí de ver cómo paso a paso van aflojándose las amarras hasta que finalmente puede parecer que se han soltado completamente: esta *apariencia* es el resultado supremo de una evolución necesaria en el arte. En la poesía moderna no ha habido ninguna tan feliz emancipación paulatina de las cadenas autoimpuestas. Lessing desacreditó en Alemania la forma francesa, es decir, la única forma artística moderna, y remitió a Shakespeare, y así se perdió la continuidad de ese desaherrojamiento y se dio un salto atrás al naturalismo, es decir, a los inicios del arte. De ello trató de salvarse Goethe, que siempre se sabía volver a atar nuevamente de diversas maneras; pero ni siquiera el más dotado llega más que a una constante experimentación, una vez que se ha roto el hilo de la evolución. Schiller debe la relativa seguridad de su forma al modelo involuntariamente venerado, aunque repudiado, de la tragedia francesa, y se mantuvo bastante independiente de Lessing (...) Después de Voltaire, a los franceses mismos les faltaron de pronto los grandes talentos que hubieran continuado la evolución de la tragedia de la coerción a esa apariencia de libertad (...) Desde entonces, el espíritu moderno, con su inquietud, su odio a la medida y los límites, ha llegado a prevalecer en todos los campos, primero desatado por la fiebre de la Revolución y luego echándose de nuevo el freno cuando le impulsaron a ello el miedo y el horror ante sí mismo; pero el freno de la lógica, no ya de la medida artística. Ciertamente, gracias a ese desenfreno (...) aprovechamos ampliamente las «ventajas bárbaras» de nuestro tiempo que Goethe hizo valer frente a Schiller para situar bajo la luz más propicia la carencia de forma de su *Fausto*. (...) se han sacudido las «irracionales» cadenas del arte greco-francés, pero inadvertidamente se ha hecho habitual considerar irracionales todas las cadenas, toda limitación; y así se encamina el arte hacia su disolución” (HDH I, §221)

Nietzsche cree que no es la liberación de la coerción, de la limitación, de la restricción del estilo sino la *apariencia* de esa liberación lo que constituye una evolución necesaria en el arte. Pero en el momento en el que la medida y la forma son consideradas como irracionales el arte se encamina hacia su disolución, de manera que vemos aquí nuevamente la necesidad de la forma en el arte, aun cuando sea para provocar la apariencia de que la obra está libre de ella.

Por lo demás, hay que advertir que aquí Nietzsche establece una distinción entre dos tipos de ‘freno’ ante el odio del espíritu moderno a la medida y a los límites: el freno de la lógica y el freno de la medida artística, en la que los modernos optan por el primero de ellos. Lo interesante aquí es ver que Nietzsche diferencia entre una forma lógica y una forma artística.

En lo que a la forma artística se refiere, en el apartado de *Humano, demasiado humano* titulado ‘El arte no pertenece a la naturaleza, sino únicamente al hombre’ Nietzsche muestra que en la naturaleza no existen formas, que ellas no son sino ilusiones, errores de los que se compone el arte y de los cuales, sin embargo, no puede prescindir: lo que llamamos forma es resultado de un reflejo de la superficie en el ojo, y el tacto, partiendo del hecho de que el ojo ve superficies planas, construye planos continuos que sólo existen en nuestra imaginación. El arte, según esto, no penetra en la esencia de las cosas al estar restringido a la vista y al oído, a la aprehensión sensible (FP II: 23 [150]).

Ahora bien, en lo que a las formas de la matemática se refiere, Nietzsche cree que las superficies, líneas, círculos, no existen en realidad sino que son creaciones del hombre, consecuencia de un error que consiste en creer en la permanencia, en la substancia: “proyectamos una *línea media matemática*, añadimos por todas partes líneas y superficies, sobre la base del intelecto, que es la del *error*: el suponer lo igual y lo permanente” (FP II: 11 [293]). En realidad no hay figuras matemáticas, o más bien, su realidad es similar a la de un concepto (FP II: 11 [151]), de modo que tales figuras conforman un mundo imaginario (FP II: 11 [155]).

Vemos, pues, que tanto la forma artística como la forma matemática son ilusiones en el sentido de que todas las formas son creación nuestra y no se encuentran de antemano en la naturaleza (FP II: 13 [15]). En el mundo reina una ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza (CJ §109), lo que ocurre es que “Operamos con puras cosas que no existen, con líneas, superficies, cuerpos” (CJ §112); pero gracias a que aceptamos tales cosas “Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir” (CJ §121).

De otro lado, en *Humano, demasiado humano* Nietzsche destaca que lo ilógico es necesario para el hombre; lo ilógico está firmemente anclado, entre otras cosas, en el arte, y no puede arrancárselo sin dañarlo fatalmente (HDH I, §31). El sentido para las artes, como el sentido moral, ‘no se basa en las leyes lógicas del pensamiento (...) sino (...) en toda clase de juicios falsos y paralogismos’ (FP II: 23 [152]); a la ciencia le correspondería descubrir ese fundamento ilógico en el arte, comprobar que entre las fuerzas que condicionan el arte están el gusto por la mentira y por lo impreciso (HDH I, §234).

En la experiencia artística Nietzsche distingue entre niveles de gozo: en primer lugar está el gozo en entender lo que el artista quiere decir; en segundo lugar el gozo cuando el artista alude en la obra a algo de lo que uno recuerda por experiencia que le fue agradable; también existe el goce en la estimulación por el peligro representado, o el recuerdo de lo desagradable en la medida en que está superado. Pero además existe

“ese gozo que nace a la vista de todo lo regular y simétrico, en líneas, puntos, ritmos; pues una cierta semejanza despierta el sentimiento para todo lo ordenado y regular en la vida, únicamente a lo cual tenemos en definitiva que agradecer todo bienestar; en el culto de lo simétrico venérase, pues, inconscientemente la regla y la proporción como fuente de la dicha de uno hasta entonces; este gozo es una especie de acción de gracias” (HDH II, §119)

De aquí uno podría destacar la importancia que Nietzsche da a lo lógico-matemático en el arte, pero enseguida él nos dice que

“Sólo una cierta saturación de este último gozo mencionado da lugar al sentimiento aún más sutil de que también la ruptura de lo simétrico y reglado puede entrañar goce; por ejemplo, cuando incita a buscar razón en la aparente sinrazón, con lo que entonces aparece, como una especie de enigma estético, algo así como un género superior del gozo artístico mencionado primeramente” (HDH II, §119)

Nietzsche, pues, aunque otorga al gozo de lo simétrico, de la proporción, de lo regular, un cierto placer, cree que el gozo artístico en la ruptura de dicho placer es aún mucho

mayor⁶⁸; y hasta reconoce que en ciertas épocas de la vida un arte de la repugnancia hacia lo regulado, hacia lo lógico, es una ‘necesidad imperiosa’ (HDH II, §173).

Como vimos en el primer capítulo, en ocasiones Heidegger, en su lectura de Nietzsche, parece equiparar ley y forma⁶⁹, restringiendo esta legalidad de la forma a la forma lógico-matemática, negando con esto la posibilidad de que en la estética nietzscheana exista una legalidad de la forma que no sea lógica. Todo lo anterior muestra que la interpretación de Heidegger ha sobreestimado el papel que desempeña la forma en cuanto forma lógico-matemática en la creación artística, pasando por alto la contribución que la forma artística (no lógica) y la ruptura de lo lógico aportan al goce de la obra de arte⁷⁰. La forma, como espero se haga claro en el transcurso de este capítulo, no se ubica para Nietzsche, en la oposición ser-devenir, ley-embriaguez, tanto del lado del ser, de la ley, pero tampoco del lado del devenir, de la embriaguez, sino que se encuentra más bien en el espacio entre ambos extremos, no al modo de un punto medio, de un equilibrio entre ser y devenir, entre ley y embriaguez, no (bajo la interpretación de Heidegger) como una conjunción entre ambos opuestos (pues si así fuera la dualidad ser-devenir se mantendría), sino estableciendo una gradación que mina esta oposición y que muestra los problemas que plantea ese esquema dualista.

3.2.2. Vida como la actividad de crear nuevas formas

⁶⁸ Recuérdese el placer superior por el rompimiento de la medida y las limitaciones que tiene lugar en el fenómeno de la embriaguez según lo dicho por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* (§1).

⁶⁹ “cuando Nietzsche intenta caracterizar la legalidad de la forma, no lo hace en referencia a la esencia y a la forma de la obra. Sólo nombra la legalidad de la forma que nos es más conocida y corriente: la legalidad «lógica», «aritmética», «geométrica» (...) de este modo se refiere a una reconducción de la legalidad de la forma a las determinaciones lógicas que están en conexión con su explicación del pensar y del ser” (VPA, p. 121).

⁷⁰ Existe una continuidad con lo dicho en uno de sus apuntes correspondiente al período de *El nacimiento de la tragedia*: “En todas las artes, lo bello comienza sólo cuando se supera lo puramente lógico [*Das Schöne in jeder Kunst beginnt erst, wo das rein Logische überwunden wird*]” (KGW III/FP II: 7 [1])

Después de *Humano, demasiado humano* Nietzsche aborda la cuestión de la forma pero ya no como un aspecto exclusivo de las obras de arte sino como un elemento propiamente humano.⁷¹ En particular, Nietzsche habla de una cierta ‘idealización’ en el ser humano, término con el que ya nos encontramos en la lectura que Heidegger hace de Nietzsche.

Nietzsche parte de lo que significa la idealización en la pintura para así entender la idealización de la vida, y encuentra que el pintor exige del espectador que ‘no observe demasiado exacta, agudamente’, además de que ‘le obliga a retroceder a cierta distancia para que contemple desde allí’. Aquel que quiera idealizar su vida, pues, “no debe querer ver demasiado exactamente y sí mantener siempre su mirada en un cierto distanciamiento” (HDH I, §279). En lo que al hombre se refiere, Nietzsche afirma:

“Tan cierto como que tenemos pulsiones es también que éstas difunden por nuestra fantasía una suerte de esquema de uno mismo, *cómo debiéramos ser* para satisfacer adecuadamente las pulsiones — esto es idealizar” (FP II: 7 [95])

Idealizar es convertir algo en un ideal (FP II: 11 [56]), construir un ideal, o como Nietzsche lo dirá en ocasiones, un modelo propio. A la hora de trazar nuestro modelo, nuestro ideal, hay que buscar la forma sublime de nuestras pulsiones (FP II: 6 [294]), ya que nuestra forma está determinada por lo que nuestras pulsiones dicen ante un asunto determinado (FP II: 7 [116]). Esto lo conseguimos al relacionarnos con otros seres, en los asuntos de la vida cotidiana, ya que en esta relación experimentamos en nosotros un cambio de forma: la impresión que la forma de algo ajeno deja en nosotros produce una transformación en nosotros de nuestra forma (FP II: 6 [410], 6[419]). La tarea es entonces la de hacernos a nosotros mismos, darnos una forma, es decir, construirnos un modelo (FP II: 7 [213]); en palabras de Nietzsche:

⁷¹ Para ser precisos, ya desde la tercera *Consideración intempestiva* y en HDH II, §209 habla Nietzsche de una forma del individuo, de una autocomplacencia del individuo con su forma.

“Con todas nuestras fuerzas podemos crear muchas *formas* o también la ausencia de forma. Hay cierta *libertad* artística en la representación del modelo que podemos alcanzar” (FP II: 6 [147])

Este modelo lo construimos teniendo en cuenta nuestras ganas, nuestras fuerzas y considerando nuestra situación, sus condiciones y sus limitaciones. Nietzsche pretende enseñarnos a buscar un modelo, siendo su mayor satisfacción encontrar modelos individuales que no coincidan con el suyo (FP II: 6 [50]); él busca suprimir en los hombres lo que de universal tienen, especializarlos hasta hacerlos en cierta medida incomprensibles para los demás (FP II: 6 [158]).

En esta creación del modelo propio el arte tiene un papel fundamental: “La representación de tipos ejemplares, que sirvieran de modelo, sería un mérito principal de los artistas: desarrollar el sentido para lo que posee unidad y proporción” (FP II: 6 [309]); “las pulsiones, formadas según el ideal *propio* (...) En cuanto artistas, *crear* nuestro ideal” (FP II: 8 [2]). Ha habido modelos para comunidades, pero lo importante aquí es “que cada uno *trace* su modelo y lo realice — el modelo individual” (FP II: 6 [293]). Ejemplos de modelos pueden ser “en uno, ensueños vanos; en otro, una hermosa obra literaria; en un tercero, un proyecto arquitectónico” (FP II: 7 [62]). En síntesis, lo que tenemos que hacer es

“«Dar estilo» al propio carácter —¡un arte grande y escaso! Lo ejerce aquel cuya vista abarca todo lo que de fuerzas y debilidades le ofrece su naturaleza, y luego les adapta un plan artístico hasta que cada una aparece como arte y razón, en donde incluso la debilidad encanta al ojo. Aquí se agregó una gran masa de naturaleza segunda, allá se quitó un trozo de naturaleza primera —en ambas ocasiones, luego de un largo ejercicio y trabajo diario con ello. Aquí se ocultó lo feo que no se podía quitar, allá se lo reinterpretó como algo sublime. Mucho que era vago y se resistía a ser modelado se lo guardó y utilizó para ser visto a distancia —debe señalar hacia la vastedad y lo inconmensurable. Por último, cuando la obra está terminada, se revela que era la coacción del mismo gusto la que dominaba y daba forma a lo grande y a lo pequeño: poco importa si era un buen o un mal gusto, si se piensa que —¡basta con que sea *un* gusto!

Son las naturalezas fuertes y ávidas de dominio las que disfrutarán de su más delicada felicidad con una coacción de ese tipo, con una sujeción y perfección bajo la

propia ley: la pasión de su vehemente querer se aligera ante la visión de todos los seres vencidos y serviciales, incluso cuando tienen que construir palacios y diseñar jardines, se resisten a dejar libre a la naturaleza.

A la inversa, son los débiles, que carecen de poder sobre su propio carácter, los que *odian* la sujeción del estilo: sienten que si se les impusiera esta amarga coacción maligna se convertirían en naturalezas *ordinarias* bajo ella: se convierten en esclavos tan pronto sirven, y odian servir” (CJ §290)

Se observa aquí una continuidad con lo dicho por Nietzsche en *Humano, demasiado humano*: “El arte debe ante todo y en primer lugar *embellecer* la vida, es decir, hacernos *a nosotros mismos* soportables, a ser posible agradables, para los demás (...) El arte debe además *ocultar* o *reinterpretar* todo lo feo, eso penoso, terrible, asqueroso que, pese a todos los esfuerzos, vuelve siempre, dado el origen de la naturaleza humana, a irrumpir” (HDH II, §174).

Pero no basta con crear un ideal, también hay que vivirlo, y, adicionalmente, entender que no hay un único ideal de hombre, que existen muchos otros ideales de hombre perfecto, casi tantos como individuos (FP II: 4 [79], 11 [37]). En resumen, el proceso es el siguiente:

“1) partirá de lo más cercano y lo más minúsculo y observará a fondo la dependencia en que ha nacido y ha sido educado

2) asimismo comprenderá el ritmo habitual de su pensamiento y su sentimiento, las necesidades intelectuales de alimentación

3) Procurará luego todo tipo de *transformaciones*, para romper primero con las costumbres (...)

4) imitará espiritualmente a sus adversarios, tratará de seguir su alimentación. Debe *viajar*, en todos los sentidos. En esa época será «versátil y pasajero». De vez en cuando *reposará* de sus vivencias — para digerirlas.

5) Luego vendrá lo más alto: intentar *crear* un ideal. Esto precede a lo que es aún más alto — vivir dicho ideal.

6. Tendrá que pasar por toda una serie de ideales.” (FP II: 11 [258])

Es cuando uno comprende que existe una dependencia social, histórica, cultural y evolutiva que lo condiciona; cuando uno se conoce a sí mismo, a las relaciones que tiene con su medio y al modo como ese contexto satisface sus necesidades; cuando, una vez hecho esto, procura transformarse, es decir, entender que más allá de los propios hábitos y costumbres hay diversos modos de vivir que son dignos de ser imitados, que estaremos preparados para crear y vivir un ideal.

En este punto se ha de luchar con el prejuicio de que el carácter del hombre es inalterable. Para Nietzsche, es la breve duración de la vida de un hombre la que, junto al hecho de que los sucesos no son lo suficientemente fuertes como para afectar los rasgos heredados a lo largo de milenios, lleva a pensar en un carácter inmutable en el individuo. Pero, dice Nietzsche, “si se imaginara a un hombre de ochenta mil años, tendría un carácter absolutamente variable, de modo que poco a poco una multitud de individuos diferentes se desarrollaría a partir de él” (HDH I, § 41). Hay que darse cuenta de que “el ideal es algo de lo más cambiante, incluso en un individuo” (FP II: 11 [112]), que “a lo largo de su vida *un* hombre pasa por *varios* individuos” (FP II: 11 [276]).

Además de esto, existe un peligro que hay que evitar a toda costa y es el de dogmatizar, absolutizar el propio ideal: “Todo el mundo cree estar en la cima y que *su* ideal es el ideal de la humanidad” (FP II: 11 [96]), existiendo “la creencia de tener aquí el camino a lo absoluto, al ideal *irrebatible*” (FP II: 11 [99]). Debemos, por el contrario, “ver también el ideal del otro y desde él, el nuestro” (FP II: 6 [191]). Por tanto, no hay que contentarse con encontrar un ideal, un modelo que lo distinga a uno de los demás y lo convierta en un hombre singular, además de ello hay que pasar de un ideal a otro: “¡Sacadle jugo a las situaciones de la vida y a las casualidades — y pasad luego a otra cosa! ¡No basta con ser un hombre *único*, aun cuando haya que comenzar por ahí! ¡Pues eso supondría, en definitiva, animaros a que os pongáis límites! ¡Por el contrario, pasad de ser uno a ser otro, vivid *toda una serie de seres!*” (FP II: 11 [304], 13 [3]).

Desde el punto de vista estético existe una jerarquía de vidas de acuerdo a cómo cada individuo da forma a su creación artística, ya sea ésta una obra de arte o su propia existencia:

“Uno puede disponer de sus instintos como un jardinero y —lo que pocos saben— cultivar las semillas de la ira, de la compasión, de la sutileza, de la vanidad, de manera que se hagan tan fecundas y productivas como un hermoso frutal puesto en un espaldar; se puede hacer esto con el buen o mal gusto de un jardinero, al estilo francés, inglés, holandés o chino; también se puede dejar en libertad a la naturaleza y cuidar solamente de que haya un poco de limpieza y de orden; y, por último, se puede, sin ciencia alguna, ni razón organizadora, dejar crecer las plantas con sus ventajas y obstáculos naturales, entregándolas a la lucha que entre sí sostienen” (A §560)

Vida, desde el punto de vista estético, es dar forma, es el intento por crear un modelo, un ideal, por dar una forma artística (no lógica) a sus obras o a sí mismos. En este sentido, hay quienes dejan las cosas en su estado natural, sin hacer ningún tipo de aporte, sin implantar su propio estilo en ellas, sin darles una forma: aquí, siendo estrictos, no existe vida. Por otro lado, hay quienes consideran la influencia que la tradición, la costumbre y las creencias tuvieron en ellos, que evalúan las necesidades que dieron lugar a un ideal dominante, que reconocen el contexto histórico y cultural que originó ese modelo en particular, y que imitan ese ideal, esa forma, ese modelo específico, tratando de imponerlo a sí mismo o a las cosas. Pero adicionalmente, hay quienes con mucho esfuerzo consiguen crearse un ideal propio, expresar en sus obras una forma única, un estilo exclusivo en el que estén representadas las circunstancias culturales y sociales que condicionan —y hacen parte de— su historia personal e individual y que contribuyen a construir lo que se es y lo que, teniendo en cuenta las influencias que situaciones particulares ejercieron en nosotros, ningún otro podrá llegar a ser jamás. Por último, hay quienes una vez construido el ideal propio, una vez que se dan una forma propia, ven que cada cual, según sus propias vivencias, tiene su propio ideal, su propia forma, que cada uno de nosotros no permanece siendo el mismo a lo largo de su existencia, y que, por lo tanto, el ideal no es algo estático sino relativo al carácter y a la condición del individuo en un determinado momento de su vida, para finalmente, en consonancia con el carácter fluido, móvil, del ideal, esforzarse por

cambiar de ideal, por crear nuevos ideales, por experimentar una serie de ideales, a lo largo de su vida, por vivir en un juego de creación y destrucción de ideales, lo cual no quiere decir vivir un cambio incontrolado de ideales, un devenir de ideales, ya que una vida en la que en un momento se establece un ideal y al siguiente otro no es una vida como tal.

