

Nietzsche y el lenguaje del cuerpo

Lizbeth Sagols

*Los pensadores cuyas estrellas siguen las rutas cíclicas
no son los pensadores más profundos;
el que ve dentro de sí como en un universo inmenso y
lleva dentro de sí vías lácteas sabe también cuan
irregulares son las vías lácteas: conducen al caos y al
laberinto de la existencia.*

Nietzsche, *Gaya ciencia*

Antes del siglo XIX solíamos pensar que nuestra conciencia era la única poseedora del lenguaje y el sentido, mientras que el cosmos, la naturaleza, los objetos y toda *otredad* permanecían mudos. Pero desde Nietzsche y Freud —principalmente— hemos empezado a advertir que nuestro discurso no es soberano. Nietzsche en particular, piensa al mundo, a la naturaleza y al cuerpo humano como voluntad de poder. Sobre todo en las obras posteriores a *Así habló Zaratustra*, explica la existencia en general a partir del encuentro fortuito de múltiples fuerzas en devenir. En este encuentro, cada fuerza se afirma a sí misma haciendo predominar su poder frente a las otras fuerzas, y tal predominio no es otra cosa sino la creación circunstancial de una perspectiva, un punto de vista o una interpretación. Una determinada fuerza y su poder no existen como algo “en sí”, no son eternamente poderosos, antes bien, a veces dominan y otras veces son dominadas, según la perspectiva que logren crear. Pero entonces, la existencia en su totalidad es concebida como la confluencia de diversas hermenéuticas, e incluso de diversas hipótesis o ficciones. No tiene caso, así, hablar de un sujeto que conoce a un objeto y que se enfrenta a una realidad externa a su subjetividad.

No hay hechos, sólo hay interpretaciones [...] Todo es subjetivo, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación

[...] Por consiguiente ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.

Lo cual significa, como advierte Michel Foucault, que en la filosofía nietzscheana todo nos ofrece una hermenéutica, es decir, “todo habla, la naturaleza [...] los gestos mudos, las enfermedades y todo el tumulto que nos rodea”.²

En esta medida, desaparece la interioridad o profundidad del mundo, deja de haber un “algo”, una *otredad*, un objeto, un *ser*, e incluso una conciencia, un sujeto permanente que habría de interpretar o ser interpretado. Todo adquiere el estatuto de la *apariencia*, de la representación o el reflejo. El mundo es un juego infinito de perspectivas y el lenguaje rompe con las reglas de la gramática, con la creación de signos unívocos, basados en la identidad; cualquier signo, cualquier acto, es infinitamente multívoco. Como bien lo ha demostrado Klossowski, Nietzsche pretende acabar con el lenguaje fundado en la gramática y también —en gran medida— con la comunicación interhumana, pues todo movimiento instintivo, toda acción, todo gesto, quedaría perdido en el conglomerado de interpretaciones.³

¿Cómo pensar entonces el lenguaje del cuerpo?, ¿qué puede significar el cuerpo de cada “yo”? ¿qué puede decirnos nuestra energía instintiva acerca de la dirección de la vida propia: de lo conveniente y lo inconveniente, del bien y el mal? Y ¿qué dicen nuestros actos y nuestra corporalidad a los otros?, ¿podemos comunicar valores? El cuerpo, en tanto voluntad de poder, está constituido por una pluralidad de instintos o fuerzas opuestas que luchan entre sí. No hay unidad del “yo”, más bien hay pluralidad de “yos”:

[...] quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean el fundamento de nuestra ideación y de nuestra conciencia. ¿Una especie de aristocracia de las “células” en las cuales esté el poder? Algo así como “pares” que estén acostumbrados a gobernar juntos y sepan mandar. Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad [...] *la constante caducidad y fugacidad del sujeto*.⁴

¹ Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, en *Obras Completas*, t. IV, parág. 480. Buenos Aires, Aguilar, 1971, p. 191.

² Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*. Barcelona, Anagrama, 1970, p. 24.

³ Cf. Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Seix Barral, 1972.

