

Vida, filosofía y arte: un triángulo sin fin

Los tramos iniciales del recorrido de Nietzsche en su camino de pensador los realizó provisto de los instrumentos de la filología, que desplegó en su trabajo sobre los más importantes creadores de la cultura greco-romana antigua. Un rasgo peculiar de su actitud intelectual frente a ese pasado, que le permitió avanzar en el camino que le llevó hacia la filosofía, se expresa en la aguda conciencia con que experimentó en sí mismo la más profunda desazón frente al absurdo que destilaba por todos sus poros la trama del tejido de la cultura, en que se debatían los hombres y las instituciones de su tiempo. Sin duda, el timbre y la tonalidad de sus vivencias producidas por esa confrontación con su presente, no es sino una experiencia suya, incanjeable. Pero es el conjunto de lo que sucede en ese tiempo en el que él vive lo que conmueve, lo hace reflexionar sobre lo que allí ausculta y lo conduce a tomar distancia de él, mediante su rodeo filológico dirigido hacia la antigüedad griega. Es un rodeo que, en último término, no tiene otra meta inmediata más que la de respetar, aprender a apreciar las exigencias de su «propia alma»¹, en pos de la pretensión de «sostenerse sobre sí mismo»² como individuo. Una pretensión en la que se exhibiría el parentesco de su actitud con el peculiar orgullo y egoísmo de esos forjadores de aquel tipo de hombre que, desde Tales a Demócrito, habrían dibujado el primer gran perfil de los filósofos en aquella época trágica de los griegos. Es a partir de esa experiencia que él planteará luego una propuesta de transformación de la filosofía y de su ejercicio por parte de los filósofos, cuyo cumplimiento exige un horizonte temporal que incluso rebasará su propio tiempo.

¹ NW(1966)., t.3, p. 329, (traducción nuestra).

² *Ibid.*, p. 334.

Es en el contexto de esas reflexiones suyas sobre los filósofos de esa antigüedad griega, que él enuncia, en su texto *Ciencia y sabiduría en la lucha* de 1875, lo que entiende como su «tarea general: mostrar cómo la vida, la filosofía y el arte pueden tener entre sí una profunda relación de familia, sin que la filosofía sea chata y la vida del filósofo se vuelva mentirosa». Y así como él señala allí también que la fuerza vital de la cultura representada por esos filósofos, se manifiesta en el hecho de que a través de éstos ella «genera sus propios correctivos», ahora, frente a Nietzsche, cabría preguntarse: ¿cómo entiende él, en tanto filósofo, para su presente y el tiempo por venir, esa «profunda relación de familia» entre la vida, la filosofía y el arte? ¿Qué es lo que en su propuesta teórica puede impedir que la filosofía se convierta en algo «chato», tal como él la experimenta en su tiempo? ¿Cuáles son los principales rasgos de la reformulación introducida por él en la filosofía y en el arte, como para que la vida misma del filósofo no se «vuelva mentirosa» a través de su discurso teórico?

Con Heráclito aprende Nietzsche a reconocer la inacabada y siempre cambiante contienda que, como una ley eterna, se despliega entre las cualidades contrapuestas que aparecen luego reunidas en la manifestación de las cosas, tal como los hombres las perciben en su vida diaria. Nietzsche desplaza del ámbito de la *fyxis* griega ese concepto heracliteano del devenir, para con él pensar el tema central de su reflexión, la vida, por lo pronto, en tanto vida humana. Y una de las formas en que ese devenir transparece en ella, se expresa en aquel misterio que una vez la vida le confió a Zaratustra: «Yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*».³ La inflexión diferencial introducida por Nietzsche frente a la filosofía dominante en su tiempo, por lo pronto, apunta hacia el hecho de que ya no postula un *telos* enunciado desde alguna modulación epocal del *logos*, una realidad trascendental otra que la vida misma, hacia la cual ella habría de dirigirse para acceder a lo más propio suyo. Es a partir de lo que a ella le es constitutivo en su realidad inmediata que ha de superarse siempre a sí misma. Y lo que se muestra a través de esa reiterada superación suya es

³ Z., «De la superación de sí mismo».

una peculiar menesterosidad y grandeza, a la vez, de la vida, el hecho de que ella tiene que ser «lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay! Quien adivina mi voluntad, ese adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que* caminar yo». Si el devenir se exterioriza en ella como una lucha, es porque lo viviente, lejos de poseer una realidad «en sí», en primer término, es más bien algo de lo que no es posible obviar su realidad fisiológica, que como tal, «ante todo, quiere descargar su fuerza».⁴