3.3. Vida desde el punto de vista moral

¿Dices que la alimentación, el lugar, el aire, la sociedad te transforman y determinan? Sí, pero tus opiniones todavía más, puesto que son las que te determinan a dicha alimentación, lugar, aire, sociedad (FP II: 11 [143])

Construirse un modelo no es tarea sencilla. Hay que considerar aquello que nos produciría el mayor deleite, lo cual presupone una ‘mirada de conjunto’ a las ganas que sentimos, pero también a nuestras fuerzas y a las condiciones de la situación en la que nos hallemos, esto es, a lo que creamos posible lograr (FP II: 6 [139]), buscando así que esa idea sea efectivamente realizable, lo que a su vez requiere un conocimiento de sí mismo, de las propias fuerzas (FP II: 6 [293]). La construcción de un modelo, al ser ‘un producto necesario de todas nuestras facultades’, un intento de “captar *nuestro* ser *infinitamente* complicado por medio de una *simplificación*” (FP II: 7 [62]), implica, pues, un esfuerzo considerable por parte del intelecto. De ahí que la mayoría prefiera –y se conforme con– que le asignen un modelo a imitar, pues adaptarse a un modelo ya establecido equivale a ahorrarse el tener que pensar (FP II: 7 [94]). La moral, así, es vista por Nietzsche como un ‘modelo externo’ para los más débiles (FP II: 7 [69]).

3.3.1. Los juicios de valor en la concepción nietzscheana de la moral

En términos generales, la moral, para Nietzsche, surge por el temor, en particular 1) el miedo frente a alguien poderoso, 2) el miedo a quebrantar las reglas sociales, representado en el impulso a llevar una vida social, y 3) el miedo a lo desconocido.

En el primer caso la moral tiene su origen en un poder que ordena y manda, y que es capaz de infundir miedo (príncipe, rey, Estado, sociedad, Dios, etc.); la costumbre de actuar según los deseos de dicho poder da paso en el súbdito a un sentimiento de bienestar por haber escapado del peligro, mientras que si la acción contradice las intenciones de tal poder lo que se produce es el sentimiento de miedo, el temor por las

represalias, el disgusto por lo que se hizo (Cfr. FP II: 1 [107]). Lo primero en las acciones morales es la coacción de la necesidad individual y sólo posteriormente surge por la costumbre el placer en su ejecución. Lo que llamamos deber no es sino lo que nos obliga, que a través de su repetición se convierte en un hábito agradable (FP II: 6 [117]).

El fundamento de la moral también se encuentra, según Nietzsche, en el miedo a lo sagrado representado por la costumbre, al castigo o a la vergüenza de contrariar las costumbres, de manera que quien no tenía temor de las penas producidas por desobedecer la costumbre era considerado como malo, como inmoral: “Ser moral significa: ser en alto grado pasible al miedo; el miedo es el poder por el que se conserva la comunidad” (FP II: 3 [119]). En este caso la seguridad de la comunidad dependía en gran medida de traer a la mente de sus miembros el miedo junto a las imágenes desagradables del castigo con el fin de que el individuo se abstuviera de satisfacer de manera inmediata sus propias necesidades. En este caso, la moral, teniendo su vista puesta en la conservación de la comunidad, convierte al individuo en el chivo expiatorio, con lo cual muestra que no piensa para nada en la felicidad del individuo (FP II: 4 [77]).

La moral también puede originarse en el miedo hacia a lo insólito, así como en el temor a los demás y a lo que hacen (FP II: 6 [235]). Lo habitual, lo tranquilo, lo que se espera de sí y de los demás ante una situación específica constituye entonces el conjunto de costumbres morales de una cultura; la moral se halla en lo que es habitual, paciente, reflexivo (FP II: 3 [49]), mientras que lo que no es habitual, lo que nos maravilla, lo que aparece repentina e impetuosamente viene a ser objeto de admiración, de elogio o de censura, pudiendo darse el caso de que lo que resulta habitual para una cultura sea considerado como algo no saludable para otra: elogio y censura son un producto del miedo (FP II: 3 [45]). Lo regular, lo predecible es bueno y lo desconocido e impredecible, las costumbres ajenas, son catalogadas como malas; sobre la base de la moral el hombre es predecible y, por ende, bueno (FP II: 4 [122]). La moral pretende eliminar el miedo a los demás, al hombre que se desconoce, convirtiéndose en el fingimiento que los hombres necesitan para poder vivir sin miedo, pues al seguir las

costumbres el hombre se presenta al otro como un igual, dejando de provocarse temor mutuamente (FP II: 3 [23]).

Todos estos juicios de valor tienen su origen en el temor, en el miedo, pues no valorar de esa manera o valorar de una forma distinta pone en peligro nuestra conservación, pero nuestra conservación *en tanto* miembros de una comunidad. Tales valoraciones conforman una cierta ‘nube de opiniones’, un canon que se nos inculca y que nos dice cómo debemos apreciar las cosas, cómo se debe actuar. Entonces actuamos como lo hace todo el mundo, se aprende a apreciar las cosas como lo hacen los demás, teniendo en cuenta lo que piensan otros, y pese a ello nos tenemos por *individuos* (FP II: 1 [109]). Con la obediencia a los preceptos morales buscamos agradar a los demás, deseamos que se hagan una buena opinión de nosotros, a costa de nuestra propia singularidad (FP II: 3 [59]); se tiene miedo de ser una excepción, de llamar la atención (FP II: 1 [96]). De todo ello resulta que “La consecuencia de la moralidad es la *arena*” (FP II: 1 [123]), entendiendo con ‘arena’ aquella uniformidad alcanzada a través de la valoración positiva (o negativa) de ciertas acciones, valoración fundada en el hábito y el miedo. En todos estos casos Nietzsche ve que los juicios de valor que constituyen un sistema moral traen como consecuencia una cierta *apariencia* de igualdad entre quienes comparten tales valoraciones.

Lo que en realidad conocemos en estas formas de valorar son las costumbres y opiniones de los demás, pero no llegamos a conocer a los que así valoran como individuos (FP II: 2 [61]) sino a lo sumo como ‘seres imaginados iguales’. Esto implica, en relación a las acciones llamadas altruistas, que “Es imposible ayudar a un individuo, porque no se le puede conocer. Lo incognoscible — eso es el prójimo” (FP II: 2 [52]); en este sentido, “Sólo podemos ayudar al prójimo incluyéndolo en una categoría (enfermos, encarcelados, mendigos, artistas, niños) (...) al individuo no se le puede ayudar” (FP II: 3 [14]). Esto no quiere decir que Nietzsche esté aquí a favor de lo inmoral cuando afirma que al individuo no se le puede ayudar, sino más bien que no se le puede ayudar al individuo porque éste no existe como tal; en otras palabras, al otro no lo puedo conocer ni ayudar en cuanto individuo, es decir, no puedo conocer sus particularidades porque simplemente no las tiene, porque las ha perdido, porque ha

dejado de ser individuo desde el momento en el que entra a formar parte de una categoría, de una comunidad que tiene unos criterios de valor determinados.

Lo primero que se conoce entonces son las opiniones y costumbres de los otros, los juicios de valor acerca de las cosas y de los hombres más que a los hombres mismos (FP II: 3 [54]); es más, la representación de los demás y de nosotros, la interpretación de nuestros estados, son producto de lo que otros nos han enseñado (FP II: 6 [350]), y aún cuando llegemos a ser autónomos estamos condenados a seguir refiriendo todos nuestros juicios y acciones a ese sustrato (FP II: 3 [24]).

La moral parte de un error y es el creer saber cuál es el fin del hombre, para qué existe, cuál es su ideal (FP II: 6 [144], 6 [158]), pues ser moral es fijarse una meta y deducir a partir de ella todas nuestras acciones (FP II: 7 [73]). Al ver las acciones del hombre como objeto de elogio o de condena, la moral supone un concepto de hombre, un ideal suprasensible de hombre, al que el individuo debe ajustarse, impidiendo que el hombre sea individual, forzándolo a ser universal. Al comportarse como si fuesen absolutos y válidos eternamente (FP II: 3 [133]) los juicios de la moral con sus verdades universales buscan que los hombres sean idénticos entre sí (FP II: 6 [149]). En esta pretensión de igualdad, de uniformidad, la moral considera que la afirmación del individuo, por la que pretende sentirse bien y buscar su placer sin atender a ninguna doctrina, es algo malo (FP II: 3 [97]), y con ello la moral muestra que no se preocupa por el individuo, que no piensa en la felicidad del particular, en su salud, sino que, por el contrario, sacrifica ésta al bien común (FP II: 4 [78]). Debido a que nuestras acciones se realizan de acuerdo a lo que otras cabezas han establecido como apreciado, Nietzsche cree que los valores morales apuntan a la felicidad de la comunidad, al bienestar, al agrado de otros, de los demás.

A la igualdad producida por la moral Nietzsche opone la idea de “Mantener la máxima diversidad de condiciones de existencia humanas y no uniformizar a la humanidad con un código moral” (FP II: 1 [67]). La sensación más sublime, por el contrario, es la del sentimiento de la más extrema diversidad (FP II: 1 [25]). A la arena que según él conforman quienes tienen mucho miedo, los débiles, los cobardes, aquellos que tienen

la civilización, la igualdad como objetivo (FP II: 8 [47]), quienes se tienen por hombres morales, Nietzsche opone la distinción y lo particular que hay en cada hombre:

“Cuanta más preponderancia adquiriera el sentimiento de unidad con los semejantes, tanto más uniformados estarán los hombres y con tanto mayor rigor considerarán inmoral toda diferencia. Así surge necesariamente la arena de la humanidad: todos muy iguales, muy pequeños, muy redondos, muy tolerables, muy aburridos. El cristianismo y la democracia son los que hasta ahora han llevado a la humanidad lo más lejos posible en el proceso de convertirla en arena. Un sentimiento de bienestar mínimo, débil, crepuscular, uniformemente difundido sobre todos [...] ¿será ésa la última imagen que la humanidad podría ofrecer? Por la vía de la sensibilidad moral que hasta hoy ha existido resulta inevitable. Es necesario reflexionar a fondo, quizá la humanidad deba poner punto final a su pasado, quizá deba proponer a todos los particulares la nueva norma: sé distinto de todos los demás y alégrate si cada uno es distinto del otro; las bestias más rudas han sido destruidas bajo el régimen de la moral que ha habido hasta ahora — ésa era su tarea; no queremos seguir viviendo sin pensar, bajo el régimen del miedo a los animales salvajes. Durante mucho tiempo, durante demasiado tiempo se ha dicho: uno como todos, uno para todos” (FP II: 3 [98])

3.3.2. Vida como la actividad de crear nuevas valoraciones

Para Nietzsche este tipo de juicios de valor da lugar a épocas de igualdad que carecen de fuerza (FP II: 1 [100]), mantiene las debilidades y la falta de fuerza (FP II: 4 [266]), disminuye la inventiva, la viveza, y otorga a la cultura un carácter cobarde (FP II: 3[111]), además de privilegiar el bien común sobre el bien individual:

“el principio «el bien de la mayoría está por encima del bien del particular» es suficiente para que la humanidad dé todos los pasos necesarios de vuelta a la animalidad ínfima. Pues lo contrario («el particular vale más que la masa») es lo que la ha *elevado*” (FP II: 7 [83])

La moral busca la conservación de la comunidad a costa de la felicidad de los particulares (FP II: 11 [59]). Para Nietzsche, es la falta de un egoísmo rico en ideas lo

que ha mantenido a los hombres en un nivel tan bajo (FP II: 11 [303]). A diferencia de esos regímenes equitativos y uniformes, Nietzsche cree en la manera totalmente derrochadora y personal de vivir como condición para que el hombre llegue a ser superior, menos normal, más especial (FP II: 9 [11]), él ve en el individuo particular una ‘especie superior a la del hombre’ (FP II: 6 [158]) y la salida a la crisis generada por la moral. Según él, son los individuos las naturalezas que más se han opuesto a la moral (FP II: 4 [87]); ellos hacen su aparición cuando las costumbres se relajan, cuando la comunidad deja de vivir en el temor (FP II: 4 [16]).

Es evidente por lo dicho hasta ahora que Nietzsche considera a quienes guían su conducta por la moral como individuos inferiores y ve en lo individual un criterio de superioridad: “cuanto más elevados sean los seres humanos *tanto más fuerte será en ellos lo individual*” (FP II: 6 [155]), a diferencia de la moral, para quien “la humanidad inferior de la masa posee un valor que no tiene reparo alguno en pagar con la humanidad superior de los particulares” (FP II: 4 [78]). Este criterio de superioridad es una medida de lo individual en el hombre:

“El progreso de la moral ¿consistiría en que prevalecieran las pulsiones altruistas sobre las egoístas, así como los juicios generales sobre los individuales? Ése es actualmente el lugar común. Yo, en cambio, veo crecer al individuo, (...) veo que los juicios serán cada vez más individuales, y los juicios generales, cada vez más superficiales y estereotipados. (...) la pulsión altruista es un *obstáculo* para el reconocimiento del individuo, pretende que los demás sean, y hacerlos, *iguales* a uno mismo. Veo en la tendencia estatal y social un impedimento para la individuación, el adiestramiento del *homo communis*: pero si se desea tanto un hombre común e *igual* es sólo porque los hombres débiles temen al individuo fuerte y prefieren el *debilitamiento general* al desarrollo de lo individual. Veo en la moral actual el encubrimiento de ese debilitamiento general: como el cristianismo pretendía debilitar e igualar a los hombres fuertes e inteligentes. *La moral altruista tiende a la papilla suave, a la arena blanda de la humanidad*” (FP II: 6 [163])

La igualdad, buscando la ausencia de dolor para todos, hace que disminuya la felicidad del particular (FP II: 3 [144]), esto muestra que la moral no ha procurado a los hombres

mayor felicidad (FP II: 3 [132]); ella busca menos dolor pero no más felicidad (FP II: 3 [25]). La felicidad, para Nietzsche, ‘reside en el incremento de la originalidad’ y en el ‘sentir alegría por la originalidad del otro’; él ve esto como signo de una nueva cultura (FP II: 3 [151]). Si bien es cierto que en sentimientos morales tales como la compasión podemos encontrar una cierta felicidad, ésta es en verdad una felicidad relativa:

“*La felicidad contenida en la compasión.* Cuando, como hacen los hindúes, se cifra el fin de la actividad intelectual en el conocimiento de las *miserias* humanas y a lo largo de muchas generaciones se sigue fielmente este espantoso precepto, la *compasión* acaba adquiriendo a la vista de estos pesimistas *congénitos* un nuevo valor: el de *conservar la vida*, en el sentido de que ayuda a soportar la existencia, aunque ésta parezca digna de ser rechazada con asco y con espanto. La compasión se convierte en el antídoto del suicidio, al ser un sentimiento que suministra placer y que nos proporciona en pequeñas dosis el goce de la superioridad. Nos aparta de nosotros mismos, nos ensancha el corazón, destierra el miedo y la pereza, incita a hablar, a quejarse y a actuar. Constituye una *felicidad relativa* en comparación con la miseria del conocimiento que acosa por todos lados al individuo, quitándole el aliento y lanzándole a las tinieblas. La felicidad, en cambio, cualquiera que sea, nos suministra aire, luz y libertad de movimientos” (A, §136)

La compasión, pues, adquiere valor por conservar la vida, cubriendo con un velo el conocimiento de lo trágico de una existencia sin fines ni objetivos. Toda moral de comunidad, para Nietzsche, no busca la felicidad sino la conservación más larga posible, ya sea de una familia, ya sea de una clase social (FP II: 11 [59]). Pero la conservación de la propia vida, lograda en la moral es, no obstante, para Nietzsche, algo que no es indispensable, algo que no es absolutamente necesario:

“Cuántos hay todavía que piensan que la vida sería insoportable si Dios no existiera; o, como dicen los idealistas, que la vida sería insoportable si no tuviera un significado moral. En consecuencia, es necesario que Dios exista o que la existencia tenga un significado moral. Sin embargo, lo cierto es precisamente lo contrario: que quien se ha habituado a esta idea no puede vivir sin ella, y que, en consecuencia, ésta es necesaria para su conservación. Ahora bien, ¡qué presunción supone declarar que todo lo que necesitamos para conservarnos debe existir realmente! ¡Como si nuestra conservación fuera algo necesario! ¿Qué sucedería si otros pensarán lo contrario: si se negasen a vivir

bajo las condiciones de esos dos artículos de fe, y si, en el caso de que tales condiciones fueran reales, la vida no les pareciera digna de ser vivida? Pues eso es, precisamente, lo que sucede hoy en día” (A, §90)

Nietzsche no niega que la conservación sea importante para la vida del individuo, pero el querer conservarse sólo tiene justificación en una situación de emergencia, esto es, en la pobreza, en situaciones en las que se presentan dificultades para subsistir, pero a juicio de Nietzsche en la naturaleza no dominan estas situaciones de emergencia sino la abundancia y el derroche, la lucha por el crecimiento y la expansión, mientras que la lucha por la existencia es tan sólo una excepción (CJ, § 349). Nietzsche también cree que las pulsiones que han resultado eficaces desde tiempos inmemoriales para la conservación de la especie son, después de todo, necesarias quizá para la estructura y el movimiento del organismo, esto sin contar con que son imposibles de arrancar del hombre, ya que estamos hechos de ellas (FP II: 11 [122]) y han llegado a convertirse en nosotros en un instinto de la conservación de la especie (CJ §1). Lo que Nietzsche critica es que esa conservación se busque precisamente a costa de lo particular en cada individuo.

El individuo superior presenta impulsos de placer y displacer con una intensidad tan elevada que parecen increíbles a ojos de la naturaleza común. Cuando el pensamiento no interviene en estos impulsos, o si se pone a su entera disposición, se habla entonces de pasión en lugar de impulso o instinto; su satisfacción llega a ser más importante para esta naturaleza superior que la propia vida, de manera que a este individuo no le preocupa su conservación.