⁴ F. Nietzsche, *op. cit.*, parág. 489, pp. 193-194 (el subrayado es mío).

Además, una vez que Nietzsche propone que todo es interpretación, admite también que el supuesto “yo” está proyectado en el exterior, o más precisamente está fundido con él, pues no hay ya un “sujeto” y un “objeto”. En consecuencia, el cuerpo no puede ser entendido como algo individual, sino como una organización de fuerzas que rebasa a las personas:

Mi concepción es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poderío) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose (“unificándose”) con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa [...]⁵

De este modo, pensar el lenguaje del cuerpo es sumergirse en un juego de interpretaciones multívocas que lejos de esbozar ciertas señas o ciertos indicios para el sujeto, niega la posibilidad de cualquier sentido de la vida individual y comunitaria. No hay nada que decir a los otros, no hay valores comunes, sólo cabe asociarnos en función del poder. Pues ¿qué sentido puede haber ahí donde todo habla y no es posible la objetividad: el reconocimiento de una realidad externa y común? “Si todo es pensamiento –señala Platón en *El Parménides*– nada es pensamiento, ya que éste se dirige siempre a algo”,⁶ es decir, requiere una otredad. De la misma manera podemos decir: si todo es interpretación, nada es interpretación, todo se neutraliza, se pierde el sentido.

Y en efecto, el filosofar nietzscheano se caracteriza por el propósito de ser imparcial, por el afán de pensar la vida sin una significación previa, sin criterios de bien y mal, de alegría o sufrimiento *per se*, de optimismo o pesimismo. Frente a la tradición cristiana y frente a toda teleología, Nietzsche considera que la vida carece de sentido, que no se dirige hacia ninguna meta y que por el contrario, se justifica en sí misma, es inocente, está “más allá del bien y el mal”

No obstante, si alguna vez nos hemos dejado perder en el laberinto del filosofar nietzscheano, tendremos que concederle validez también a los múltiples momentos en que este filosofar afirma al individuo creador de sentido. Tendremos que pensar una y otra vez, la importancia que Nietzsche le concede a la individualidad del hombre como algo único e inconfundible. Por ejemplo, en *Ecce homo* Nietzsche nos explica su pensamiento desde su

⁵ *Ibid.*, parág. 633, p. 243.

⁶ Platón, *Parménides*, 132e. Madrid, Aguilar, 1979.

propio autoconocimiento, para él, exponer el contenido y la intención de su obra es algo paralelo a responder a la pregunta: “¿quién soy yo?”⁷ Y en *Schopenhauer como educador* leemos:

Tenemos que responder de nuestra existencia ante nosotros mismos; por esto queremos también ser los verdaderos pilotos de esta existencia y no permitir que nuestra vida se asemeje a un azar sin ideas directivas [...] En el mundo hay un camino que nadie puede seguir más que tú. ¿A dónde conduce? No preguntes. Síguelo.⁸

En consecuencia, nos vemos obligados a aceptar, que si bien Nietzsche cuestiona la noción de sujeto, en muchas ocasiones seduce de modo singular a sus lectores para que dirijan por sí mismos su vida y se asuman como únicos e irrepetibles.

Pero ¿cómo pensar un “yo” que ha de seguir su camino, su vida propia, si no hay objetividad y profundidad alguna —según nos indica el lenguaje del cuerpo?, ¿cómo introducir el sentido donde se le niega? Estamos frente a una bifurcación laberíntica, frente a perspectivas que interfieren entre sí y cuya incompatibilidad nos hace sentir extraviados. Por un lado, nos resistimos a desconocer la importancia del individuo creador de sentido, pero por el otro, todo parece indicar que éste no está justificado en las grandes categorías nietzscheanas, las cuales apuntan a la indiferencia y neutralidad absolutas.