Pero, entonces, ¿diremos de un individuo por poner todas sus fuerzas y energías en satisfacer su lujuria o su impulso de beber o de comer, que hace parte de esas naturalezas superiores? Nietzsche cree que no es la pasión en sí lo que ha de ser visto como signo de una naturaleza superior, pues “hay pasiones bajas, es decir, comunes, y pasiones individuales *superiores*. El noble se consagra aquí a una pasión *individual*: [lo que le hace noble es] la rareza de la pulsión para los demás — una particularidad *individual*” (FP II: 6 [178]). Comprender ese gusto individual, así como al individuo que se satisface en ello, es, para el hombre común, simplemente imposible:

“La naturaleza superior posee *singularidad en la pasión*: no es común, no es previsible, por lo tanto. Su sinrazón es en esto grande; hace el mayor sacrificio por una cosa para la que sólo él tiene la medida de valor: no tiene en cuenta las medidas de los demás. Así pues: lo que hace a la naturaleza superior es el tener *una medida de valor singular* en el sentimiento: *sea* valorar cosas diferentes de las que son valoradas, *sea* valorar las cosas de diferente manera de como son valoradas. — Las naturalezas comunes no creen en que haya normas de valoración diversas, es decir, *¿no creen en los individuos?*” (FP II: 6 [175])

Es evidente que al alejarnos de las valoraciones establecidas, al pretender satisfacer ciertas pasiones, corremos cierto peligro, hasta el punto de poner en riesgo nuestra vida, dado que con lo habitual el hombre no ha perecido (FP II: 15 [10]); por eso es “más fácil que perezcamos por nuestras fuerzas que por nuestras debilidades; pues respecto a estas últimas vivimos racionalmente, mas no respecto de las primeras” (FP II: 3 [2]) y esto porque “La naturaleza superior es más irracional que la común” (FP II: 6 [175]).

Esta naturaleza fuerte y superior se empeña en juzgar e interpretar todo desde sí misma, desde su propia medida de valor y no a través de lo establecido por la valoración acostumbrada y habitual: no tener a mano un conjunto de hábitos constituye un indicio de un carácter noble (FP II: 6 [201]), que yo sólo piense en lo que a mí me resulte justo y no en lo que la gente piensa de ello “señala la diferencia entre elevación y bajeza (...) es grande quien en medio de la confusión del mundo se atiene con perfecta lucidez a la libertad que la soledad nos separa” (FP II: 17 [27]). Esto, no obstante, no implica un individualismo extremo que niegue o no tenga en cuenta las valoraciones ajenas; al contrario, lo que ocurre más bien es que en la soledad, estando alejado de los demás uno puede considerar, integrar, las perspectivas ajenas de una forma más clara, más exacta⁷². Nietzsche reconoce, además, que cuando el individualismo es llevado al extremo trae consecuencias nocivas para el hombre en cuanto a la fecundidad se refiere: quien piensa

⁷² “No estoy enfadado con nadie, pero cuando estoy solo, me parece que veo mejor a mis amigos, que les veo bajo una luz más favorable que cuando estoy con ellos. Cuando más me gustaba la música y cuando tenía un sentimiento más exacto de ella, era cuando vivía alejado de la misma. Parece como si tuviera necesidad de perspectivas lejanas para pensar bien las cosas” (A, §485).

de una manera muy diferente a los demás acabaría desapareciendo, no podría reproducirse, lo cual lo conduce a plantear un ‘límite al grado de individuación’ (FP II: 6 [138]). En resumidas cuentas, lo que hay que hacer es ver las cosas como las ven otros, es decir, otras culturas, otras tradiciones, otras comunidades diferentes a la propia:

“Labor: ¡ver las cosas *como son!* Medio: ¡llegar a verlas como las ven cien ojos, *muchas* personas! El acentuar lo impersonal y el tachar de moral lo que ve la mirada del otro era un método erróneo. *Muchos* otros, y ver desde *muchos* ojos, desde muchas miradas absolutamente personales — eso es lo correcto. Lo «impersonal» no es más que lo personal *debilitado*, lo flojo” (FP II: 11 [65])

Bajo el punto de vista de la moral, si la satisfacción de un impulso se asocia con lo prohibido, con el miedo y la angustia, se considera a este impulso como malo; quien no lo satisface se siente bueno, mientras que para Nietzsche el que hace todo lo que quiere y siente que nada le está prohibido no sabe nada de lo bueno y de lo malo (FP II: 6 [204]), pues en él coinciden el querer y el deber. Es vital, pues, llevar a cabo una crítica de las valoraciones existentes, ya que “cuanto más comprendemos cómo se han originado nuestros valores, tanto más disminuye su valor y se presenta la necesidad de tener valoraciones nuevas” (FP II: 4 [292]).

Lo que de ahora en adelante debe elogiarse —a diferencia de lo que se elogiaba y condenaba desde los patrones generales de la moral— es el reconocimiento del individuo, de su unidad, de su singularidad, y esto se construye, como vimos, al valorar cosas diferentes de las que son valoradas, al valorar cosas de diferente manera de cómo son valoradas; es decir, considerar que hay normas de valoración diversas, ver desde otras formas de valorar, desde muchos otros ojos, se convierte así en un criterio de superioridad; gracias a un cambio en la valoración acostumbrada los ejemplares superiores, las naturalezas superiores pueden construirse morales para sí mismos (FP II: 6 [320]).

Vida es, desde el punto de vista moral, valorar. Pero este criterio resulta aún muy amplio y abstracto, pues así como en la estética hay formas de formas —esto es, hay maneras de imprimir un estilo, una forma, que sobresalen entre las demás—, así también

no toda valoración es digna de elogio. Esto quiere decir que existe desde el punto de vista moral una jerarquía de vidas según cómo cada hombre valore el acontecer. Es claro que para Nietzsche no se puede vivir sin hacer apreciaciones, sin valorar; así que donde no hay valoración no hay vida (Cfr. HDH I §32). Aunque estemos tentados de ubicar en la parte más baja de esta jerarquía a los hombres que no valoran, esto sería, desde la visión moral nietzscheana, un contrasentido. Optamos por ubicar entonces en el fondo de dicha jerarquía a aquellos individuos que valoran siempre de acuerdo a la costumbre, a lo que los demás le han inculcado con miras a la conservación de la comunidad, que comprenden que durante enormes períodos de tiempo vivimos de acuerdo a las necesidades del grupo, formando parte de manadas, de tribus, de grupos sociales, lo que dio origen al desarrollo en cada uno de nosotros de un cierto impulso que condicionó nuestra conducta y nuestras acciones con miras a la conservación de la especie; hombres que entienden que todos nuestros juicios y valoraciones provienen de una preocupación por el bienestar y la seguridad de la comunidad. Asimismo, hay quienes valoran todo de acuerdo a sí mismos, desde su propia medida de valor, que no sacrifican su individualidad por el bien del grupo, que valoran lo que de particular haya en ellos, que saben que, a pesar de que sus opiniones y juicios de valor dependen de lo que se considere como bueno y como malo para la conservación de la comunidad, es posible otra opción: la de arriesgar el aseguramiento de su existencia, al cuestionar lo que se hace habitualmente; hombres que poseen un criterio propio que, aunque pueda poner en juego su conservación, les da a cambio la posibilidad de desarrollar su máximo potencial como individuos capaces de interpretar y valorar los acontecimientos, sin que con esto se niegue la dependencia en la que se encuentran y que condiciona hasta cierto punto sus evaluaciones, pero entendiendo que su posición como miembros de una comunidad particular no los determina del todo, dejando así espacio a lo que cada uno de particular tenga. Por último, y en la cúspide de esta jerarquía, hay quienes procuran no sólo verlo todo desde sus propios ojos, desde su propia individualidad, sino además ver las cosas desde los ojos de los demás, crear e introducir nuevas valoraciones en las que se privilegie no las estimaciones del grupo, de la comunidad como un todo, ni las estimaciones aisladas estrictamente individuales, sino la mayor cantidad de perspectivas posible, ver las cosas como las ven otros, muchos otros, lo que abre un infinito campo

de posibilidades en la valoración y en la lectura de un suceso, de un acontecimiento, de un fenómeno, de un comportamiento, de una acción determinada.

3.4. Vida desde el punto de vista epistémico

No quiero ya conocimiento alguno sin riesgo: ¡que a quien explora le rodee el mar proceloso o la insensible alta montaña! (FP II: 7 [165])

En la sección titulada ‘¡In media vita!’ de *La ciencia jovial* Nietzsche establece una relación entre vida y conocimiento según la cual “La vida es un medio del conocimiento” (CJ §324), a diferencia de la tradición filosófica inaugurada por Sócrates que consideraba al conocimiento como medio para llegar a la vida, esto es, a la vida virtuosa. A la vida Nietzsche la concibe aquí como ‘un experimento de los que conocen’, y al conocimiento no como ‘un lugar de reposo, un entretenimiento o un ocio’, sino como ‘un mundo de peligros y victorias’. Intentaré examinar a continuación estas, a primera vista, curiosas concepciones de la vida y el conocimiento, e indagar por la conexión que Nietzsche establece entre ambas nociones.

3.4.1. Los esquemas en la concepción nietzscheana del conocimiento

En el apartado ‘Acerca de la procedencia del docto’, del libro quinto de *La Ciencia jovial*, Nietzsche cree que la conducta del docto revela algunas características de sus antecesores, en particular, la profesión y el oficio de su familia. Así, los hijos de oficinistas cuya tarea principal era ordenar material diverso, distribuirlo en gavetas, en una palabra, esquematizar, muestran, cuando son doctos, una tendencia a creer que han resuelto un problema por el simple hecho de esquematizarlo. Del mismo modo, dice Nietzsche “Existen filósofos que, en lo fundamental, sólo son cabezas esquemáticas — para ellos se ha convertido en contenido lo formal del oficio paterno. El talento para las clasificaciones, para las tablas de categorías, delata algo” (CJ § 348). El hecho de que aquí Nietzsche considere a cierto tipo de filósofos, de manera algo despectiva, como siendo ‘sólo cabezas esquemáticas’, muestra, al menos, que esos filósofos carecen de algo, que el esquematizar no lo es todo, que el esquematizar, el reducir lo extraño a algo

consabido –esto es, a algo ya conocido, a aquello a lo que ya estamos habituados (CJ § 355)– resulta siendo insuficiente (si no innecesario) en el ejercicio de su labor.

Siguiendo esa línea, en el aforismo titulado ‘¿Por qué no somos idealistas?’ del mismo libro, Nietzsche realiza una crítica a los filósofos de otro tiempo por haber tenido miedo de los sentidos, por haber visto en ellos un peligro, por haberse restringido al mundo de las Ideas: “En ese entonces la «cera en los oídos» era casi la condición del filosofar; un filósofo genuino ya no escuchaba más la vida, y en la medida en que la vida es música, *negaba* la música de la vida”; hoy en día, por el contrario, “somos todos sensualistas, nosotros los del presente y los del futuro en la filosofía, *no* de acuerdo a la teoría, sino de acuerdo a la praxis, a la práctica...” (CJ § 372).

Nietzsche piensa que en aquellos tiempos las Ideas vivieron de la sangre de los filósofos, consumiendo sus sentidos, siendo entonces el filosofar una desensualización, una especie de vampirismo:

“¿No sospecháis que desde hace largo tiempo se encuentra oculta tras los bastidores alguna vampiresa que comienza con los sentidos, y que finalmente se queda con un resto, deja un resto de huesos y castañeteo? —quiero decir, categorías, fórmulas, *palabras* (...) todo idealismo filosófico fue hasta ahora algo así como una enfermedad, cuando no fue, como en el caso de Platón, la cautela de una salud sobreabundante y peligrosa, el miedo frente a sentidos muy *poderosos* (...) Tal vez nosotros los modernos simplemente no somos suficientemente sanos como para *necesitar* el idealismo de Platón?” (CJ § 372)

Las categorías, en cuanto esquemas, son vistas aquí como un residuo dejado por el idealismo filosófico, como producto de una manera de hacer filosofía a la que Nietzsche considera similar a una *enfermedad*, una filosofía temerosa y cautelosa ante el poder de los sentidos. Que Nietzsche afirme que no somos lo suficientemente sanos como para necesitar este idealismo platónico significa que la salud que se encuentra en esa filosofía no es una salud como tal pues no se basa en una afirmación de la riqueza de la vida, de la plenitud, de la fuerza desbordante proveniente de los sentidos, que teme a los sentidos y no se permite acudir a ellos, lo que revela su temor y la necesidad de recluirse en un

horizonte estrecho que le brinde confianza y tranquilidad. Las categorías, como esquemas, se presentan aquí, como en la lectura de Heidegger, en el ámbito del aseguramiento de la vida, pero también como signos de debilidad, de negación de la vida.

Dijimos que Heidegger piensa que Nietzsche cree que la razón no puede ‘evadirse hacia lo que carece de fin’, ni ‘divagar hacia lo que no tiene meta’⁷³. Pues bien, hay que decir que Nietzsche distingue en *La ciencia jovial* entre seres vulgares y seres nobles. Del ser vulgar afirma que su “pensar en la finalidad y en la ventaja es más fuerte incluso que el más fuerte instinto que haya en él: no dejarse seducir por aquel instinto hacia acciones sin finalidad — ésa es su sabiduría y su vanidad” (CJ, §3), mientras que al ser superior lo considera, en comparación con el vulgar, como el más irracional. Que el pensar en la finalidad, el no dejarse llevar hacia acciones sin finalidad, sea una característica propia de naturalezas vulgares, aunque indique un mayor grado de racionalidad en el ser vulgar, también muestra que Nietzsche, a diferencia de Heidegger, ve el ‘evadirse hacia lo que carece de fin’ y el ‘divagar hacia lo que no tiene meta’ como conductas propias de un ser superior.

Para examinar otra de las afirmaciones de Heidegger según la cual Nietzsche no niega que la finalidad tenga un carácter causal⁷⁴, recurriremos a continuación al apartado ‘Dos tipos de causas que se confunden’ del libro quinto, en donde la cuestión de la finalidad es tratada con más detalle. En ese pasaje Nietzsche distingue entre la causa de la acción y la causa final o, como él la llama, ‘la causa del actuar de una u otra manera, del actuar en esta dirección, del actuar de acuerdo a este fin’. Mientras que la primera, esto es, la causa del actuar, es una cantidad de fuerza acumulada que espera ser usada para algo, la

⁷³ “Si la razón, en cuanto percibir representante de lo real, quisiera evadirse hacia lo que carece de fin y divagar hacia lo que no tiene ni meta ni existencia consistente, o sea, si quisiera abandonar la invención de lo igual y regular, se vería superada por el embate del caos, y la vida, en lo que hace al ejercicio de su esencia, al aseguramiento de su existencia consistente, comenzaría a tambalearse y declinar, abandonaría su esencia y por lo tanto se malograría” (VPC, p. 472)

⁷⁴ “Nietzsche no piensa en negar lo que acaba de explicarse, o sea que el fin, lo representado de antemano tiene, *en cuanto* re-presentado, un carácter prescriptivo y por consiguiente causal” (VPC, p. 472)

causa final es un insignificante azar que puede llegar a provocar que la primera se descargue. La relación entre ambas causas puede verse como la del fósforo y el barril de pólvora: los fines, los pequeños azares, como fósforos, son casi despreciables en comparación con la enorme cantidad de fuerza de la pólvora que espera ser consumida. La relación entre ambas causas es, sin embargo, considerada cotidianamente de manera diferente:

“se está habituado a ver, de acuerdo a un antiguo error, precisamente en la meta (fin, vocación, etc.), la fuerza *impulsora* —pero la meta sólo es la fuerza *directriz*, pues allí se ha confundido al timonel con el vapor. Y ni siquiera es siempre el timonel, la fuerza directriz... ¿No es demasiado a menudo la «meta», el «fin», sólo un pretexto encubridor, un autodeslumbramiento suplementario de la vanidad, que no quiere decir que el barco *sigue* la corriente en la que casualmente cayó? ¿Que «quiere» ir hacia allí, *porque* hacia allí — *tiene* que ir? ¿Que por cierto tiene una dirección, pero de ninguna manera — un timonel? — Todavía se requiere una crítica del concepto de «fin»” (CJ, § 360)

De acuerdo a esto, lo que llamamos causa final o finalidad se reduce aquí a un pequeño azar que a lo sumo puede indicar la dirección en la que se consume la fuerza directora, la verdadera causa de la acción, pero en ningún momento esta fuerza directriz es aquello ‘a lo que se debe que otra cosa se haga o suceda’ (VPC, p. 471), como lo afirma la tradición metafísica. Heidegger nos dice que en la metafísica desde Platón y Aristóteles la categoría de fin da prescripciones para la producción de algo⁷⁵, y que en este sentido “El fin es la causa. La finalidad tiene carácter causal” (VPC, p. 472); pero también nos dice que Nietzsche no niega esto, es decir, que Nietzsche sigue haciendo parte de esa tradición metafísica. A esto habría que decir que para Nietzsche la finalidad es una fuerza que sólo *en algunas ocasiones* dirige, siendo la mayor parte de las veces el azar y la casualidad lo que determina la sucesión de hechos que se siguen con ocasión de la verdadera causa, la fuerza impulsora, la causa de la acción; es más, el fin, la llamada causa final ‘ni siquiera es siempre el timonel’, no siempre es la fuerza directriz y sería

⁷⁵ “esta categoría de «fin», tiene un carácter de horizonte por el que da prescripciones para la producción de otra cosa” (VPC, p. 472)

más bien el nombre para lo que llamamos azar, casualidad. De acuerdo a esto, la afirmación de Heidegger según la cual en Nietzsche, y en la tradición metafísica de la que el haría parte, ‘el fin es la causa’, ‘la finalidad tiene carácter causal’ debe matizarse en el caso de Nietzsche ya que para él esa finalidad no es la causa de la acción, y si aún puede considerarse causa lo sería del actuar de una u otra manera, de la dirección de la fuerza impulsora, de la causa de la acción, advirtiendo que no siempre es esa finalidad ‘causa’ en el sentido de fuerza directriz, sino que en ocasiones lo es la casualidad y el azar.

Heidegger dice, además, que a la finalidad “Nietzsche no la comprende simplemente como *una* categoría entre otras sino como la *categoría fundamental* de la razón” (VPC, p. 473). Recordemos que ya desde *Aurora* Nietzsche, refiriéndose a la creencia en el reino de las causas finales y el reino del azar, había dicho que ha llegado el momento de que reconozcamos que los caprichos del azar gobiernan también en el mundo de las causas finales, que lo que llamamos finalidad no es tal, planteando asimismo la posibilidad de que quizá no existan causas finales, sino que sean un producto de nuestra imaginación (A § 130). Igualmente, en la obra no publicada correspondiente al período de *La ciencia jovial*, Nietzsche asegura que la finalidad no existe a no ser como error, como ficción (Ver FP II: 11 [60], 11 [102], 11 [237]). Nietzsche no sólo niega la finalidad como algo existente en el mundo, además de ello pone en cuestión la idea de una causa final como categoría del pensar que guíe y determine nuestra manera de razonar: “Así como la naturaleza no procede según fines, así tampoco debería el pensador *pensar* según fines” (FP II: 4 [73]).

3.4.2. Vida como la actividad de crear nuevos esquemas

Pero no sólo a la finalidad Nietzsche la concibe como error. Ella hace parte de un conjunto de errores producidos por el intelecto a lo largo de enormes períodos de tiempo y que resultaron útiles a fin de conservar la especie. Entre tales errores que hemos heredado se encuentran los siguientes: “que existen cosas duraderas, que existen cosas iguales, que existen cosas, materias, cuerpos, que una cosa es tal como ella

parece, que nuestro querer es libre, que lo que es bueno para mí es también bueno en sí mismo” (CJ §110).