Quizá una vía para aclarar —al menos un poco— tal extravío esté en considerar que dentro de todo laberinto las bifurcaciones dependen de una primera alternativa que se nos presentó en la entrada, alternativa que probablemente hemos olvidado ya, y no obstante, es preciso recuperarla. Dicho de otro modo, quizá sea posible advertir, justo en el sinsentido o la neutralidad, el “hilo de Ariadna” que ha de guiarnos. Y es que, a nuestro modo de ver, el sinsentido se asume en el filosofar nietzscheano de dos maneras distintas: una escéptica, la cual imposibilita la existencia del sujeto, de cualquier sentido y profundidad, y otra esperanzadora que los afirma y los favorece de una manera específica. El mismo Nietzsche nos invita a realizar este desdoblamiento cuando en *Ecce homo* explica su propósito de neutralidad con un doble camino o un doble rostro:

[...] ser *decadent* y a la vez *comienzo* —esto— si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en rela-

⁷ Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, “Prólogo”, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, p. 15.

⁸ F. Nietzsche, “Schopenhauer como educador” en *Consideraciones intempestivas. Obras Completas*, t. I. Buenos Aires, Aguilar, 1961, p. 104.

ción con el problema global de la vida que acaso sea lo que me distingue.⁹

Así, hemos de comprender al autor del *Zarathustra* como el pensador de una filosofía dual. O como lo ilustra Eugen Fink en *La filosofía de Nietzsche*, hemos de entenderlo en semejanza con Jano, el dios de una sola cabeza y dos caras, las cuales no se encuentran entre sí, pero surgen de un mismo sostén.¹⁰

Ciertamente, si preguntamos cómo se aproxima Nietzsche al problema del cuerpo, nos encontramos con dos posibles respuestas que están ya presentes desde *El nacimiento de la tragedia*. Aquí, el mundo es pensado a partir de los instintos apolíneos: orden del devenir, la apariencia, el sueño, la conciencia representativa (el sentido, la cultura, la vida cotidiana), la finitud, la individuación, la medida y el autoconocimiento, y los instintos dionisiacos: orden del Ser o Uno primordial, la Naturaleza, el cuerpo, la inconciencia (el sinsentido), orden que contiene en sí los contrarios: luz y abismo, construcción y destrucción, descuartizamiento y unidad fundamental, bien y mal, vida y muerte. Sólo que, a nuestro modo de ver, Apolo y Dionisos aparecen en esta obra, por un lado, en una relación de colaboración mutua, según la cual el cuerpo hace surgir desde sí mismo a la conciencia, y por el otro, en una relación artificial en la que Apolo (la conciencia), se sobrepone a Dionisos (la naturaleza inconciente) como algo derivado y no como algo que le es propio. Y tal dualidad depende, en el fondo, de la manera como se asume a Dionisos, al sinsentido.¹¹ Éste, en su origen oriental es meramente destructivo y cruel, para él no hay en absoluto ningún sentido de la vida. Cuando los griegos adoptaron esta divinidad, concentraron su significado en la sabiduría de Sileno que decía: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es morir pronto".¹²

En primer lugar, Nietzsche advierte que frente a esta "terrible verdad", los griegos crearon los dioses del olimpo, desarrollaron los instintos apolíneos del arte y la belleza que poco a poco hicieron posible un "orden divino de la alegría" y lograron transformar el orden dionisiaco, pues "en la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso instintos apolíneos",¹³ y esto se dio hasta tal punto que los griegos llegaron a expresar: "Lo peor de todo es para

⁹ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, parág. 1, p. 21

¹⁰ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1976.

¹¹ Cf. Lizbeth Sagols, "Dionisos en el laberinto", en *Utopías*, núm. 4, FFyL, 1989.

¹² F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1973, parág. 3, p. 52.

¹³ *Ibid.*, parág. 2, p. 48.

[el hombre] morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez".¹⁴ De ahí que Dionisos pueda ser destrucción y construcción a la vez, luz y oscuridad, bien y mal, pues de hecho, él está mezclado con Apolo. Lo propio del pueblo griego es, desde este punto de vista, el haber logrado la interacción apolíneo-dionisiaca, dionisiaco-apolínea. Lo cual equivale a decir que el sinsentido, la naturaleza, el cuerpo inconsciente o la energía instintiva originaria, contiene la posibilidad del sentido, de la cultura, la medida, la distinción entre el bien y el mal.