De esta manera, quien no sabía encontrar lo ‘igual’ respecto a los alimentos o sus predadores tenía pocas probabilidades de sobrevivir, en comparación con el que a partir de una semejanza deducía inmediatamente la igualdad; del mismo modo, quien no veía ni sentía lo cambiante en las cosas tenía una ventaja frente a los que veían todo en un continuo movimiento (CJ §111). Ese error proviene del hecho de que sentimos estímulos iguales, de donde se sigue erróneamente que la cosa que incita los estímulos permanece igual; aquí se forma una representación de lo que está fuera como una ‘cosa duradera’ (FP II: 11[270]), de modo que todo lo que se nos dé a conocer bajo la impronta de la representación se nos presentará como siendo igual, semejante, permanente: hacemos igual lo que es diferente (FP II: 11 [138]), en otras palabras, ‘sólo podemos *ver* lo permanente y *acordarnos* de lo semejante’ (FP II: 11 [293]).

Nietzsche cree que el conocimiento se basa en la creencia en lo permanente, fomentando de este modo la uniformidad en las sensaciones y excluyendo el gusto individual, (FP II: 11 [156]). Lo que se llama conocimiento es, pues, un conjunto de creencias erróneas, tales como la creencia en lo permanente y en la substancia, creencias que nos mantuvieron vivos, que aseguraron la conservación de la especie y que han sido tomadas por verdaderas (FP II: 11 [286]) simplemente porque han contribuido a nuestra supervivencia, o al menos porque no la impedían (FP II: 11 [335]), esto es, por ser ideas habituales con las que la humanidad no ha perecido (FP II: V. 15 [10]): “«Verdadero» — en general no es más que: adecuado para que la humanidad se conserve”. Es en este sentido que puede decirse que la vida se engendra a partir de errores (FP II: 11 [320]).

Al establecer que algo debe valer como verdadero, esto es, lo igual, lo permanente, lo que se está haciendo es, recordando a Heidegger, ordenar como instituir la exigencia de que lo verdadero debe ser así; más que un acatar una orden que ya ha sido establecida, dada, ordenar es un dar la orden de que lo ente debe ser de esta manera, cuando, en palabras de Heidegger, “una posibilidad de comportamiento y de actitud es elevada por vez primera a ley, cuando se la crea en cuanto ley” (VPC, p. 489).

Fue sólo posteriormente que hizo su aparición la verdad como duda, desconfianza, negación, necesidad de prueba, de demostración, frente a esos errores sostenedores de vida. Aunque inicialmente este nuevo conocimiento fue considerado como un juego intelectual inofensivo que no era útil pero que tampoco era perjudicial para la vida, paulatinamente ese juego se convirtió en aspiración hacia la verdad, en estímulo, en instinto; es decir,

“El conocimiento se convirtió entonces en un trozo de la vida misma y, en tanto vida, en un poder que crecía continuamente: hasta que finalmente chocaron entre sí el conocimiento y aquellos antiguos errores básicos, siendo considerados ambos como vida” (CJ, § 110)

Tanto los antiguos errores incorporados como el instinto de verdad, es decir, el conocimiento que los pone en cuestión, que los niega, son considerados, pues, como vida. Ahora bien, dado que aquellos errores han sido incorporados por fuerza de su antigüedad, Nietzsche se pregunta hasta qué punto puede darse lo mismo para el conocimiento de que no hay sustancia ni fines ni lo igual, es decir, en qué medida puede también este instinto de verdad hacerse cuerpo:

“Continúa siendo una *tarea* completamente nueva, que precisamente ahora comienza a alborear ante los ojos del hombre y es apenas perceptible con nitidez: *hacerse cuerpo con el saber* y hacerlo instintivo — ¡una tarea que será vista solamente por aquellos que han entendido que hasta ahora sólo nuestros errores se habían hecho cuerpo, y que toda nuestra claridad sobre nosotros mismos se remite a errores!” (CJ §11)

El intento [*Versuche*] por cumplir esta tarea tiene lugar mediante un *experimento* que consiste en cuestionar las convicciones, en poner a prueba aquellos errores antiguos heredados, en ver hasta qué punto la desconfianza, la duda respecto a esas convicciones se hace cuerpo: “¿Hasta qué punto tolera la verdad hacerse cuerpo? –Esa es la pregunta, ése es el experimento” (CJ §110). Ante todo, las acciones han de ser vistas por el individuo como experimentos, como preguntas (CJ § 41); es decir, lo que cada uno de nosotros debe hacer es “Contemplar su vivencia de manera tan rigurosa y veraz como si

fuera un experimento científico” (FP II: 6 [323]). Nietzsche nos dice que es ‘capaz de no escuchar nada de todas aquellas cosas y preguntas que no aceptan el experimento’ (CJ § 51), lo cual quiere decir que hay que aprender a ver cada situación como una pregunta, como algo que puede ser puesto en cuestión, que debemos considerar todas y cada una de nuestras vivencias como experimentos.

La propuesta es entonces vivir poniendo en cuestión las más íntimas convicciones, amar a la vida como a una mujer que nos hace dudar (CJ prólogo, §4), ver cada una de nuestras acciones como un experimento, como una lucha entre esas convicciones y su negación:

“Las convicciones no tienen derecho de ciudadanía en la ciencia, así se dice con buen fundamento: sólo cuando se deciden a descender hasta la modestia de una hipótesis, de un punto de vista experimental provisorio, a una ficción reguladora, se les puede permitir la entrada e incluso un cierto valor dentro del reino del conocimiento” (CJ §344)

Si recordamos, inventar, tal y como lo entiende Heidegger, es un ‘configurar en un libre juego’ (VPC, p. 488), un componer, un imaginar algo que no está allí en la percepción, un poner anticipadamente algo que no nos es dado por la experiencia, como lo igual, lo idéntico, esto es, las categorías. Nietzsche estaría de acuerdo con Heidegger en que estos esquemas son una invención de la razón en el sentido en que “Ningún ser viviente se habría conservado si no se hubiese cultivado con extraordinaria fuerza la tendencia (...): es preferible afirmar antes que suspender el juicio, es preferible errar e inventar antes que esperar, es preferible consentir antes que negar, juzgar antes que ser justos” (CJ §111).

Pero Nietzsche también diría que todos esos esquemas deben aceptar el experimento, que la vida es el campo en el que ponemos a prueba las llamadas verdades eternas. Una vez que se empieza a dudar de tales verdades, una vez que se empiezan a poner en cuestión esas convicciones, lo único que queda es una infinitud de hipótesis, de puntos de vista experimentales provisionales, de valoraciones hechas desde determinadas perspectivas, esto es, interpretaciones, un horizonte de lo infinito: “¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos embarcado en un navío! ¡Hemos dejado atrás los puentes —más

aún, hemos demolido la tierra que estaba atrás de nosotros! (...) él [el océano] es infinito, y nada hay más temible que la infinitud” (CJ §124). Si lo único que nos queda después de cuestionar las ‘verdades eternas’ son perspectivas, entonces experimentar es jugar con estos nuevos sentidos, hacer proliferar las perspectivas, arriesgarse a guiar su vida según estos nuevos puntos de vista.

Hay que hacer el intento de interpretar las situación de nuestra vida para encontrar allí mismo una respuesta, es decir, hay que considerar nuestras vivencias como un asunto de conocimiento; esto es lo que quiere decir que la vida sea un medio para el conocimiento. A diferencia de quienes aún no han preguntado de esa manera, de los fundadores de religiones y sus semejantes,

“nosotros, que somos otros, sedientos de razón, queremos mirar a nuestras vivencias con tanto rigor en los ojos, como si fuesen un experimento científico, ¡hora por hora, día por día! ¡Queremos ser nuestros propios experimentos y animales de prueba!” (CJ §319)

En este sentido, hay que esperar ‘hasta qué punto se da una transformación en el hombre cuando éste llegue por fin a vivir sólo para *conocer*’ (FP II: 11 [141]). Debido a que nuestros órganos, no obstante, están acondicionados para ver lo permanente, para el error, y que el flujo de las cosas, el devenir, es algo que fisiológicamente no podemos asimilar del todo, la vida se ubica en Nietzsche entre el conocer y el errar:

“Vivir es la condición para conocer. Errar es la condición de la vida (...) Amar y proteger la vida por mor del conocimiento, amar y proteger el error, el imaginar por mor de la vida (...)

Descubrimos así que también aquí son condición de la vida para *nosotros* una noche y un día: querer-conocer y querer-errar son la bajamar y la pleamar. Si domina *uno* de ellos en términos absolutos, se hunde el hombre” (FP II: 11 [162])

Es, pues, en el espacio existente entre el error y el conocer que encontramos la vida. Allí existe una gradación, una jerarquía de vidas de acuerdo a cómo cada hombre conoce, de acuerdo a cómo se relaciona con su realidad a través de esquemas. Vivir, desde el punto

de vista epistémico, es categorizar, clasificar, organizar la realidad en ciertos esquemas: vivir es crear estos esquemas. Pero esto se puede hacer de muchas formas, lo que define una tipología de vidas. En primer lugar encontramos a aquellos que creen en ese conjunto de errores originarios que nos permitió sobrevivir, que permitió conservar y asegurar nuestra existencia como especie durante enormes períodos de tiempo en la antigüedad, razón por la cual fueron incorporados, entrando a formar parte de nuestra constitución corporal y que, debido al éxito que tuvieron al hacer posible nuestra supervivencia, fueron catalogados no como hipótesis habituales, como creencias útiles, sino como verdades absolutas: en este nivel de la jerarquía vivir es errar, es esquematizar la realidad con base en esos errores originarios. Adicionalmente, tenemos a los individuos que aunque han abandonado la creencia en tales ‘verdades’, aún basan su vida en ellas, sosteniendo la opinión de que pese a ser falsas, son ideas inofensivas, con las que la humanidad no ha perecido, que conducen su vida según esa ‘verdades’, pese a que ya no creen en ellas. Por último, están aquellos hombres que no sólo reconocen el carácter erróneo de tales verdades sino que, una vez conseguido esto, hacen el intento por ver sus vivencias como preguntas, como experimentos en los que puedan poner a prueba esos antiguos errores originarios. Cuando estas convicciones son puestas a prueba, puestas en duda, dejan de ser tales y se convierten en hipótesis provisionales, en puntos de vista experimentales; en este sentido, vivir es crear nuevos puntos de vista experimentales, es conocer, experimentar, ver hasta qué punto uno puede guiar su vida por estas perspectivas provisionales, ver en las reacciones que uno tiene ante los acontecimientos, en las vivencias, experimentos en los que se ponga en cuestión las ‘verdades’, sabiendo que no hay un núcleo substancial verdadero, que ya no existe un conjunto de verdades eternas, abrirse a la posibilidad de potenciar nuevos sentidos que antes no existían, de crear nuevos esquemas. Es difícil erradicar aquellos esquemas originarios ya que están encarnados en nosotros, pero el experimento consiste precisamente en ello: en ver hasta qué punto podemos conducir nuestra vida sin basar nuestra existencia en la creencia en ellos, en ver en qué medida podemos conocer la realidad ya no según esos errores sino de acuerdo a nuevos esquemas, a nuevas perspectivas.

3.5. Vida es justicia

Se requiere de mucha fuerza para poder vivir y olvidar que vivir y ser injusto son la misma cosa (CE II, §3)

El tema de la justicia en Nietzsche parece difícil de entender teniendo en cuenta que algunas de sus referencias son, a primera vista, contradictorias o por lo menos confusas⁷⁶. Esta sección pretende reunir en una única definición las concepciones de vida que hemos visto a lo largo de este capítulo en el concepto de justicia, tomando como referencia la segunda de las *Consideraciones intempestivas*.

3.5.1. Injusticia en la valoración

En el contexto de una reflexión acerca de la necesidad del olvido para la vida, según la cual el ser viviente requiere, para su propia salud, fortaleza y fecundidad, constituir un horizonte⁷⁷, una línea que separa el pasado que es conveniente retener y el que debe ser desechado, Nietzsche afirma lo siguiente:

“Aquí se nos podrá hacer una observación: los conocimientos y los sentimientos históricos de un hombre pueden ser muy limitados, su horizonte estrecho como el de un habitante de un valle de los Alpes; en cada juicio puede cometer una injusticia, de cada experiencia puede pensar erróneamente que él es el primero en tenerla —y a pesar de todas las injusticias y todos los errores, se mantiene en tan insuperable salud y vigor que todos sentirán goce al mirarlo; en tanto que, a su lado, el que es mucho más justo y más instruido que él flaquea y se derrumba, pues las líneas de su horizonte se desplazan

⁷⁶ “Todo lo que existe es justo e injusto, y en ambos casos está igualmente justificado” (NT, §9, p. 95), “Se tendrá que ser a menudo injusto en la aspiración a la justicia” (FP I: 32 [78]).

⁷⁷ Este término ya lo habíamos encontrado en la aproximación heideggeriana a la vida en Nietzsche desde el punto de vista del conocimiento, pero que aquí se refiere más bien a una frontera que traza los límites entre aquello que debe olvidarse y lo que debe ser retenido.

siempre de nuevo, de modo inquietante, porque él, atrapado en la red sutil de sus justicias y verdades, no vuelve a encontrar de nuevo el mundo elemental de deseos y aspiraciones” (CE II, §1)

Vemos que cuando el horizonte de un hombre es estrecho, es muy probable que en cada juicio que pronuncie cometa una injusticia; ese hombre presenta un vigor y una salud similar a la del animal que está ‘totalmente desprovisto de sentido histórico, que se desenvuelve dentro de un horizonte casi reducido a un solo punto y, no obstante, vive, en una relativa felicidad, al menos sin hastío’. Todo horizonte es limitado, por ello es necesario “aprender a captar la necesaria injusticia de todo pro y de todo contra, la injusticia como inseparable de la vida, la vida misma como condicionada por lo perspectivista y su injusticia” (HDH I, prólogo, §6). Sin embargo Nietzsche cree que la vida es más injusta entre más pobre sea, entendiendo aquí ‘pobre’ como algo que carece de perspectivas, como algo que dispone de un horizonte pequeño, lo que ocurre cuando la vida se toma a sí misma como medida de las cosas con miras exclusivamente a su propia conservación, llegando a poner en cuestión lo superior, lo más grande (HDH I, prólogo, §6); la injusticia se expresa en juicios, lo injusto se predica de ciertos juicios (y no de ciertos actos o comportamientos).

Todo ser viviente juzga, realiza una valoración interesada de su entorno y, como consecuencia de ello, es injusto:

“*Ser injusto, necesario.* Todos los juicios sobre el valor de la vida se han desarrollado ilógicamente y son por tanto injustos. Lo viciado del juicio reside, en primer lugar, en la manera en que se presenta el material, a saber, muy incompletamente; en segundo lugar, en la manera como se hace la suma, y, en tercer lugar, en el hecho de que cada pieza singular del material es a su vez el resultado de un conocimiento viciado, y esto ciertamente con plena necesidad. Ninguna experiencia, por ejemplo, sobre un hombre, por cercano que éste sea, puede ser completa, de modo que tengamos un derecho lógico a una apreciación del conjunto del mismo; todas las estimaciones son necesariamente precipitadas. Por último, el metro con que medimos, nuestro ser, no es una magnitud constante: tenemos humores y fluctuaciones; y sin embargo deberíamos conocernos a nosotros mismos como un metro fijo, a fin de apreciar justamente la relación de nosotros de cualquier cosa. Quizá de todo ello se siga que no debiera juzgarse

en absoluto; pero, ¿si simplemente se pudiera *vivir* sin tener que hacer apreciaciones, sin aversiones ni inclinaciones!; pues toda aversión está ligada a una estimación, lo mismo que toda inclinación. Un impulso a acercarse o a alejarse de algo sin sentimiento de querer lo benéfico y evitar lo nocivo, un impulso sin una especie de apreciación reconocitiva del valor de la meta, no existe en el hombre. Somos por definición seres ilógicos y por consiguiente injustos” (HDH I, §32)

De acuerdo a esto, no podemos vivir sin hacer apreciaciones, sin juzgar, y dado que no disponemos de un horizonte infinito, dado que no podemos acceder a un conocimiento completo de las situaciones y en general de todo aquello susceptible de ser juzgado, de ser valorado, se tiene entonces que “juzgar es tanto como ser injusto” (HDH, §39). El hecho de estar limitados hasta cierto punto por un horizonte (ya sea éste estrecho o relativamente amplio), de dirigir al mundo un cierto número (finito) de perspectivas, hace que nuestra experiencia del mundo sea incompleta, esto es, siempre vamos a ser injustos en nuestros juicios, y como el juzgar es esencial a la vida, la injusticia es inseparable de ella.

Un caso que Nietzsche utiliza para ejemplificar lo que él entiende por injusticia es el de un hombre que siente una gran pasión por una mujer o por una idea. Este hombre no escucha su pasado y percibe su entorno como ‘un ruido sordo carente de sentido’. Sin embargo, cuando percibe su entorno, lo percibe como nunca antes, lo percibe tan vivamente, lo ve ‘tan coloreado, tan resonante, tan iluminado como si lo percibiera con todos sus sentidos a la vez’, lo que se debe a que sus evaluaciones, sus valoraciones han cambiado, a que las opiniones de otros, que determinaban su anterior horizonte, son dejadas de lado, de modo que su horizonte se reduce, se hace cada vez más estrecho. A la situación de este individuo imaginario Nietzsche la caracteriza como “el estado más injusto del mundo, limitado, ingrato hacia el pasado, ciego a los peligros, sordo a las advertencias, un pequeño torbellino de vida en medio de un océano congelado de noche y olvido” (CE II, §1).

Este estado, no obstante, es el que permite que la acción sea posible ya que para poder actuar, para poder realizar una acción, el hombre debe dejar de lado una gran parte de sus proyectos para enfocar su atención en la realización de uno solo. De ahí que para

Nietzsche todo acto es injusto (FP II: 18 [21]). La injusticia es, de acuerdo a esto, condición de posibilidad de la acción. El horizonte debe, desde las condiciones actuales, desde las necesidades específicas de un pueblo, una cultura o un individuo, dar directivas (establecer perspectivas) para acciones en el futuro, proponer el establecimiento de metas pero sin encerrarse en sí mismo sino siendo capaz de integrar las perspectivas ajenas⁷⁸. Es por esto que Nietzsche cree que ningún artista realizará su obra, ningún general conseguirá la victoria, ningún pueblo alcanzará su libertad, sin ser injusto en el sentido descrito (CE II, §1). Y es que, según Nietzsche, todos los grandes hombres fueron sumamente injustos por dar una importancia excesiva a sus ideas y proyectos, de tal modo que si no hubieran sido injustos no habrían llegado a ser grandes (FP II: 15 [3]).

3.5.2. Justicia como jerarquización

Nietzsche critica el ideal de objetividad histórica del llamado hombre moderno, y más precisamente la idea de que la justicia es causa de dicha objetividad, de que la justicia es madre del verdadero impulso de verdad (FP I: 29 [23]). La justicia es entendida como una ‘helada indiferencia’, como un conocimiento científico que busca una verdad pura, de modo que el historiador, en cuanto hombre justo, sería una especie de ‘frío demonio del saber’. Un verdadero historiador, por el contrario “quiere la verdad, pero no solamente como un saber frío y estéril” (CE II, §6). En lugar de construir nuevo saber a partir de todas las experiencias que hemos vivido (CJ §114), el conocimiento, según el mencionado ideal de la objetividad, no sabe nada de pasiones, de elogios, de condenas, por lo que la injusticia, al estar siempre comprometida con una cierta valoración, sólo puede hacer parte de un tipo de conocimiento deficiente, “Pero no nos engañemos: ¡no hay más conocimientos que los deficientes!” (FP II: 3 [172]). Aun cuando en una época existan investigadores que se transformen en tales demonios, dice Nietzsche, existe la posibilidad de que esa época carezca de una rigurosa justicia. Lo que esto quiere decir

⁷⁸ “Se trata de una ley general: todo ser viviente tan solo puede ser sano, fuerte y fecundo dentro de un horizonte, y si, por otra parte, es demasiado egocéntrico para integrar su perspectiva en otra ajena, se encamina lánguidamente o con celeridad a una decadencia prematura” (CE II, §1)

es que en realidad “La objetividad y el espíritu de justicia son dos cosas enteramente diferentes” (CE II, §6). El conocimiento que la ciencia considera como justo, el pensamiento lógico, es en realidad resultado de una lucha de instintos, de fuerzas que buscan imponer sus propias perspectivas a toda costa, por lo que cada uno de esos instintos es en realidad ilógico e injusto (CJ §111). La injusticia de un individuo viene a ser entonces consecuencia de errores lógicos, de conclusiones precipitadas provenientes de sus antepasados (A §247). Nietzsche piensa que la justicia es la adversaria de esas convicciones, al poner a todas las cosas bajo la mejor luz y al mirarlas atentamente dando vueltas alrededor de ellas (HDH I, §636).

Para Nietzsche, la posibilidad del conocimiento se fundamenta en un punto de partida injusto que está determinado por nuestra individualidad, por nuestra historia, es decir, sólo podemos conocer a partir y desde las experiencias pasadas que determinan nuestra individualidad, desde lo finito de nuestro horizonte y de nuestras perspectivas (CJ §114). Si, siguiendo el ideal de objetividad, abandonamos ese punto de partida injusto, abandonamos también toda posibilidad de conocimiento; la única forma de restablecer la injusticia, y con ello la posibilidad de conocimiento, es si ahora lo medimos todo según otro individuo (FP II: 6 [416]), es decir, incorporando las perspectivas ajenas.

Nuestros juicios son injustos, la injusticia es inseparable de la vida porque ésta siempre valora desde un cierto horizonte, porque tiene un carácter perspectivista; pero la vida puede llegar a ser justa entre más perspectivas, entre más puntos de vista existan sobre un asunto determinado⁷⁹, cuando nos damos cuenta de que existen otras miradas, de que al actuar necesariamente tenemos que lesionar los intereses de otros, y que aún dentro de nosotros mismos hay un conflicto de intereses en el que “nuestro interés fundamental vive *a costa* de los demás de nuestros intereses” (FP II: 10 [D59]).

Tener diferentes miradas sobre una misma cosa, según el afecto que despierte en nosotros esa cosa determinada en diversas ocasiones, hace parte de lo que Nietzsche entiende por ‘injusticia’. Es por esta razón que poder soportar la contradicción, es más,

⁷⁹ “Uno es siempre injusto: pero con dos comienza la verdad” (CJ §260). Naturalmente, con esta ‘verdad’ Nietzsche no se está refiriendo a la verdad objetiva propia de la ciencia.

provocarla, esto es, poder contradecir lo fijado por la moral, tener valoraciones opuestas a lo habitual, a la tradición, a lo considerado como sagrado, es indicio de injusticia, de un hombre superior (CJ §297); pero mantener esas diversas estimaciones juntas, admitir todas las representaciones que hay en uno sobre una misma cosa, concederles un derecho a todas las representaciones que una persona o cosa despierta en nosotros, “es decir, tener en cuenta que en su momento quisimos a aquel a quien ahora odiamos, y conciliar la imagen anterior que de él tenemos con la actual, suavizar, compensar la actual” (FP II: 6 [234]), eso es justicia. Justicia es promover la multiplicidad de perspectivas acerca de algo, *pero* es asimismo dar una forma, un cierto estilo, a esas perspectivas (que como veremos en el próximo capítulo son fijadas por nuestros instintos), es integrar tales perspectivas en un todo coherente y lleno de sentido, es construir con ellas una interpretación de ese algo. Una vez hecho esto resulta claro que la interpretación construida acerca de ese algo puede ser mejor o peor que otra interpretación de eso mismo; es decir, existe un orden [*Ordnung*], una jerarquía [*Rangordnung*] en las interpretaciones, hay interpretaciones que ya no vale la pena mantener:

“¿Qué significa, entonces, justicia! La cantidad de las relaciones aumenta sin cesar, *todo* lo que vemos y vivimos adquiere *más significación*. Al contemplar el sol, p. ej., — pero también sin cesar *se extinguen* un sinfín de viejos significados y símbolos, se vacía al tiempo —y, si estamos de camino a la justicia, desaparecerán las interpretaciones fantásticas y caprichosas con que hacemos daño y violencia a las cosas: puesto que sus atributos *reales* tienen su derecho, y en definitiva hemos de respetar ese derecho antes que el nuestro” (FP II: 6 [239])

¿Cómo tiene lugar esta jerarquización? Examinemos el apartado ‘«La ciencia» como prejuicio’ de *La ciencia jovial*. Allí Nietzsche habla de ‘leyes de la jerarquía’ a partir de las cuales descalifica a ciertos investigadores materialistas por imponer sus perspectivas como si fuesen las únicas, mientras que para otros pueden ser tan sólo una posibilidad entre otras de ver el mundo. Nietzsche cree que la creencia de la ciencia en un ‘mundo de la verdad’ que puede conocerse con una validez definitiva degrada la existencia al despojarla de ‘la pluralidad de sentido de su carácter’. En parte, la crítica de Nietzsche

se dirige al hecho de que la ciencia pretenda que sólo su interpretación del mundo sea la correcta; de esta interpretación dice Nietzsche

“Una interpretación científica del mundo, como vosotros la entendéis, podría ser por consiguiente, inclusive, una de las más estúpidas, es decir, la más pobre en sentidos de todas las interpretaciones posibles del mundo” (CJ §373)

La interpretación mecánica de la naturaleza reduce entonces todas las perspectivas posibles acerca de los fenómenos, y al hacerlo hace que sea *la interpretación más pobre en sentidos* pues es una interpretación que sólo permite calcular, contar, medir y palpar. Una existencia sin interpretación, sin sentido es precisamente un ‘sin sentido’, dice Nietzsche en el aforismo siguiente:

“No podemos ver nuestro propio rincón: es una curiosidad sin esperanza querer saber qué otros tipos de intelecto y de perspectivas *podría* haber aún (...) Pero pienso que hoy estamos por lo menos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, a partir de nuestro rincón, que sólo desde este rincón se *permite* tener perspectivas” (CJ §374)

Que existan infinitas posibilidades de interpretación, infinitos sentidos, perspectivas diferentes, hace que una interpretación como la de la mecánica, que se toma a sí misma como la doctrina de las primeras y últimas leyes sobre las cuales reposa la existencia, elimine la multiplicidad de sentidos y perspectivas de la vida, haciendo de ésta mucho menos vida.

Hay vidas que son más vida que otras⁸⁰. No existe una única vida, no existe *la* vida, hay una jerarquía de vidas. Todos valoramos desde un cierto horizonte, es decir, desde un conjunto limitado de experiencias personales, de condiciones fisiológicas, de factores

⁸⁰ En relación a la vida dominada por la ciencia dice Nietzsche que “una vida controlada de esta manera no valdría gran cosa porque es mucho menos *vida* y garantiza mucho menos la vida para el futuro que la vida que dominaba, no a través del saber, sino por instintos y robustas ilusiones” (CE II, §7). De los hombres suprahistóricos dice “Concedamos, pues, de buen grado a los hombres suprahistóricos que poseen más sabiduría que nosotros; siempre que estemos seguros de poseer más vida que ellos: pues nuestra ignorancia tendría en todo caso más futuro que su sabiduría” (CE II, §1).

socio-culturales, esto es, desde perspectivas que hacen que nuestra valoración sea siempre injusta; pero entre más grande sea este horizonte, entre más perspectivas ajenas logremos incorporar en nuestras valoraciones, esa vida que es la actividad de valorar, de estimar, será más justa. En esta jerarquía de la vida hay quienes valoran desde un horizonte muy pequeño, desde sus propios puntos de vista particulares, que son injustos en el sentido de que siempre valoran desde un cierto aspecto, desde un horizonte estrecho, dejando de lado necesariamente otras perspectivas, otras miradas igualmente válidas. Pero también hay quienes, además, tienen la capacidad de conceder el mismo derecho a otras miradas, a otras perspectivas, a otras valoraciones que en diferentes momentos puedan tenerse acerca de la misma cosa, que pueden admitir tanto la representación que en este momento esa cosa despierta en ellos como la representación que en otra ocasión (cuando integran en su visión una perspectiva diferente) despierta esa misma cosa en ellos, que aceptan que en cada uno de nosotros pueden existir en distintos momentos diferentes miradas sobre una misma cosa, que ven con muchos ojos. En la cima de esta jerarquía están quienes disponen del conjunto de todas esas miradas, de todas esas perspectivas que puedan tenerse acerca de un asunto *pero* en la medida en que con todas ellas logran construir una interpretación según un único criterio: que se produzca una interpretación con la mayor multiplicidad de sentidos posible. Aquí, en la cúspide, se encuentran quienes producen interpretaciones que dotan al mundo de la mayor cantidad de sentidos, de una mayor proliferación, de una mayor riqueza de significado, de una mayor vida.

Vivir es, como hemos visto en este capítulo, 1) producir representaciones, 2) crear nuevas formas, 3) crear nuevas valoraciones, 4) crear nuevos esquemas. Sólo hasta esta última sección nos queda suficientemente claro qué tipo de representaciones son esas, qué son esas formas, esas valoraciones, esos esquemas. Las representaciones que, en tanto seres vivientes, producimos son interpretaciones; esas interpretaciones se crean a partir de nuestras formas e ideales, de nuestras valoraciones, de nuestros esquemas desde los cuales conocemos el mundo, es decir, de perspectivas que generamos en todo momento, en cada sensación, en cada percepción, perspectivas a las que se les da artísticamente una forma, un estilo. Ese procedimiento por el que integramos todas esas perspectivas en un todo coherente se denomina interpretar. Veamos.

Debido a que nuestro horizonte es limitado tendremos una perspectiva, digamos P_1 , de un objeto o suceso específico, y en este sentido somos injustos, pues miramos siempre desde un punto de vista unilateral; pero ocurre que en otro momento, ya sea porque nuestra configuración de instintos no es estática (como lo veremos en el siguiente capítulo), ya sea porque incorporamos perspectivas ajenas, tendremos una perspectiva diferente de ese mismo objeto, llamemos a esta perspectiva P_2 . Somos justos en el momento en que damos el mismo derecho a P_1 y a P_2 , cuando consideramos que ambas perspectivas son igualmente valiosas, cuando logramos mantenerlas una al lado de la otra sin privilegiar a ninguna, lo que nos permite construir, con P_1 y P_2 , una cierta interpretación del acontecimiento u objeto en cuestión.

Es claro que si tuviésemos más perspectivas acerca del mismo objeto, digamos P_1 , P_2 , P_3 , ..., P_N , seríamos más justos pues podríamos construir una interpretación más rica, que incorpore muchos más significados, muchos más sentidos. A esto era a lo que nos referíamos cuando decíamos que la vida es una jerarquía, que en la vida hay grados.

Vivir, como vimos en la primera sección de este capítulo, es producir representaciones, apariencias, lo cual en su momento parecía una definición muy amplia y abarcadora. Decíamos entonces que existen representaciones de representaciones, que no todas las apariencias son de igual valor, lo que nos condujo a ver en la vida una gradación, una cierta jerarquía. Ahora, con el camino recorrido hasta aquí, podemos comprender de un modo más preciso lo que Nietzsche tenía en mente cuando hablaba de vida. Vivir, en resumidas cuentas, en una palabra que reúna el producir apariencias de la ontología, es interpretar, es construir una interpretación a partir de ciertas perspectivas, de ciertas formas estéticas, de ciertas valoraciones morales, de ciertos esquemas epistémicos, y esa vida, esa actividad interpretativa del mundo, de un fenómeno particular, del acontecer, es más vida cuando incorpora un mayor número de perspectivas, cuando es más justa, cuando, desde el punto de vista estético, no se atiene a una única forma, a un ideal ya establecido, a un modelo dominante, sino a toda una serie de ideales; cuando, desde el punto de vista moral, no lo valora todo con base en un único criterio dirigido a la conservación de la comunidad y determinado por la costumbre o la opinión; cuando,

desde el punto de vista epistémico, conoce su realidad según el mayor número posible de esquemas, de hipótesis provisionales experimentales y no de acuerdo a unas cuantas 'verdades' fijas establecidas.

Donde hay interpretación hay vida. Vida es la producción de interpretaciones. Pero esta vida va desde la interpretación construida con una sola perspectiva (interpretación dogmática), pasando por interpretaciones ideadas con una cantidad limitada de perspectivas, hasta la interpretación que se hace con un número cada vez más amplio de perspectivas.

Se ha presentado en el primer capítulo el concepto 'vida' en la lectura heideggeriana de Nietzsche como construido a partir de una conjunción entre, por un lado, el ser, la ley, el orden, la representación, y, por otro lado, el devenir, lo corporal, lo inventivo, lo posible. Vimos igualmente que el lado del ser es primordial como condición de posibilidad de la conservación del lado del devenir, pero también que el lado del devenir es primordial en tanto condición de posibilidad del crecimiento, de la elevación del lado del ser. En la interpretación que Heidegger hace del pensamiento de Nietzsche se mantiene una posición, si se quiere, compatibilista en la que ambos miembros de la conjunción son considerados igualmente importantes para una comprensión de lo que significa el concepto 'vida'. Para Heidegger vida es justicia como imprimir al devenir el carácter del ser sin que el devenir se convierta en un ente fijo sino que, por el contrario muestre en su máximo esplendor su carácter deviniente.

Para Nietzsche hay una *multitud* de vidas, tantas como interpretaciones hechas por los individuos, que son mejores entre más perspectivas integre cada una de esas interpretaciones: vivir es interpretar. Vida es la actividad interpretativa que un individuo u organismo hace acerca del acontecer. Existen, sin embargo, grados, de manera que hay vidas que son 'más vida' que otras, como hay interpretaciones mejores que otras, siendo imposible que exista *la* interpretación; hay una jerarquía determinada por la proliferación de sentidos que una interpretación particular pueda generar. Vida es justicia, al igual que en Heidegger, pero justicia entendida como el proceso de ordenar, de jerarquizar esas interpretaciones según el número de perspectivas que incorpore cada

una de esas interpretaciones, según la cantidad de nuevos significados y sentidos que una interpretación posea. Entendemos ahora las curiosas formulaciones de Nietzsche sobre la justicia tales como “Se tendrá que ser a menudo injusto en la aspiración a la justicia” (FP I: 32 [78]), pues, como vimos, un primer paso para aspirar a la justicia es valorar, algo que es inherente a la vida y que se hace siempre desde un cierto horizonte y es, por ello, injusto.

A la justicia Heidegger la ve, con base en un fragmento de Nietzsche, como un pensar a partir de las estimaciones de valor, lo cual, cree Heidegger, no es otra cosa que el ejercicio de la estimación misma. A la valoración, a la estimación la ve Heidegger del lado de la justicia, mientras que Nietzsche ve a toda valoración como esencialmente injusta. Además de esto, en su interpretación de Nietzsche Heidegger no ve en la justicia una jerarquía de interpretaciones, de vidas: “Esta nueva «justicia» ya no tiene que ver con una decisión sobre lo justo y lo injusto de acuerdo con una jerarquía y una medida verdadera, existente en sí” (NE, p. 162). Aquí Heidegger parece asociar a la idea de jerarquía una medida existente ‘en sí’, un criterio externo verdadero que permita estructurar esa jerarquía, de manera que con buenas razones evita adjudicarle esa idea a Nietzsche, pero lo que Heidegger no ve es que puede construirse, como de hecho lo hace Nietzsche, una jerarquía sin acudir a un criterio absoluto: el criterio que se usa aquí es más bien relativo: entre más cantidad de perspectivas estén vinculadas en una interpretación, mejor será esa interpretación; aquí la perspectiva no es una medida verdadera ‘en sí’ ya que tan solo es una de las tantas miradas que dirigimos hacia el mundo, mirada que no necesariamente tiene que (y que no tiene por qué) apuntar a la verdad.

Cuando se dice que vida es la actividad de interpretar, y que en esta actividad hay grados, de manera que hay vidas que *son* más vida que otras, Nietzsche está superando con esta formulación el esquema dualista de la oposición metafísica ser-devenir de la interpretación heideggeriana, que ve la vida como la conjunción de ser y devenir, y no, como cree Heidegger, llevándolo a su acabamiento⁸¹.

⁸¹ Como lo dice Jara: “Uno de los prejuicios básicos con que tiene que romper el perspectivismo del pensar nietzscheano es el de la polaridad en los juicios de valor, las antítesis manejadas en la tradición

Si entre las diversas interpretaciones que se tienen ante un asunto encuentro una que permite la mayor cantidad de sentidos no puedo asegurar que no exista aún otra que produzca más sentidos: puede haber aún al menos una perspectiva que no haya incorporado en esa interpretación. Esto me obliga a seguir interpretando, a no suspender el proceso interpretativo, lo que, sin embargo, no me impide afirmar que hasta el momento existe una cierta jerarquía en la que una de las interpretaciones es superior a otras por permitir una mayor proliferación de sentidos que las demás. Lo que esto indica es que no sólo no hay una única vida, que no existe *la* vida, sino que este proceso interpretativo que es la vida no tiene fin, que nunca podremos llegar a algo así como *la* interpretación, que no obtendremos una definición de *la* vida como tal, de la vida que esté en la cúspide de la jerarquía, pues no se puede garantizar (y de hecho es imposible) que en esa interpretación estén *todas* las perspectivas posibles acerca de un asunto, no puedo asegurar que más adelante no verá el asunto con una perspectiva diferente a las que tenía antes, o que no existe una manera diferente de ver el asunto a la determinada por nuestra constitución fisiológica: “por ejemplo, si algunos otros seres podrían sentir el tiempo hacia atrás o alternándolo hacia adelante y hacia atrás” (CJ §374).

metafísica. Como delimitaciones y valoraciones provisionales frente a los problemas y urgencias que el hombre hubo de resolver en el curso de su historia, y dentro del proceso de formación del pensar racional, pueden efectivamente haber servido las oposiciones de la verdad y el error, la honestidad y el engaño, lo puro y lo impuro, el bien y el mal, lo profundo y la superficie, lo que se ha elevado hacia las alturas y lo que se queda en la superficie. Pero ellas no son sólo insuficientes como recursos del pensar para analizar cualquier hecho humano, porque simplifican la multiplicidad de elementos y su correspondiente polivalencia en los diferentes juegos de relaciones en que puedan participar, sino que también pueden conducir a maniqueísmos perversos con respecto a esos hechos, debido al efecto de desquiciamiento que hacen recaer sobre lo supuestamente conocido mediante ese hábito, aunque en verdad sólo se haya logrado hacer crecer una peculiar ignorancia ilustrada” (*Nietzsche, un pensador póstumo*, p. 59)

4. El concepto ‘cuerpo’ en el período medio de Nietzsche

“El cuerpo es una gran razón, una multiplicidad con un sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor. Un instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que tú llamas «espíritu», un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón” (AHZ, 1ª parte)

La noción de cuerpo apareció ya desde el primer capítulo, cuando se abordó la interpretación heideggeriana del concepto ‘vida’ en Nietzsche desde el punto de vista de la estética y del conocimiento. Recordemos que Heidegger, en su estudio de la estética fisiológica de Nietzsche, ha colocado al cuerpo del lado de la embriaguez, de lo que deviene, de lo que siendo en sí mismo forma es sujeto en el gran estilo. Asimismo, al analizar la concepción de conocimiento nietzscheana, lo corporal aparece del lado del devenir, del caos en la forma de sensaciones con las que se fija de antemano lo que aparece, lo que no tiene aún existencia consistente, no por ello siendo algo no susceptible de esquematizar, de categorizar.