Y de acuerdo con todo esto, Nietzsche desarrolla lo que él llama la "metafísica del artista" en la que el mundo en general puede ser entendido como la conjunción de ambas divinidades: como Ser y devenir, unidad y pluralidad, individuo y todo, conciencia e inconciencia.¹⁵ Pero posteriormente, Nietzsche pasa de la "metafísica del artista" al análisis del coro satírico como elemento central de la tragedia y nos habla (entrando en contradicción con lo anterior) de un Dionisos cercano a Sileno. Y es que en la medida en que él avanza en su análisis, toma conciencia del carácter laberíntico, multiforme, de la tragedia griega¹⁶ así como del carácter esencialmente misterioso e inagotable de Dionisos. Entonces Nietzsche ensaya una hipótesis distinta sobre la relación entre Apolo y Dionisos. Ahora encuentra que el coro es como un "muro viviente" que separa a la representación artística del mundo real, un muro que contiene los aspectos dionisiacos destructivos y crueles.

Con este coro se consuela el heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza y corre peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A este heleno le salva el arte y mediante el arte lo salva para sí —la vida.¹⁷

Dionisos pierde de esta manera el carácter contradictorio que le había sido otorgado por la interacción con Apolo: ahora es concebido sólo desde su lado negativo, ya no representa el Uno primordial que era a la vez luz y abismo, sino que es caos, aniquilación y fuerza ciega o inconciente. Y Apolo sigue estando presente, pues como vemos "el arte salva al heleno", pero ya no hay una auténtica interacción entre ambas divinidades. Ahora la vivencia

¹⁴ *Ibid.*, parág. 3, p. 53.

¹⁵ Cf. Juliana González, "Ética y tragedia", en *Ética y libertad*. México, UNAM, pp. 165-185.

¹⁶ Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, parág. 7, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, parág. 7, p. 77.

dionisiaca, en tanto se da en el muro que constituye el coro, implica romper los límites de la vida diurna o apolínea provocando con ello un *letargo*, un *olvido* de la realidad consciente y cotidiana y produciendo en consecuencia, una escisión abismal entre la representación apolínea y la realidad dionisiaca.

El éxtasis del estado dionisiaco [representado en el coro] con su aniquilación de los límites habituales de la existencia, contiene un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el de la realidad dionisiaca.¹⁸

Y una vez que se ha abierto este abismo, cuando se vuelve a la conciencia, el sinsentido se vive como “lo espantoso y absurdo del ser”.¹⁹ Ahora —advierte Nietzsche— se reconoce la sabiduría de Sileno, se siente náusea, sobreviene un estado ascético, negador de la voluntad. Según este punto de vista, el mundo es sinsentido absoluto, no hay lugar aquí para una transformación de la naturaleza como la que veíamos anteriormente, pues gracias al olvido se ha roto la relación entre conciencia y naturaleza. El hombre necesita protegerse ahora, mediante los “velos de la ilusión” y la representación de la cultura, de la verdad dionisiaca que amenaza con aniquilarlo. Cabe decir que la conciencia, el sentido y la cultura no provienen del fondo de la naturaleza, sino que son —como ya ocurría en la sofística griega— un artificio que se superpone a lo natural.

Hay en Nietzsche, en efecto, una doble concepción de la corporalidad humana. Por un lado, el cuerpo es un poder constructor-destroctor, un principio íntimamente unido a la luz de la conciencia, y por el otro, es concebido tan sólo como destrucción, como abismo y oscuridad, y por ende, como algo respecto de lo cual, la conciencia toma distancia, pretende olvidar su ancla material y queda reducida así, a la ilusión o representación subjetiva.

Esta dualidad no se limita a *El nacimiento de la tragedia*, está presente en toda la producción nietzscheana, incluso en una misma obra puede advertirse que coexisten ambos puntos de vista, aunque ciertamente tiende a predominar uno de ellos. Según lo expresa el propio Nietzsche en *Ecce homo*, la perspectiva del “comienzo”, de la confianza en el cuerpo; se concentra en *Así habló Zaratustra*, mientras que la “decadencia” y el escepticismo se dan, de manera especial en *Más allá del bien y el mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo* y *La voluntad de*

¹⁸ *Ibid.*, parág. 7, p. 78.

¹⁹ *Idem.*

poder.²⁰ Sin embargo, a nuestro modo de ver, el escepticismo está ya de modo incipiente en *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, o sea en las obras que componen la “época ilustrada”. En *Humano demasiado humano* vemos que el cuerpo es irracional, que se concibe principalmente como instinto de autoconservación o goce de sí, no hay en él ningún elemento libre, está gobernado por la necesidad de sobrevivir. Pero para vencer las condiciones adversas de la vida, el hombre necesitó elaborar ciertas ideas que implican sentido: libertad, sustancia, unidad, coherencia lógica —entre otras. Por ende, en esta obra Nietzsche acepta tales ideas sólo como apariencia e ilusión:

Nos hemos nutrido de las impertinencias del pensamiento ilógico —afirma él irónicamente— y este mundo se ha hecho poco a poco tan maravillosamente coloreado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores; pero hemos sido nosotros los que se los hemos puesto.²¹

Y esta apariencia no consiste en una superficie que enmascare algo originario e inalterable ya que no hay ninguna profundidad o ser “en sí”. De hecho, lo que Nietzsche pretende es convertir todo en aparente, incluso el instinto y la vida misma.

¿Qué es desde ahora, para mí la apariencia? No lo contrario de un ser cualquiera [...] ¡No es una máscara inanimada que se podría poner o quitar a una x desconocida! La apariencia es para mí la vida y la acción misma.²²

Así pues, en tanto la apariencia es instinto y en ella se dan el pensamiento y la libertad, el instinto incorpora de alguna manera a la cultura, la razón y el lenguaje, incorpora un cierto sentido y determinados criterios de bien y mal —aunque sea sólo como ficción. En realidad —como sugiere Gianni Vattimo— con los desarrollos anteriores, Nietzsche no pretende acabar con la razón y los valores, sino con su supuesto carácter originario o natural, y quiere ofrecernos a cambio (como ya ocurría también en la sofística griega) una idea de la razón (y por ende, del lenguaje) como artificio, como algo sobrepuesto a los instintos, y una “ética de la convención” en la que bien y mal no tienen ningún valor en sí mismos.²³

²⁰ F. Nietzsche, *Ecce Homo*, “Más allá del bien y del mal”, p. 107.

²¹ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, t. II. Buenos Aires, Aguilar, p. 43.

²² F. Nietzsche, *Gaya ciencia. Obras Completas*, t. III. Buenos Aires, Aguilar, 1961, parág. 5.

²³ *Cf.*, *Ibid.*, parág. 354, pp. 170-171; y Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987, pp. 65 y 66.

Hay que precisar, además, que la libertad que se nos ofrece en la “época ilustrada”, no es la libertad plena a la que el mismo Nietzsche aspira, por ejemplo, en el *Zarathustra*. Aquí encontramos una importante distinción entre “libertad de” y “libertad para”,²⁴ entre una libertad que sólo se libera de ciertos yugos y otra que posee una meta, una dirección, un afán constructivo. ¿Cómo podría construir la libertad propuesta en *Humano demasiado humano* si no hay un “algo”, un *ser*, una realidad exterior que inspire la construcción? Sólo queda una liberación de las ataduras. En esta perspectiva, el hombre asume la vida desde un relativismo absoluto y la vive con la ligereza, el sueño y la ficción propia de la superficie que le permite proponer y tolerar múltiples interpretaciones, hipótesis, simulacros, poesías e ilusiones subjetivas.