La noción de cuerpo aparece igualmente, aunque ya no en una forma tan explícita, en las perspectivas ontológica y moral con las que hemos abordado la interpretación heideggeriana de la vida en Nietzsche; esta vez lo sensible-corporal ya no es, como en el platonismo, lo aparente sino lo verdaderamente existente, lo que conduce a una nueva valoración en la que se manifiesta una afirmación de lo sensible, de lo corporal.

Con este panorama de fondo buscaremos en la primera parte que compone este capítulo confrontar las críticas de Heidegger al concepto nietzscheano de cuerpo, expuestas en el segundo capítulo de este escrito, con lo dicho por Nietzsche en su período medio, para ver así en qué medida tales críticas son acertadas. En la segunda parte del capítulo propondré una conexión entre los conceptos vida y cuerpo.

4.1. Cuerpo como configuración de instintos

Para determinar lo que haya de significar salud para tu propio cuerpo, todo depende de tu meta, tu horizonte, tus fuerzas, tus impulsos, tus errores y, especialmente, de los ideales y fantasmas de tu alma. Por eso, existen incontables saludes del cuerpo (CJ § 120)

En esta sección veremos hasta qué punto puede sostenerse el planteamiento expuesto por Heidegger según el cual con su noción de cuerpo Nietzsche permanece atado a la tradición cartesiana, siendo su filosofía un simple colocar al cuerpo en el lugar ocupado por el sujeto, por el *cogito*. Igualmente, aquí se pretende comprobar si efectivamente, como lo sostiene Heidegger, la filosofía de Nietzsche es una metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo

Antes que nada quisiera dejar en claro que lo que Nietzsche entiende por cuerpo es, como bien lo afirma Heidegger, algo muy diferente a lo que hoy en día, por el auge de las ciencias exactas y de la medicina, es abarcado con el término ‘cuerpo’. En este sentido, debemos hacer un esfuerzo por ampliar lo que con la noción restringida de cuerpo se designa actualmente, dejando de limitar su campo de acción a lo sensorial, a lo orgánico, a lo estrictamente biológico, para ver en él el sitio desde el cual y a partir del cual tiene lugar a través de los instintos el proceso fundamental de la vida: la interpretación.

4.1.1. El cuerpo nietzscheano y el sujeto cartesiano

Cada uno de nosotros está constituido por un conjunto de impulsos, de instintos, de pulsiones [*Triebe*] (A §119) que se encuentran muy a menudo revueltos los unos con los otros en una gran lucha entre sí que, no obstante, es para Nietzsche un conflicto necesario (FP II: 11 [122], 11 [130]) en el que la mayoría de las veces nuestras pulsiones se contradicen con frecuencia (FP II: 6 [212]), de modo que “todas nuestras

pulsiones se hallan en activo, bien que según una cierta organización particular” (FP II: 11 [119]).

Aunque inicialmente, en épocas de la prehistoria de la vida orgánica se requería de un estímulo externo para que un impulso se manifestara, poco a poco se fue presentando con mayor frecuencia la situación de que el instinto ya no requería de un estímulo para dispararse:

“Hablo de instinto cuando un juicio cualquiera (el gusto en su escalón más bajo) se halla asimilado de tal manera que ahora se excita él sólo espontáneamente y ya no necesita esperar un estímulo” (FP II: 11 [164])

Las pulsiones, que en un principio eran algo originario en el sentido de ser algo heredado por la especie en los tiempos prehistóricos de la evolución en la forma de reacciones orgánicas a ciertos estímulos, se fueron gradualmente adaptando a las épocas en las que el hombre entró a formar parte de un todo (familia, comunidad, tribu, Estado, etc.), en las que al individuo le correspondía cumplir con una función específica, al modo de un órgano del cuerpo. Fueron así desarrollándose en primer lugar afectos e impulsos dirigidos al bienestar de la sociedad; entonces el individuo, como órgano de la comunidad ofrece su servicio y lo considera todo en relación al provecho de su grupo, llegando a sentir emociones, como miembro de su familia o de un Estado, de modo más intenso frente al enemigo público que ante el enemigo particular:

“Nuestras pulsiones y pasiones han sido criadas en los *grupos familiares y sociales* a lo largo de períodos extensísimos de tiempo (antes probablemente en los *grupos de monos*): por eso son más fuertes cuando son sociales que individuales, aun hoy en día. Se *odia* más, más súbita y más *inocentemente* (la inocencia es característica de los sentimientos heredados más antiguos) como patriota que como individuo; se sacrifica uno antes por la familia que por uno mismo: o por una iglesia, o un partido. Para muchos el honor es el sentimiento más fuerte, es decir, lo que piensan de sí mismos se subordina a lo que otros piensen de él, y de ellos esperan la sanción. (...) De entrada la *célula* es antes miembro que individuo” (FP II: 11 [130])

Es, pues, a través de las instituciones sociales que se ha dado forma a las pulsiones: la satisfacción de algunas (de aquellas pulsiones que ponen en riesgo a la comunidad como un todo) es asociada con el miedo, pero no es cierto que las pulsiones sean en sí mismas buenas o malas, lo que sucede es que “Cuando la satisfacción de una pulsión conlleva siempre el sentimiento de lo prohibido y la angustia, se origina cierta aversión por ella: y pasamos a considerarla mala” (FP II: 6 [204]). Un ejemplo de ello es el de un mismo instinto “que pasa a ser o el doloroso sentimiento de la *cobardía*, bajo el impacto de la censura que las costumbres ejercen sobre él, o el sentimiento grato de la *humildad*, cuando cae en manos de una moral como la cristiana que lo califica de «bueno» (...) En sí, como todo instinto, es independiente de la conciencia, no posee carácter ni intención morales; ni siquiera va acompañado de un placer o dolor determinados. Todo esto lo adquiere como una segunda naturaleza” (A §38).

Los instintos son modelados entonces por un cierto conjunto de experiencias y de juicios, de hábitos que hacen parte de la especie como tal, y que son heredados a través de la cultura, la sociedad, la educación, la organización estatal y religiosa e incluso genéticamente⁸². Aunque estas pulsiones han sido criadas por la especie, por la comunidad y la sociedad, cabe aclarar que la configuración particular que esos instintos mantienen entre sí en cada individuo es única, dado el conjunto de vivencias personales, de experiencias íntimas que cada uno de nosotros vive.

De todas nuestras pulsiones sabemos que se hallan en una cierta organización particular en la que cada una de ellas fantasea, es decir, produce fantasías (FP II: 11 [119]), y se nutre si encuentra entre los sucesos o situaciones de nuestra vida cotidiana una manera de satisfacer su necesidad, de descargarse, de ejercitar su fuerza. La relación entre nutrición y producción de fantasías es similar a lo que acontece durante el sueño: aquí

⁸² Aunque la discusión acerca de si a lo largo de siglos de domesticación cultural pueden haberse incorporado al patrimonio genético (y no sólo a la memoria) del hombre decisiones, acciones, hechos y sucesos de sus ancestros que puedan a su vez pasar a su descendencia, rebasa los propósitos de este trabajo, remito a los interesados al libro de José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo: El cuerpo como centro de gravedad*. Una crítica a esta posición se encuentra en el artículo de Santiago Lario Ladrón titulado *Nietzsche: Aurora*, en: A Parte Rei, Revista de filosofía, 39, mayo de 2005.

las ficciones oníricas proporcionan cierto desahogo a aquellos instintos que no pudieron ser satisfechos en el transcurso del día, de manera que si, por ejemplo, mi sueño resulta divertido o angustiante se debe a que mi instinto de broma o de ternura quiso desahogarse interpretando estímulos nerviosos tales como la circulación sanguínea, la posición del durmiente, los sonidos nocturnos, etc., representándose así las causas de dichos estímulos según sus necesidades. Las ficciones oníricas son vistas por Nietzsche como interpretaciones arbitrarias de nuestros estímulos nerviosos durante el sueño:

“Así como los sueños respecto de la sensación que tenemos mientras dormimos, así nuestra vida cuando estamos despiertos es un descifrar procesos pulsionales con la ayuda de la memoria de todo lo visto y sentido: una lengua caprichosa de símbolos de todo ello” (FP II: 6 [82])

Igual a como ocurre en el sueño, durante la vigilia nuestros instintos no hacen otra cosa diferente a, con base en determinados estímulos (incluso en ausencia de ellos), producir valoraciones, juicios, perspectivas, que “no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinados estímulos nerviosos” (A §119). Lo que esto significa es que nuestras vivencias, nuestras sensaciones, no son algo neutro sino que ya está valorado, teñido de juicios valorativos, de perspectivas impuestas por los instintos:

“Considérese una pequeña vivencia. Supóngase que un día, en una plaza pública, un individuo se burla de nosotros. Según domine en nuestro interior un impulso u otro, este incidente tendrá para nosotros una u otra significación, y de acuerdo con el tipo de persona que seamos, este acontecimiento tendrá un carácter distinto. Para uno, la burla le resultará tan indiferente como una gota de lluvia; otro se la quitará de encima como si fuera un insecto; otro verá en ello un motivo de prudencia; otro examinará si es su ropa lo que es motivo de broma; otro meditará, como consecuencia de ello, en lo ridículo en sí; y hasta puede que exista alguien que se alegre de haber contribuido involuntariamente a añadir un rayo de luz a la alegría del mundo. En cada uno de estos casos un impulso encontrará satisfacción, ya sea el de enojo, el ansia de lucha, el de reflexión o el de benevolencia: cualquiera de estos instintos se ha apoderado del incidente como si fuera

una presa. Ahora bien, ¿por qué precisamente lo hace uno en concreto? Porque estaba al acecho, ávido y hambriento” (A §119).

Nuestra realidad se constituye entonces por todo ese conjunto de valoraciones que nuestros instintos hacen en el mismo instante en el que percibimos y sentimos, y sin que nos enteremos de ello. El cuerpo valora la realidad, ese acontecer azaroso, pero no de forma pasiva, captando un sentido ya establecido por los acontecimientos, sino sintiendo el mundo exterior según cuál sea la pulsión que predomine en ese cuerpo particular en ese momento específico, según qué perspectiva quiera imponer esa pulsión dominante, según cómo se de la satisfacción de dicha pulsión. De esta satisfacción de los instintos, de su nutrición, dice Nietzsche que

“es obra del azar; los sucesos de nuestra vida cotidiana lanzan su presa a un instinto o a otro, que se apodera de ella con avidez, pero el vaivén de estos sucesos no guarda ninguna correlación razonable con las necesidades de satisfacción del conjunto de los instintos, de forma que siempre ocurrirán dos cosas: que unos adelgazarán y se morirán de inanición, y otros estarán sobrealimentados. Cada momento de nuestra vida hace que crezca algunos de los tentáculos de ese pulpo que es nuestro ser, y que otros se sequen, según el alimento que dicho momento les da o les deja de dar. Desde este punto de vista, todas nuestras experiencias son alimentos, aunque esparcidos por una mano ciega que ignora quién tiene hambre y quién está harto. Y como consecuencia de esta nutrición casual de las partes, también el pólipo desarrollado totalmente será algo igualmente casual, como su devenir. Para ser más claros: supongamos que un instinto se encuentre en el momento en que desea satisfacerse -o ejercer su fuerza, o liberarse de ella, o llenar un vacío (éste es un discurso totalmente metafórico)-, considerará todo acontecimiento del día con vistas al modo en que podrá servirse para sus fines; camine el hombre o repose, se encolerice, lea, hable, combata o se regocije, el instinto, en su sed, palpa, por así decir, todas las condiciones en que se encuentra el hombre, y en muchos casos no halla en dichas condiciones nada para sí, de modo que debe esperar y seguir sintiendo sed. Un poco más de tiempo y languidece, un par de días más o de meses de insatisfacción, y se seca como una planta sin lluvia” (A §119)

El cuerpo traza un cuadro de la realidad desde, por un lado, la configuración de instintos valorativos que lo componen y, por el otro, el azar de los sucesos, el acontecer ciego

que alimenta a uno o a otro instinto. Los instintos toman de entre los diversos acontecimientos que el azar les ofrece precisamente aquellos en los que puedan satisfacerse, expresarse. De esta manera, el acontecer, el mundo, influye en cierto modo en los instintos, configurándolos, decidiendo en el azar de los sucesos que lo constituye cuál de entre ellos se ‘disparará’, mientras que los instintos, como una parte de ese acontecer azaroso, al tomar selectivamente del azar ciertos acontecimientos, construyen una realidad que favorezca su manifestación. Así, el cuerpo crea la realidad por medio de una valoración que está en constante transformación, según los intereses y necesidades de los instintos en lucha; no hay una realidad independiente de las valoraciones hechas por nosotros, por nuestros instintos. El mundo es un caos azaroso, “los lanzamientos desafortunados de dados son ampliamente la regla; las excepciones no son la finalidad secreta, y todo el juego se repite eternamente a su manera, la que nunca ha de ser considerada como una melodía” (CJ §109); las pulsiones, como parte de ese acontecer, se influyen entre sí, se excitan mutuamente (FP II: 11 [119]). El cuerpo configura la realidad a partir de un acontecer y la realidad a su vez configura al cuerpo en ese mismo acontecer.

Los instintos se convierten así en la reacción inconsciente y espontánea que tenemos ante el entorno, en la actitud valorativa e interesada del ser viviente con respecto al medio que lo rodea, actitud transmitida por hábitos provenientes tanto de la prehistoria orgánica evolutiva como de las instituciones sociales, de las comunidades, de manera que no registramos lo que nos es dado en la experiencia de forma pasiva, no nos enfrentamos al entorno desde una actitud valorativamente neutra sino siempre desde las perspectivas de los instintos que hacen parte de nosotros⁸³. Estos instintos, sin embargo,

⁸³ Esta idea ya está presente desde *Humano, demasiado humano*, en donde la noción nietzscheana de cuerpo como configuración de instintos aún no estaba presente: “Puesto que desde hace milenios hemos visto el mundo con pretensiones morales, estéticas y religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos entregado con placer a las groserías del pensamiento ilógico, por todo ello este mundo se ha convertido poco a poco en tan maravillosamente multicolor, terrible, profundo de significación y lleno de alma que ha tomado color, - pero nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha dejado que el fenómeno apareciera y ha introducido en las cosas sus erróneas concepciones fundamentales (...) lo que nosotros ahora denominamos mundo es el resultado de muchas equivocaciones y fantasías que se formaron poco a poco en la evolución global de los seres orgánicos, que han crecido entrelazándose y

aunque en cierto sentido puedan influir en nosotros, no nos determinan del todo: nosotros podemos jugar con nuestras pulsiones, podemos “de vez en cuando reprimir por orgullo una pulsión — todas las demás tomarán de inmediato una coloración diferente. El juego puede continuar largo tiempo, como el día y la noche” (FP II: 7 [178]). Incluso existen ciertas maneras de dominarlos, de refrenarlos, de combatir la violencia de un instinto, ya sea evitando las ocasiones en las que ese instinto pueda satisfacerse, saciándolo hasta el hastío, asociar su satisfacción a un pensamiento desagradable, desviando sus fuerzas en la satisfacción de otro instinto o por medio de un debilitamiento y agotamiento del cuerpo, lo que debilita a su vez a un instinto violento (A §109).

Con la noción de cuerpo [*Leib*] Nietzsche quiere entonces integrar todo aquel conjunto de valoraciones, de juicios, de estimaciones heredadas, aquella historia orgánica proveniente de la evolución de la especie, aquel grupo de instintos que *se ha hecho cuerpo*, que se ha incorporado [*einverleiben*] en nosotros; cuerpo es el entrecruzamiento de los instintos, de las fuerzas que tiñen con sus valoraciones un acontecer que a través de sus sucesos azarosos también puede influir en la lucha de los instintos entre sí, en su configuración.

Bajo estas consideraciones, el cuerpo no es de ningún modo sujeto en el sentido de una unidad cartesiana, pues lo que prevalece en él, como hemos visto, son instintos que no tienen ni permanencia ni identidad:

“Sentimos el mundo exterior de manera *siempre diferente*, porque se recorta sobre la pulsión que en cada ocasión predomina en nosotros: y como ésta, siendo también algo vivo, crece y mengua, y no es nada permanente, así mismo nuestra sensación del mundo exterior está siempre, en el más ínfimo de los momentos, *haciéndose y deshaciéndose*, esto es, en transformación” (FP II: 6 [62])

ahora las heredamos como tesoro acumulado de todo el pasado, - como tesoro: porque sobre él descansa el valor de nuestra humanidad. De este mundo de la representación la ciencia estricta sólo nos puede desligar, de hecho, en pequeña medida - y en absoluto es de desear que lo haga, en tanto en cuanto no pueda romper esencialmente la violencia de antiquísimos hábitos de la sensación” (HDH I, §16)

Vemos el mundo según cuál sea la pulsión que predomine en nosotros en ese instante. Cada instinto pretende imponer su propia perspectiva, su propio interés, sobre los demás instintos, y lo que ocurre en ocasiones, como en el conocer, es que se llega a un pacto, a un acuerdo entre ellos: “Antes de ser posible un conocimiento, cada uno de estos instintos ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento; luego surgió la lucha entre estas unilateralidades, y a partir de ella, alguna vez se alcanzó un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a cada una de las (...) partes, una especie de justicia y de contrato” (CJ §333). El hecho de que esta lucha entre nuestros instintos llegue a nuestra conciencia como una conciliación, como una fuerza resultante, da la apariencia de que hay una unidad, pero lo que ocurre en la con frecuencia es que cada uno de ellos busca imponerse sobre los demás, manifestarse, satisfacer sus necesidades, ejercitar su fuerza; lo que existe en realidad en la mayoría de los casos es la tiranía de una pulsión (social-altruista) sobre las demás (individuales-egoístas):

“el yo no es la posición de una esencia frente a varias (pulsiones, pensamientos, etc.), sino que el *ego* es una pluralidad de fuerzas de tipo personal de las cuales unas veces una, otras veces otra aparece en primer plano en cuanto *ego* y atiende a las demás, como un sujeto atiende al mundo exterior que le influye y lo determina. El sujeto anda saltando, dando vueltas, probablemente sentimos el grado de las fuerzas y las pulsiones, cuán cerca y cuán lejos, y nos interpretamos como un territorio y una llanura, que en realidad es una multiplicidad de grados cuantitativos. Es lo más próximo, antes que lo más distante, lo que para nosotros significa «yo», y habituados a esa imprecisa denominación de «yo, y todo lo demás, *tu*», instintivamente hacemos de lo que en el momento *prevalece* el *ego completo* y las pulsiones más débiles las situamos, según la perspectiva, más lejos, haciendo de ellas un *tú completo* o un «ello»” (FP II: 6 [70])

El cuerpo nietzscheano no puede ser visto entonces como un sujeto cartesiano, pues a la base de este cuerpo se encuentra una combinación de instintos en lucha⁸⁴, cuya

⁸⁴ Como bien lo dice Vattimo: “la conciencia es el campo donde luchan distintas «partes» del yo, sin que sea nunca posible decir cuál de estos yoes distintos es el auténtico. Una vez socavada la creencia en la inmediatez última y en la unidad del yo, todo lo que el hombre denomina con este nombre cae bajo una

configuración cambia según el entorno y la disposición propia, según los hábitos heredados por la especie, según las condiciones sociales, culturales e históricas desde las cuales el cuerpo valora su entorno. En consecuencia, Nietzsche no conserva en su concepción del cuerpo un nodo de identidad; lejos de permanecer en la posición metafísica de Descartes, Nietzsche, con su concepción de los instintos como respuestas determinadas por el hábito y la experiencia ante un estímulo particular, como juicios incorporados que no necesitan de un estímulo para manifestarse, como fuerzas orgánicas que influyen en una realidad que a su vez influye en su configuración, como impulsos que evalúan la realidad según valoraciones heredadas, se aleja de la idea de un sujeto idéntico cartesiano.

4.1.2. La filosofía como interpretación del cuerpo

En el prólogo a la segunda edición de *La ciencia jovial* Nietzsche trata la relación que él considera que existe entre la salud y la filosofía, que le permite distinguir entre dos tipos de pensadores: de un lado, aquellos en los que ‘son sus carencias las que filosofan’, y, por otro lado, aquellos en los que ‘son sus riquezas y fuerzas’ las que filosofan: “El primero *necesita* de su filosofía, ya sea como apoyo, tranquilizante, medicina, salvación, exaltación, autoextrañamiento; para el último, ella sólo es un hermoso lujo, y en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfador” (CJ, prólogo, §2).

Esta distinción se presenta también en el apartado ‘¿Qué es romanticismo?’ de la misma obra. Allí Nietzsche nos habla de que cada filosofía puede ser considerada como un remedio al servicio de la vida, específicamente al servicio de dos tipos de sufrientes. De un lado se encuentran los que sufren por la sobreabundancia de la vida, los *más ricos en plenitud de la vida*, que pueden permitirse las acciones destructivas, malvadas y espantosas gracias a su exceso de fuerzas generadoras, fecundas y productivas. En el

luz sospechosa. El yo es sólo el escenario donde se desarrolla el drama de la vida moral, donde combaten impulsos distintos y opuestos (...) Ni la conciencia ni el yo (...) son elementos últimos, inmediatos, simples (...) por el contrario, tales elementos se revelan una y otra vez como ya «compuestos»” (*Introducción a Nietzsche*, p. 73).

otro lado están los que sufren por un empobrecimiento de la vida, a quienes considera como los más sufrientes, *los más pobres en vida*, que buscan ya sea reposo y tranquilidad, a través del arte y el conocimiento, o la embriaguez y la locura, y que necesitan tanto de un Dios salvador que les brinde bondad y calma, como de la lógica, de una inteligibilidad conceptual que les de confianza y seguridad.

Naturalmente la filosofía por la que aboga Nietzsche es la que se basa en una salud desbordante, no aquella que al tratar de aliviar la necesidad de creer en una instancia trascendente revele que la valoración del mundo se hace a partir de un cuerpo débil y enfermizo. Teniendo en cuenta que la realidad es, como vimos antes, producto de una determinada valoración que hace el cuerpo, podemos ver que lo que hace ahora Nietzsche es examinar por medio de una genealogía las interpretaciones del mundo para poder así establecer qué tipo de cuerpo, qué configuración de instintos en particular, qué instinto dominante condujo precisamente a esa interpretación y no a otra.

El criterio último para preferir a una filosofía más que a otra se basa, entonces, en una especie de retroinferencia que va “del ideal hacia aquel que *lo necesita*, de cada modo de pensar y valorar hacia la *menesterosidad* que está detrás suyo y que manda” (CJ § 370). Lo que una genealogía debe hacer es partir de un modo determinado de pensar e interpretar para a continuación revelar las necesidades fisiológicas o carencias que apareciendo ‘bajo el abrigo de lo objetivo, ideal, puramente espiritual’ determinan precisamente esa valoración del mundo:

“muy a menudo me he preguntado si es que, considerado en grueso, la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*. Detrás de los más altos juicios de valor por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento, se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal” (CJ, prólogo, §2)

Es así como una cierta interpretación de la vida puede verse como síntoma de un determinado cuerpo:

“Se puede considerar a todas esas audaces extravagancias de la metafísica, especialmente sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, por lo pronto y siempre, como síntomas de determinados cuerpos; y aun cuando tales afirmaciones del mundo o negaciones del mundo hechas en bloque, evaluadas científicamente, carecen del más mínimo sentido, entregan sin embargo, al historiador y al psicólogo importantísimas señales en cuanto síntomas, según hemos dicho, del cuerpo, de sus aciertos y fracasos, de su plenitud, poderío, autoridad en la historia, o, por el contrario, de sus represiones, cansancios, empobrecimiento, de su presentimiento del fin, de su voluntad de final” (CJ, prólogo, §2)

Según esto, aunque toda filosofía remita al cuerpo como fondo que determina en últimas una cierta interpretación del mundo y de la vida, no puede considerarse, como Heidegger cree, que la filosofía de Nietzsche sea una metafísica de la incondicionada subjetividad del cuerpo. La filosofía de Nietzsche, en lo que al cuerpo se refiere, no es ni metafísica, ni es una filosofía de la subjetividad, ni mucho menos de una incondicionada subjetividad del cuerpo.

No es metafísica porque al colocar al cuerpo como configuración de instintos que se dirige no de forma neutra sino de manera valorativa e interesada hacia las cosas, no afirma nada sobre la esencia de las cosas, no proporciona una respuesta a la pregunta por el ser, ya que ese juicio de valor producido por los instintos es tan sólo una perspectiva posible entre muchas otras, produciendo no una única realidad sino múltiples realidades, tantas como configuraciones de instintos.

Si bien es cierto que existen esquemas interpretativos que por efecto de la moral, la religión y la ciencia han llegado a sedimentarse, a solidificarse, pasando por verdades eternas e incuestionables, existen también algunas otras interpretaciones que sobresalen y que pueden considerarse como mejores que aquéllas. No hay, pues, una única verdad absoluta sino infinitas interpretaciones del mundo:

“El mundo se nos ha vuelto más bien «infinito» una vez más: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que él *incluye dentro de sí infinitas interpretaciones*” (CJ §374)

Ahora bien, aunque existan infinitas posibilidades de interpretación, este espectro se reduce teniendo en cuenta que, como hemos visto, existe una determinación proveniente de los instintos, de la herencia, que restringe hasta cierto punto las infinitas posibilidades de interpretación, de manera que en realidad las interpretaciones del mundo no son ilimitadas, no están diseminadas sino que están limitadas y determinadas en cierta medida por el cuerpo⁸⁵. Nietzsche cree que “toda metafísica y física que conoce un final, un estado último de cualquier tipo, todo anhelo predominantemente estético o religioso hacia un estar aparte, un más allá, un estar fuera, un estar por encima, permite hacer la pregunta de si no ha sido acaso la enfermedad lo que ha inspirado al filósofo” (CJ, prólogo, §2).

La filosofía de Nietzsche, además, no puede verse como metafísica de la subjetividad ya que, como se dijo en la sección anterior, el cuerpo como fundamento de toda interpretación sobre el mundo no es un sujeto en el sentido cartesiano. La creencia en el sujeto procede, según Nietzsche, de la creencia (como vimos antes, errónea) en que existe fuera de nosotros algo permanente e igual a sí mismo:

“Para que pueda haber un *sujeto*, tiene que haber algo que permanezca y asimismo mucha igualdad y semejanza. Lo que es *absolutamente diferente* y cambia sin cesar no podría retenerse, no habría nada a lo que sujetarlo, se escurriría como se escurre la lluvia sobre las piedras. Y sin algo que permanezca no habría espejo alguno en que pudiera mostrarse lo simultáneo y lo sucesivo: el espejo presupone ya algo que permanece. — Ahora bien, yo creo que el sujeto podría aparecer cuando aparece el error de lo igual, p. ej., cuando un protoplasma de fuerzas diversas (luz, electricidad, presión) recibe siempre únicamente un estímulo y de ese estímulo único concluye la igualdad de las causas: o *sólo es capaz de sentir un único estímulo y percibe como igual todo lo demás* — y así será, probablemente, en los organismos del nivel más bajo. Surge primero la creencia en que *fuera de nosotros* hay algo permanente e igual — y sólo después, tras una práctica colosal en lo que está fuera de nosotros, considerado como algo *permanente y que es*

⁸⁵ Para un tratamiento del debate entre dogmatismo y relativismo en las interpretaciones ver Alan Schrift. *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. New York Routledge, 1990.

igual a sí mismo, nos concebimos a *nosotros mismos* en cuanto algo incondicional. La *creencia* (el juicio) tuvo que aparecer, por lo tanto, ANTES DE que apareciera la conciencia de sí: en el proceso de *asimilación* de lo orgánico ya existe dicha creencia — es decir, ¡ese *error!*” (FP II: 11 [268])

Lo que ocurrió entonces fue que “La igualdad de los estímulos dio origen a la creencia en «cosas iguales»: los estímulos iguales y duraderos produjeron la creencia en «cosas», en «substancias»” (FP II: 11 [270]); posteriormente surgió la creencia en un ‘sujeto’ como condición de la vida orgánica que hizo posible la supervivencia⁸⁶.

Una de las críticas de Nietzsche al cogito cartesiano tiene que ver precisamente con su idea de permanencia:

“Propio del pensar es el *cambio, el movimiento*: desaparecer y aparecer, y en el propio pensamiento falta todo lo permanente; en cambio, él pone dos cosas que permanecen, *Cree* en la permanencia 1) de un yo, 2) de un contenido: esa creencia en la permanencia de la substancia, es decir, en el mantenerse *igual* de aquél consigo mismo es una contradicción con el proceso del propio pensar (...) Mas lo que *de suyo* está *claro* es que el pensar no es *nada que esté quieto*, nada que sea igual a sí mismo, inmutable: así pues, el único ser que nos está garantizado es *cambiante, no idéntico a sí mismo*, tiene *relaciones* (condicionado, el pensar, para ser pensar, debe tener un contenido)” (FP II: 11 [330]).

Vemos que el pensar no puede ser incondicionado pues, para Nietzsche, ese pensar está condicionado siempre a tener un contenido para ser pensar. Además de esto, las limitaciones evolutivas, y las restricciones provenientes de la fisiología, de la historia personal y colectiva, de los hábitos e influencias que incorporamos a través de nuestra relación con la comunidad y con la cultura, hacen que el pensamiento de Nietzsche no sea una filosofía de la *incondicionada* subjetividad, dado que en realidad toda

⁸⁶ De hecho Nietzsche cree que la conciencia del yo es lo último que aparece en un organismo, algo que resulta casi superfluo y que sólo surge cuando el organismo se subordina a un ser superior, de modo que los juicios acerca de nuestro yo surgen como reacción a un mundo exterior, a un poder externo que rige sobre nosotros (FP II: 1 [316]).

interpretación, toda valoración está condicionada, como hemos dicho, por ciertos factores orgánicos, históricos, culturales y sociales, por los instintos.

El pensar, no obstante, dice Nietzsche a continuación, “tiene que sostener la substancia y lo igual, porque es imposible el conocimiento de lo que es todo fluir, tiene que *atribuir* al ser propiedades *inventadas* para poder existir él mismo. *No tiene por qué haber ni sujeto ni objeto* para que sea posible pensar, pero lo cierto es que el pensar *tiene que creer en ambos*”.

4.2. Vida y cuerpo

Las cosas acarician nuestras cuerdas, mas la melodía la sacamos nosotros de ahí
(FP II: 6 [440])

En esta sección diremos algo acerca de la estrecha relación que existe en Nietzsche entre sus nociones de vida y de cuerpo, y mostraremos que esta relación corre paralela a otra: la relación entre interpretación y perspectiva.

4.2.1. El cuerpo y su relación con la moral, el arte y el saber

Al ser en últimas los instintos los que valoran el acontecer, coloreando el mundo, se entiende entonces que lo que determina la aparición del valor sea precisamente una pulsión: no es la moral la que valora, ya que “La moral sólo sabe dar órdenes — p. ej., imponerse provocando temor (esto es, con la ayuda de una pulsión), o legitimarse con la ayuda de otra pulsión — la moral *presupone* siempre su fuerza de persuasión, su carácter de demostración evidente, y *llega cuando* la pulsión y cierto juicio de valor *ya están presentes*” (FP II: 6 [123]).

Entre los innumerables caminos que están disponibles al desarrollo de un ser, la pulsión dominante en un momento determinado considerará bueno uno de ellos: el que precisamente corresponde a sus ideales (FP II: 11[98]). Es la satisfacción de la pulsión la que obliga a una u otra moral (FP II: 6 [108]). Lo que llamamos moral no es entonces sino un conjunto de “creencias *creadas* por las *pulsiones*, que *a su vez influyen en dichas pulsiones*” (FP II: 7 [231]), y cabe la posibilidad de que la moral no sea sino una interpretación errónea de las pulsiones físicas (FP II: 6 [7]); a nosotros nos corresponde la tarea de “mostrar el fenómeno fisiológico que se oculta detrás del juicio y del prejuicio moral” (A §542). Una vez hecho esto se tiene que

“En cuanto negamos la verdad absoluta, debemos renunciar a toda exigencia absoluta y retrotraernos a los juicios estéticos. *Esto es lo que hay que hacer* — crear valoraciones *estéticas* en abundancia que tengan *los mismos derechos*: cada una para un individuo el hecho último y la medida de todas las cosas.

¡¡¡Reducción de la moral a la estética!!!” (FP II: 11 [79])

Abandonada ya la valoración establecida por la moral quedan entonces los juicios estéticos tales como ‘repugnante’, ‘normal’, ‘raro’, ‘atractivo’, ‘armónico’, ‘brusco’, ‘deslumbrante’, etc. (FP II: 11 [88]). En últimas la moralidad no resulta ser sino un hecho fisiológico que se percibe como un sentimiento común y que se interpreta, se elogia o se condena, en función de las costumbres (FP II: 11 [103]); por ello “la razón de toda transformación habida en el gusto moral es un hecho fisiológico” (FP II: 11 [112]). En resumen: “Los estados morales son estados *fisiológicos*” (FP II: 6 [445]); baste con recordar que, como vimos, el origen de la moral está en el miedo, y “el miedo es, ante todo, un fenómeno fisiológico” (A §538).

Las pulsiones también se encargan de difundir en nosotros ‘una suerte de esquema de uno mismo, *cómo debiéramos ser* para satisfacer adecuadamente las pulsiones’ (FP II: 7 [95]), es decir, las pulsiones contribuyen a construir un ideal propio. Igualmente, del gusto general de los individuos, así como de su juicio acerca del asco, de la repugnancia, nos dice Nietzsche que “tiene su fundamento en una particularidad de su modo de vida, nutrición, digestión, tal vez en una mayor o menor cantidad de sales inorgánicas en su sangre y cerebro, en suma, en su *physis*” (CJ §39); de modo que los juicios estéticos, al igual que los juicios morales provienen de la *physis*, entendida ésta como la naturaleza humana, que se manifiestan tanto en su actividad corporal como intelectual. En otras palabras: los juicios estéticos provienen del cuerpo.

En lo que al conocimiento se refiere, hay que decir que Nietzsche considera que nuestro pensamiento, que las formas lógicas son ‘las leyes fisiológicas de las percepciones sensoriales’ (FP II: 6[433]). Las formas lógicas son ‘la expresión más general de las pulsiones’ (FP II: 6 [297]), y las ideas ‘no son más que la expresión que nosotros conocemos de un proceso fisiológico’ (FP II: 11 [85]). El conocimiento siempre ha sido un instrumento de las pulsiones (FP II: 6 [130]), opera al servicio de las pulsiones

orgánicas, pero lentamente ha conseguido emanciparse, alcanzar la igualdad con ellas, para luchar contra las pulsiones como si fuese una pulsión nueva (FP II: 11 [243]).

Con todo, las pulsiones son imprescindibles para el conocimiento en el sentido en que el conocer “sólo es un *cierto comportamiento de los instintos entre sí*” (CJ §333). Esto sin contar con el hecho de que “para conocer me hacen falta todas mis pulsiones (...) y pronto estaría acabado si ante las cosas no me mostrara hostil, desconfiado, cruel, malicioso, vengativo y disimulado” (FP II: 11 [73]), por lo que un ordenamiento, una configuración particular de las pulsiones se convierten en Nietzsche en origen de todo conocimiento (FP II: 11 [141]).

Por todo lo anterior, podemos decir que el cuerpo se convierte, con su actitud valorativa del entorno, en un elemento esencial y determinante de la estética, de la moral y del conocimiento. Pero obtuvimos un resultado más importante aún: los juicios estéticos, los juicios morales y los juicios relativos al conocimiento no son sino perspectivas impuestas por nuestros instintos. Arte, moral y conocimiento se convierten así en ámbitos de la vida en donde tiene lugar la expresión de los instintos.

4.2.2. Interpretación y perspectiva

Decíamos anteriormente que las pulsiones –que al interior de cada uno de nosotros se encuentran revueltas las unas con las otras en una lucha por imponerse ante las demás, por afirmarse y por ejercitar su fuerza– son formadas, reguladas, sometidas, mantenidas bajo control por las instituciones sociales, por la comunidad. Cuando el vínculo que el individuo tiene con la sociedad, con la cultura, con la costumbre, decae, instintos que antes se veían sometidos buscan ahora reclamar para sí el lugar que les corresponde, entrando en lucha los unos con los otros por el dominio. El hombre, en consecuencia, “tiene que *sufrir* las consecuencias del organismo social *hasta apurarlas*, tiene que expiar lo inadecuado de unas condiciones de existencia, unos juicios y unas experiencias que servían *para un todo*, y al final, por medio de una ordenación *nueva* y

la asimilación y excreción de las pulsiones que actúan en él, llega a crear *para sí la posibilidad de una existencia en cuanto individuo*” (FP II: 11 [182]).

Sin embargo, al liberarse del yugo de la sociedad, de la valoración establecida por la comunidad, pese a ser un hombre libre, en él “las pulsiones no han aprendido en absoluto a acomodarse, todavía no hay unidad, o consiste en la tiranía más basta de una única pulsión sobre las demás — de tal manera que por lo general ¡el todo acaba pereciendo!” (FP II: 11 [189]). En la mayoría de los casos, las pulsiones, al no estar adaptadas al provecho individual, destruyen al individuo, lo despedazan en su lucha las unas con las otras; el hombre corre el riesgo de ser destrozado por sus propias pulsiones debido tanto a la pretensión de cada pulsión de ser ahora la dominante como al cambio que supone para el hombre dejar de subordinar su propio bien al bien del grupo, dado que las pulsiones no están acostumbradas a guiarse por el interés particular sino por el bien común. Aquí el individuo, a pesar de ser libre, está condenado a perecer o a retornar a una nueva sujeción, la de la ley moral, por ejemplo. Sin embargo, Nietzsche cree que en los hombres hay grados de libertad; para él

“El hombre más libre es el que tiene el máximo *sentimiento de poder* sobre sí, el máximo *conocimiento* de sí, el máximo orden en la necesaria *lucha* de sus fuerzas, la máxima *independencia* relativa de las fuerzas particulares, la máxima *lucha* relativa en sí: es el ser más *discordante y cambiante*” (FP II: 11 [130])

El hombre más libre es, pues, aquel que aceptando la lucha interna que viven sus impulsos entre sí, sin negar lo que de contradictorio tiene dentro de sí, mediante una ordenación de las pulsiones que actúan en él logra ‘crear para sí la posibilidad de una existencia en cuanto individuo’, aquel que busca “no amor universal a los hombres, sino dominio de las pulsiones” (FP II: 8 [94]).