Ahora bien, una terrible variante de este escepticismo se da, aunque con una cara distinta, en la *Genealogía de la moral*. En esta obra se exalta la figura de la “bestia rubia”, figura que en vez de buscar el artificio de la razón es violenta, espontánea y cruel. En ella, la voluntad de poder no es interpretación destinada a “colorear el mundo de sentido”, sino que es interpretación que lucha por el poder, por el dominio sobre aquellos que no pertenecen a su grupo; no representa la “libertad para”, por el contrario, encarna la afirmación unilateral de la propia fuerza. Además, la “bestia rubia” se rige por criterios naturales de valor y no por criterios establecidos por una convención. Para ella, “bueno” es el de nacimiento noble, el que pertenece a la casta de los fuertes, los sanos, los que desarrollan la acción; “malo” es el de nacimiento vil, el que pertenece a la casta de los débiles, de los enfermos, los que re-accionan en vez de actuar. No obstante, en el fondo, sus instintos —igual que los del hombre meramente apolíneo— están regidos de manera exclusiva por la necesidad de sobrevivencia, la autoconservación y goce de sí. Sólo que ella no se hace ilusiones; ejerce su irracionalidad sin temer ni medir las condiciones adversas de la vida. Y aunque los criterios de valor de la “bestia rubia” son ciertamente naturales y en esta medida parecerían ser estables y hasta cierto punto “objetivos”, ellos no trascienden la subjetividad y el relativismo de quien vive en la superficie, pues no van más allá del interés y la conservación del grupo o los individuos.

Por otra parte, Nietzsche no puede concederles ningún valor *en sí* a estos criterios justo en la obra en que pone mayor énfasis en el “desplome” de la profundidad humana, es decir, en la obra en que —según lo han demostrado ya múltiples interpretaciones— no sólo se reduce la conciencia moral a enfermedad, hipocresía, debilidad, resentimiento, culpa e impotencia, sino

²⁴ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Del camino del creador”. Madrid, Alianza, 1972, p. 101.

que además la vida y el mundo son concebidos como el choque azaroso de fuerzas que luchan por imponer su *poder* —como veíamos al principio. ¿Qué objetividad puede haber si la vida impone la contraposición violenta de unos individuos frente a otros?

Sin embargo, junto al escepticismo se encuentra la vía del *comienzo* o el “anuncio”, que básicamente corresponde a los primeros desarrollos de *El nacimiento de la tragedia* y al *Zaratustra*. En el *Zaratustra*, Nietzsche piensa la voluntad de poder, la energía corporal, como pluralidad de deseos y fuerzas, pero a la vez, como un *querer* fundamental que finca su poder en seguir queriendo, y que por ende, aspira a ser eternamente creador de sí mismo; su meta principal no es imponer su poder frente a otras fuerzas, sino ser creativo, vivir en una incesante superación. El cuerpo o la voluntad, “crea, quiere, valora y es la medida y el valor de todas las cosas”.²⁵

De este modo, la voluntad de poder se concibe en el *Zaratustra* como un impulso creativo que propicia el encuentro del individuo consigo mismo y que no lo lanza simplemente a la creación de hipótesis infinitas. Es decir, en esta obra, el cuerpo parece ser justo el camino que está sugerido para el sujeto, ya que es en nuestras pasiones en donde encontramos una guía para la acción. “Tu cuerpo y su gran razón; ésa no dice yo, pero hace yo”.²⁶

Y se trata aquí de una razón originaria, no derivada de aquella ilusión que tan sólo hace frente a la adversidad, sino una razón perteneciente al instinto, pues es el cuerpo mismo el que tiene pasión por crecer y crear. Se trata, por otra parte, de un cuerpo que para autoconservarse y gozar desciende al *ocaso*, sabe negarse, sabe “morir y renacer”, es donante y expansivo: “se olvida de sí para ser todas las cosas”, pero también “se da a sí mismo cita en círculos más amplios”.²⁷ Y en la medida en que la donación es propia del cuerpo, éste intenta, al menos, comunicarse con los otros —como resulta evidente en la constante búsqueda de *Zaratustra* de un *amigo* con quien compartir su “mensaje”.²⁸

²⁵ *Ibid.*, “De los trasmundanos”, p. 58. Imponer el poder a los otros, parece ser ciertamente un objetivo secundario de la voluntad, pues aunque Nietzsche afirma también en el *Zaratustra* que es preferible mandar que obedecer; ser amo en vez de esclavo, establece que de lo que se trata ante todo es de mandarse a sí mismo generando el propio movimiento creativo. (*vid.* “De la superación de sí mismo”, pp. 169-173).