Ese dominio, ese orden de sus propias pulsiones lo consigue el individuo cuando se relaciona con sus pulsiones de un modo particular, esto es, cuando ante cualquier acontecer le pregunta a sus pulsiones qué tienen que decir ante el asunto (FP II: 7 [116]), es decir, cuando ve las reacciones que él tiene ante su entorno, cuando examina qué conducta, qué comportamiento presenta, cómo actúa en relación a ese asunto, y con

base en ello logra establecer cuáles de sus pulsiones se vieron obligadas a producir juicios de valor acerca de ese asunto en particular, a representarse el suceso, a comentarlo (A §119), buscando con ello cada pulsión la aprobación de sus propias valoraciones, en el resultado de la reacción espontánea que en el individuo finalmente se presente. Cuando esto tiene lugar en repetidas ocasiones, es decir, luego de una reiterada aprobación y reprobación de tales valoraciones, se produce un efecto retroactivo sobre las pulsiones, lo que provoca que algunas se ejerciten a menudo, mientras que otras dejan de ejercitarse y se marchitan (FP II: 6 [265]). Este procedimiento ejerce un efecto pedagógico o si se quiere coercitivo sobre las propias pulsiones.

Una parte inseparable de la vida es la valoración que nuestro cuerpo hace del acontecer, entendiendo la dependencia que existe en cada uno de nosotros y que condiciona hasta cierto punto nuestros juicios de valor, entendiendo que la realidad es la creación por parte del propio cuerpo de una pluralidad de apariencias, y por ello una realidad cambiante y múltiple, con las restricciones que nuestra fisiología y nuestro instintos impongan, pero con la posibilidad de ir más allá; es evaluarlo todo en relación a las perspectivas impuestas y determinadas por nuestros instintos como proceso intrínseco de la vida, es dirigir la mirada no hacia el ideal fijo y estático de una sola pulsión, sino hacia la mayor cantidad de ideales impuestos por las pulsiones, es valorar con la mayor cantidad de instintos posible, conocer el mundo con base en los esquemas puestos por la mayor cantidad de impulsos. Pero una vida disuelta en una pluralidad de perspectivas impuestas por los instintos no es realmente una vida; para ello se requiere de una cierta armonía, se necesita enfocar las fuerzas instintivas que configuran nuestro cuerpo hacia una meta, hacia un ideal, se requiere, en una palabra, interpretar.

Hemos visto que, desde el punto de vista ontológico, en Nietzsche no existe una realidad en sí, que lo que existe son apariencias, que la apariencia es el rasgo esencial de la realidad. Esto es así porque, como se ha dicho, los instintos reaccionan ante un acontecimiento valorándolo como útil o nocivo, según la experiencia heredada a lo largo de la historia evolutiva de los organismos, de manera que ante cualquier estímulo los instintos emiten un juicio, producen una valoración de ese suceso. Estas valoraciones son impuestas por ellos al mundo y terminan por convertirse en 'la esencia

de las cosas'. Lo real se reduce entonces a las valoraciones que tenemos sobre el acontecer, valoraciones que le permiten al ser orgánico constituir una cierta estabilidad en la cual vivir. Es en este sentido que puede decirse que la realidad es lo que resulta de la valoración que los instintos hacen del acontecer. Pero dado que la configuración de instintos es diferente en cada organismo, en cada cuerpo, debido a la experiencia particular, los hábitos heredados y los estímulos a los que es expuesto, se sigue entonces que existen innumerables realidades, tantas según las valoraciones que cada cuerpo haga del mundo exterior que le rodea.

Vimos que vida en Nietzsche es, en *El nacimiento de la tragedia*, la producción de apariencias apolíneas que permitan intuir un fondo dionisiaco último en el placer primordial por la creación y la destrucción de las apariencias individuales, es decir, en la interpretación de las imágenes apolíneas para ver detrás de ellas el sufrimiento de lo Uno primordial como la única realidad de las cosas. El problema con este planteamiento es que tal interpretación nos brinda el acceso a una única verdad, a un único sentido.

Es después, a partir de *Humano, demasiado humano*, que la vida se convierte para Nietzsche en un intento por ver que detrás del ideal que uno se ha construido existe un sinnúmero de influencias históricas y sociales que lo condujeron precisamente a ese modelo, que se requiere contemplarlo no como el único digno de admiración, sino desde los ideales construidos por otros. Es descubrir que existen otras formas de valorar diferentes a la propia, y que, por ende, no existe algo así como un único sentido en las cosas sino interpretaciones que van desde las que se cristalizan dogmáticamente (como en la religión y la moral) hasta las que permiten un libre juego en la multiplicidad de sentidos y de perspectivas que tienen como única restricción el propio cuerpo considerado como conjunto de instintos valorativos.

Si Heidegger considera a la vida como una economía, como una conjunción entre el ser y el devenir, entre la ley y la embriaguez, entre la conservación y el crecimiento, entre el orden y la invención, Nietzsche ve la vida como un interpretar sin más, como algo ciertamente abstracto, pero sin olvidar que ese interpretar tiene lugar bajo unas condiciones específicas determinadas por el cuerpo. Si esto es así, entonces puede

considerarse al cuerpo en Nietzsche como el lugar en y desde el cual se efectúa este proceso interpretativo. Por esta razón puede decirse que para Nietzsche vida es el nombre de toda actividad interpretativa que construimos no como algo secundario sino como facultad constitutiva, como proceso fundamental del que estamos hechos: vivir es interpretar, pero interpretar es interpretar *desde* el cuerpo. Por eso, el filósofo

“no *puede* actuar de otra manera más que transformando cada vez su situación en una forma y lejanía más espirituales —este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía. A los filósofos no nos está permitido establecer una separación entre el alma y el cuerpo, tal como lo hace el pueblo (...) Nosotros no somos ranas pensantes ni aparatos de objetivación ni de registro, con las vísceras congeladas —continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor, y compartir maternalmente con ellos todo cuanto hay en nosotros de sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad. Vivir —eso significa, para nosotros, transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiere: no *podemos* actuar de otra manera” (CJ, prólogo, §3)

Coincidimos aquí con Schrift⁸⁷, quien considera que nuestras perspectivas, por hacer parte de lo fisiológico, lo instintivo y lo socio-histórico, están en cierto modo fuera de nuestro alcance, a diferencia de la interpretación, como la forma que damos a las perspectivas, como resultado del acto de organizar un grupo de perspectivas, que no está totalmente fuera de nuestro control. Si comparamos esta relación con la que hemos establecido aquí entre vida y cuerpo, tomando a la perspectiva como a una de aquellas miradas relativamente fijas producida por una configuración particular de instintos desde la que valoramos el mundo en un momento determinado; y tomando a la vida como ese proceso valorativo e interpretativo realizado desde esas perspectivas, desde ese cuerpo, lo que se tiene entonces es que la relación entre interpretación y perspectiva es análoga a la relación entre vida y cuerpo.

⁸⁷ “an interpretation emerges in the act of organizing, in one way or another, a collection of diverse perspectives. Thus, whereas our perspectives are (...) ‘determined’ and outside our control, the *form* which we give to these perspectives, the interpretation which we as will to power construct with them, is not” (*Nietzsche and the question of interpretation*, p. 145).

Una única perspectiva o una limitada cantidad de ellas, así como una configuración de instintos que sea estática y fija, esto es, un cuerpo débil, da lugar a una interpretación dogmática, a una vida pobre; mientras que una multitud de perspectivas, una configuración cambiante de instintos, una disposición a integrar perspectivas ajenas, un cuerpo fuerte, conduce a una interpretación con más significación, con una mayor cantidad de sentidos, a una vida más rica.

Cada quien puede disponer de su cuerpo, de sus instintos, de las perspectivas que estos instintos imponen, de modo que produzca un cierto tipo de vida: si no impone un orden, un control a la lucha que ellos tienen entre sí y deja que esta lucha de sus fuerzas se desarrolle sin su intervención, dará lugar a una vida inferior, mientras que si vive de acuerdo a los ideales formados por la mayor cantidad de sus impulsos, si valora a través de no sólo un manojito de instintos sino con la mayor cantidad posible de ellos, si logra conocer el mundo con base en los esquemas formados por la mayor cantidad de instintos, vivirá un estilo de vida superior. Pero esto no es suficiente, hay que dar un estilo, una forma a esta multiplicidad de perspectivas, hay que construir una interpretación del mundo, de la realidad, integrando en ella toda esa multiplicidad de perspectivas establecidas por los instintos.

Examinando una interpretación determinada podemos llegar retrospectivamente al conjunto de perspectivas, a los instintos, al cuerpo que dio origen a esa interpretación y no a otra, y esta es la base del análisis genealógico que Nietzsche realiza con, entre muchas otras, la interpretación cristiana de la moral, y que lo lleva a afirmar la debilidad de quienes sostienen y defienden este tipo de interpretación. El proceso inverso, es decir, el que va de un cuerpo particular, de un cierto número de perspectivas, de un cierto entrecruzamiento de instintos, a una visión determinada del mundo es la actividad interpretativa que es la vida misma, una vida que presenta una salud más desbordante entre a más fuerzas en lucha, entre a más impulsos se logre darles forma, incorporar en una valoración, integrar a un esquema, a una interpretación.

Conclusiones

En la primera parte de este trabajo hemos llegado a una concepción de la vida que la interpretación heideggeriana le atribuye a Nietzsche y que se puede resumir en la siguiente fórmula: *Vida es restringir al devenir en el ser de modo que en el ser aparezca el devenir*. Vida es el ajustar con la forma lógica, con los valores puestos por el representar, con los esquemas de la razón, al devenir, a ese caos de lo sensible-corporal que, no obstante, por la apertura de perspectivas, conserva su carácter deviniente: vida es ser y devenir:

“lo que deviene y se mueve en el sentido más elevado y más propio —la vida misma— ha de ser pensado en *su* consistencia (...) la esencia del ser parece ahora captada de un modo tan amplio y esencial que está incluso a la altura de lo que deviene, de la «vida», constituyendo su concepto” (VPC, p. 513)

Forma, valor y esquema son, bajo la lectura de Heidegger, condiciones perspectivistas de la vida. En el concepto de justicia se reúnen entonces lo lógico-matemático de la forma, el representar del valor y el pensar racional de los esquemas, pero también la apertura de perspectivas que se da en ese representar.

La segunda parte de este escrito ha mostrado que para Nietzsche, desde el punto de vista ontológico, vivir es interpretar, y que, desde los puntos de vista estético, moral y epistémico, forma, valor y esquema son perspectivas establecidas por nuestros instintos, perspectivas a partir de las cuales construimos interpretaciones del mundo, perspectivas desde las cuales ejercemos esa actividad interpretativa que es la vida. Vimos igualmente que Nietzsche no está tan preocupado por los extremos del ser y del devenir, ni por su conjunción sino que su interés se centra en una jerarquía de vidas, lo cual proviene en últimas de su posición ontológica, pues si el ser es apariencia ha de ser algo que parece ser pero que no lo es: la apariencia es un ser que es al mismo tiempo un no ser, no es la

realidad, la aparenta, pero también es un ser, lo cual origina la dificultad de pensar un ser que no es. La solución a este problema pasa por entender que hay grados del ser, que hay una cierta jerarquía en el ser, rompiendo así el carácter absoluto de una ontología formulada en los términos del ser o no ser, escapando a una disyuntiva entre el ser y el devenir. Hay apariencias que, en términos relativos, tienen más ser que otras. Con la vida pasa algo similar. Nietzsche, con su noción de vida como actividad interpretativa, juega en el espacio existente entre ser y devenir, pero no afirmando nunca estos extremos ni mucho menos su conjunción.

Heidegger considera que vida es cuerpo, concebido éste como la unión inseparable entre la disposición anímica y lo que hoy en día entendemos por cuerpo físico; vida es vida corporal, pero vida es también el acrecentamiento de esa vida corporal que tiene lugar cuando a través del estilo se le imprime una forma a ese cuerpo, cuando el caos de lo sensible-corporal se somete a una ley de un modo que no es totalmente rígido, permitiéndole ir más allá de sí mismo hacia nuevas e infinitas posibilidades señaladas hacia el devenir. Esta transfiguración es posible en Heidegger gracias tanto a la razón y sus formas lógicas como al arte.

En Nietzsche existe, al igual que en la vida, una jerarquía de cuerpos que va desde el cuerpo débil, que presenta un conjunto de perspectivas enquistadas, fijas, que limitan y aseguran nuestra existencia, hasta el cuerpo fuerte, que es un cuerpo que ha sido moldeado, por medio de un experimento riesgoso realizado en el conjunto de vivencias cambiantes y azarosas que conforman el devenir, de manera que perciba la realidad a través de una multiplicidad de puntos de vista. Vida, en un primer nivel, es conservación del cuerpo, entendiendo por cuerpo la fijación de ciertas perspectivas, el mantenimiento de ciertos juicios de valor, la negativa a valorar de manera distinta a la habitual; pero vida es mucho más que esto: es el acrecentamiento del cuerpo, entendido éste como un ir más allá de lo impuesto por unos pocos instintos. En Nietzsche este paso se da al ordenar, controlar, dominar, dar forma al cuerpo, a los instintos que lo constituyen.

Vimos en resumidas cuentas que en la interpretación heideggeriana de Nietzsche vida es, por un lado, cuerpo, conservación del cuerpo, pero también y al mismo tiempo acrecentamiento del cuerpo, *ir más allá de sí*: vida es ser y devenir. Así, mientras que Heidegger ve en la oposición ser-devenir a lo corporal como ubicado del lado del cambio, de la embriaguez, pero también del lado del ser, de lo que requiere de sujeción por parte de la forma y el estilo, en Nietzsche ni el cuerpo ni la vida pueden estar en ninguno de los dos lados de esta oposición.

El cuerpo no puede estar del lado del ser pues no es posible que alguien valore exclusivamente con base en sus propias y únicas perspectivas, ya que siempre va a tener una carga valorativa proveniente de la sociedad, de la familia, de lo heredado, sin contar con que sus instintos nunca se encuentran en una configuración estática e invariable sino en un estado cambiante. Pero lo anterior no quiere decir que el cuerpo nietzscheano se encuentre del lado del devenir ya que tanto la realidad con su acontecer caótico y azaroso así como la educación y la cultura e incluso nosotros mismos influimos en cierto modo en su constitución, en la configuración de los instintos entre sí, de modo que el cuerpo no es un total fluir indeterminado de impulsos sino que está limitado hasta un cierto punto.

Así como la configuración del cuerpo y el acontecer están en constante cambio, así lo serán también las perspectivas que los instintos generen, y por ende las interpretaciones que nosotros podamos producir con ellas, de modo que la vida como ese proceso interpretativo en el que damos forma a esas perspectivas impuestas por nuestros instintos (dando esto como resultado una cierta interpretación del acontecer), tampoco podrá estar nunca del lado del ser. Pero esto no significa que la vida esté entonces en el devenir ya que no puede construirse una interpretación con una infinitud de perspectivas, éstas son finitas y dependen tanto de la configuración de nuestros instintos como de la influencia del acontecer en esos instintos, de modo que ni las perspectivas ni las interpretaciones construidas a partir de ellas son completamente aleatorias. Con todo, la disposición del cuerpo determina hasta un cierto punto un estilo de vida: para quien posee un cuerpo débil (esto es, un cuerpo apegado a los juicios y hábitos legados por la tradición) la vida es búsqueda de conservación, es permanecer en la valoración

transmitida por los hábitos de la cultura, en la confianza que nos brinda lo fijo y consistente, es la producción de interpretaciones con una cantidad mínima de significados; pero si lo que se tiene es un cuerpo fuerte (dispuesto al riesgo, al cambio, a la destrucción), la vida se entiende entonces como la pasión por el cambio, la alegría en el devenir, el placer en lo ilógico, en una cierta ausencia de forma, en la creación de interpretaciones con la máxima significación posible.

Nuestra tarea es entonces dar estilo a nuestro cuerpo, influir en la lucha que los instintos tienen entre sí, no dejar que esta lucha se desarrolle de manera natural sino interviniendo en ella al modo de un jardinero: cultivando los instintos propios con el fin de que se hagan fecundos y productivos, manteniendo a raya a aquellos impulsos violentos y permitiendo a la mayor cantidad de instintos emitir su juicio, manifestarse, exponer su perspectiva, de manera que nuestro cuerpo vea el mundo desde tantas aristas que se convierta en un cuerpo sano, saludable, fuerte, lo que a la larga se va a ver reflejado en el tipo de interpretaciones que con base en esas aristas, en esas perspectivas, construyamos.

Bibliografía

Bibliografía principal:

Heidegger, M., *Nietzsche I (Primer tomo)*, Juan Luis Vermal (trad.), Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

_____, *Nietzsche II (Segundo tomo)*, Juan Luis Vermal (trad.), Ediciones Destino, Barcelona, 2000.

_____, *Nietzsche (Erster Band)*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.

_____, *Nietzsche (Zweiter Band)*, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1961.

Nietzsche, F., *Aurora*, Germán Cano (trad.), Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

_____, *El crepúsculo de los ídolos*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid.

_____, *El nacimiento de la tragedia*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1997.

_____, *Humano, demasiado humano*, Alfredo Botons Muñoz (trad.), Akal, Madrid, 1996.

_____, *La ciencia jovial*, José Jara (trad.), Monte Ávila Editores, Caracas, 1989.

_____, *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2001.

_____, *La voluntad de dominio*, en: *Obras completas*, Eduardo Ovejero y Maury (trad.), Aguilar, Buenos Aires, 1967.

_____, *Fragmentos póstumos (Volumen I)*, Luis E. de Santiago Guervós (trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

_____, *Fragmentos póstumos (Volumen II)*, Manuel Barrios (trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2007.

_____, *Fragmentos póstumos (Volumen IV)*, Juan Luis Vermal (trad.), Editorial Tecnos, Madrid, 2006.

_____, *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1983.

_____, *Werke Historisch-kritische Ausgabe*, Walter de Gruyter & Co, 1994. (Base de datos electrónica del corpus nietzscheano basada en la edición impresa de Colli/Montinari).

Bibliografía secundaria:

Assoun, P-L. *Nietzsche y Freud*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*, Andrés Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Gama, L. E., *Los saberes del arte. La experiencia estética en Nietzsche*, en: Ideas y valores, 136, abril de 2008, pp. 69-103.

Gama, L. E., 'Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer', en: *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Carlos B. Gutierrez (ed.), Ediciones Uniandes, Bogotá, 2004.

Haar, M. *Nietzsche and metaphysics*, State University of New York Press, 1996.

Jara, J. *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Anthropos Editorial, Barcelona, 1998.

Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Andrés Sánchez Pascual (trad.). Alianza Editorial. Madrid, 2000.

Schrift, A., *Nietzsche and the question of interpretation: between hermeneutics and deconstruction*. New York Routledge, 1990.

Vattimo, G. *Introducción a Nietzsche*, Jorge Binaghi (trad.). Ediciones Península, Barcelona, 1990.

Zuleta, E., *Lógica y crítica*, Hombre Nuevo Editores, Medellín, 2003.