²⁶ *Ibid.*, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 60.

²⁷ *Ibid.*, “De las tablas nuevas y viejas”, p. 228.

²⁸ Con esto no queremos decir que necesariamente se logre la comunicación con los otros en el *Zaratustra*. Por el contrario, nos parece indispensable poner de manifiesto el afán de comunicación a fin de reseguirlo en sus distintas etapas y ver cuál es su resultado. Pues a nuestro modo de ver, es precisamente la comunicación como problema y no como solución, uno de los temas filosóficos de primera importancia que ha quedado

Paralelamente, la vida en general posee una dimensión de profundidad (dionisiaca) a la que le es consustancial la superficie en que se da el juego de interpretaciones. Hay en el *Zarathustra* una significativa secuencia entre la "Canción del baile" y la "Segunda canción del baile". En la primera de éstas, Zarathustra ve bailar a unas muchachas y a través del baile concibe la vida como puro devenir y superficie, como algo a lo cual sólo podemos acceder mediante "velos", mediante ilusiones o falsificaciones:

En tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo
insondable me pareció hundirme.
Pero tú me sacaste fuera [...] diciendo:
Yo soy tan sólo mutable, y salvaje [...]
Aunque para vosotros los hombres me llame la profunda
[...] Sólo se me mira a través de velos [...]
Mutable y terca soy.²⁹

Pero esta idea —meramente apolínea— es insuficiente ante la mirada del propio Zarathustra, pues al final del baile, él se siente triste, siente que con tales pensamientos su vida ha llegado al atardecer y se pregunta agriamente: "Estoy vivo todavía", ¿por qué, para qué y cómo vivir?, ¿no es tonto vivir si todo es fugacidad y superficie?³⁰ Posteriormente, esta idea es enriquecida en "La segunda canción del baile", en donde la vida aparece ciertamente como superficial, como cambio y devenir, como "una mujer", una "bruja huidiza", engañadora o creadora de ilusiones, pero que sin embargo, es algo más. Ahora Zarathustra y la vida guardan un secreto en común; ambos saben que es posible "despertar" a la profundidad del mundo, a su carácter eterno y permanente. "Presta atención [...] De un profundo soñar me he despertado [...] El mundo es (eterno) y profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado —dice la vida al "inmoralista".³¹

Hay entonces algo más que la subjetividad humana. Y en efecto, ahora Nietzsche reconoce que el hombre pertenece a una realidad externa y superior que lo sobrepasa: el cosmos; el puro devenir humano se inscribe dentro del "gran año del ser", dentro del eterno retorno del cosmos en general: "el anillo del ser". En el final de "El convaleciente" vemos cómo Zarathustra descubre el canto, la liberación, en la medida en que admite que su vivencia

pendiente en las interpretaciones sobre Nietzsche. Véase nuestra tesis doctoral: "*¿Ética en Nietzsche? Del Zarathustra a la Voluntad de poder*", en prensa.

²⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, "Canción del baile", p. 164.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 169.

³¹ *Ibid.*, "La segunda canción del baile", pp. 312-313.

abismal del eterno retorno se da dentro del retorno eterno de *todas las cosas*, dentro de la temporalidad del mundo, del afuera. Pues es sólo hasta que hace caso a sus animales que le dicen: “sal afuera, el mundo te espera como un jardín”, que él descubre la vía de la salud. Se hace patente así, según nuestra comprensión, una realidad externa que nos permite despertar del sueño, la ilusión y el infinito interpretar.³² En consecuencia, la posibilidad de sentido y cierta objetividad no parecen ajenos al mundo. De hecho, “el inmoralista” baja de la montaña para enseñar a los hombres el “auténtico sentido” de su existencia. Y con esto, Nietzsche no traiciona su afán de neutralidad, pues en esta obra el sentido reside, paradójicamente, en la afirmación incondicional de la terrenalidad, en el “santo sí del niño” que acepta gozoso la existencia sobre la tierra tanto en el bien como en el mal, en el sufrimiento como en la alegría. Cabe decir que el sentido reside en la tierra y el cuerpo mismos, pero sólo en tanto se les acepta sin una idea previa del bien y el mal. “Más allá del bien y el mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado [...] ¡Ya por eso tenemos que ser buenos el uno para el otro; —dice la vida al “inmoralista”.”³³

O sea que gracias a la neutralidad frente al mundo, a la ausencia de alabanza y censura, surgen los criterios valorativos que Zaratustra quiere comunicar. Por tanto, el sentido es dado de alguna manera: es la tierra misma, a ella pertenecen las “montañas” y los “valles”: las fuerzas ascendentes y las fuerzas descendentes, la salud y la enfermedad, la alegría y el sufrimiento, la actividad y la pasividad, la grandeza y la pequeñez; pero a la vez, estos criterios tienen que ser creados y mediados dando lugar así a valores y antivalores tales como: creatividad-mediocridad, esperanza-fatiga, valentía-tibieza, donación expansiva-miseria o constricción existencial. Hay entonces criterios comunes de valor, relativos, pero los hay. La libertad tiene una meta, se presenta como una “libertad para” (para ser sí mismo, para potenciar la propia energía) y deja de lado, por tanto, el relativismo del sueño, la ilusión y los convencionalismos. Hay ahora un “algo” a interpretar.

Tenemos así, por un lado, que desde el punto de vista escéptico, el lenguaje del cuerpo dice: la vida no tiene sentido, no hay criterios de valor ni dirección de la vida, ni siquiera existe el “yo”, existe tan sólo una pluralidad instintiva que puede disfrazar su falta de razón y de fin propio creando ilusiones, o puede dar rienda suelta a su irracionalidad. El cuerpo disuelve al lenguaje gramatical en la pluralidad de instintos contrapuestos y en la pluralidad de interpretaciones, y sólo lo admite, en tanto es necesario para vivir, como una ficción. Y por otro, desde un punto de vista confiado en la vida y

³² Cf. Heidegger, “Le retour du même” en *Nietzsche*. París, Gallimard, 1971.

³³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La segunda canción del baile”, p. 311.

la tierra, tenemos que el cuerpo dice: somos pluralidad y unidad, hay un camino para cada quien: la propia libertad, pero es un camino sugerido y no definitivo: requiere negatividad, creación, descensos y ascensos, transformaciones y descubrimientos. Aquí el lenguaje consiste, por supuesto, en algo más rico que la gramática y la mera comunicación verbal, consiste en el conjunto de las pasiones gracias a las cuales actuamos, es decir, en la totalidad de la energía corporal (dionisiaco-apolínea) que al ser asumida por cada individuo, nos lleva a vivenciar nuestra unión con el cosmos, nos lleva a crear una obra y mediante ésta a comunicar determinados valores.

¿Y qué hacer finalmente con los dos rostros de la neutralidad nietzscheana?, ¿podemos decir que uno excluye al otro y presentar tan sólo uno de ellos como “el pensamiento nietzscheano”? Es verdad que estos rostros no se encuentran entre sí, como tampoco se pueden mirar una a la otra las dos caras del dios Jano, y por tanto también es verdad que hay desgarramiento en esta filosofía, pero ello no nos induce de modo indefectible a elegir sólo una de ambas caras. Nietzsche es un universo; irregular, laberíntico y caótico, pero un universo al fin, y como tal, nos exige —a nuestro modo de ver— intentar comprender su *unidad* dual.