Numerosos son los textos en los que Nietzsche afirma que la condición humana de esa fuerza vital excede de muchas y diversas maneras a su manifestación como una mera realidad orgánica. La pluralidad de esa fuerza, a la que usualmente se refiere también como a los instintos que conforman la vida, se especifica y expresa a través de los afectos, emociones, sentimientos, pasiones, así como mediante las palabras, conceptos e ideas, con todos los cuales los hombres procuran realizar lo que quieren. De modo que esa pluralidad de fuerzas tiene su lugar de reunión denominativa en este querer, es decir, en la voluntad presente en todas esas fuerzas y activada a través de ellas. Y la manera decisiva en que la voluntad las pone en juego y las hace efectivas, es mediante aquellos actos esenciales suyos expresados en un tener que «elegir y llevar a cabo lo elegido»⁵, es decir, en un *crear* lo que sin su mediación no habría llegado a existir: una «obra». Es esta obra así lograda, la que no sólo le permite acceder al hombre a esa dimensión propiamente humana de hacerse consciente de lo querido y hecho por él, sino también experimentar aquello que le confiere otra tonalidad personal y afectiva a la actividad de sus fuerzas: «el placer en el crear y *en lo creado*»⁶, que es también el modo en que el placer se hace patente en ese pensar que supo elegir y hacer lo querido por él.

Es sobre la base de esta voluntad y pensar creadores que la vida puede superarse

⁴ MBM., §13.

⁵ SW.KSA., 10. 24[5].

⁶ SW.KSA., 12. 7[2].

siempre a sí misma, volverse «ligera» a pesar de su continuo e insoslayable nacer y morir y, a la vez, experimentar placer cuando piensa, pues como afirma Zaratustra, «en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir».⁷ Y así como el pensamiento del devenir se explicita en las formas concretas de la historia, es en esta historia —por lo pronto, personal, pero a la vez inseparable de la dimensión social en que toda historia personal se encuentra ineludiblemente entrelazada—, en donde la voluntad creadora no puede sino caminar por los «camino torcidos» demarcados por las elecciones y obras hechas por los hombres, a partir de «cada centro de fuerzas» que se han decantado en su existencia desde la pluralidad y acumulación de fuerzas que «es específica al fenómenos de la vida».⁸ Por ello es que cuando desde la distancia del pensar se mira a la vida al trasluz, ella no puede aparecer sino como una compleja trama de «finalidad y contradicción de las finalidades».

La alusión esquemática hecha al desplazamiento operado por Nietzsche para pensar la condición histórica de la vida, no pudo ser planteada por él sino mediante una modificación correlativa de lo que paralelamente habría que entender bajo el nombre de filosofía. Y puesto que la vida resulta incomprensible sin ese dato fáctico de la fisiología que la sostiene —aunque la condición humana de ella requiera de esas fuerzas plurales de la voluntad para convertirse en creadora—, no ha de sorprender ya la afirmación de Nietzsche de que «la filosofía no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*».⁹ Una actitud teórica de mala comprensión asumida por la filosofía a lo largo de su historia y hasta el momento en que él la evalúa en su tiempo, que al llegar hasta el límite de despreciar el cuerpo como instancia relevante para el pensar, ha llegado al más peligroso extravío de condenar «a la entera espiritual a ser enfermiza, a los vapores del idealismo».¹⁰ Por eso es que no sólo las «audaces extravagancias de la metafísica», sino

⁷ Z., «De las islas afortunadas».

⁸ SW.KSA., 13. 14[81].

⁹ CJ., Prólogo, §2.

¹⁰ SW.KSA., 13. 14[37].

también las de la moral y la religión han de ser entendidas no sólo desde los principios y argumentaciones teóricas que las sostienen, sino igualmente desde su condición de ser «síntomas de determinados cuerpos». Con lo cual las propuestas teóricas de los filósofos quedan expuestas a la sospecha de no ser sino expresiones personales de sus particulares modos de relacionarse con esa realidad incanjeable de sus respectivas vidas, su cuerpo. Una afirmación escandalosa ante los ojos de todo pensador de la tradición. Pero no sólo frente a esa tradición venerable, sino también frente a lo experimentado por Nietzsche en su propio tiempo, es que él entiende a su pensar como «intempestivo», haciéndose eco probablemente así de la actitud «correctiva» percibida por él en los filósofos de la época trágica de los griegos con respecto a lo que era vigente en la *polis* habitada por ellos, y que él asume con su propuesta teórica de acuerdo a las realidades sopesadas por él como prevalecientes en su presente.

Consecuente con el desplazamiento introducido por este hombre intempestivo para pensar el devenir y la vida, lo extiende también a su comprensión del cuerpo, y lo hace efectivo cuando a éste lo caracteriza mediante dos de las palabras ya empleadas por él para delimitar la realidad de la vida, pues dice: «así atraviesa el cuerpo la historia, como algo que deviene y lucha».¹¹ Si por lo ya expuesto, esa pluralidad no puede sino aludir a la diversidad de fuerzas constitutivas de la vida y, por ende, del cuerpo, ese único sentido que en él puede llegar a manifestarse, por lo pronto, a través de los modos específicos en que se generan las acciones de esos dos pares de hechos humanos allí mencionados —guerra y paz, rebaño y pastor—, remite a esa otra instancia que decide acerca tanto de la superación que la vida ha de llevar a cabo consigo misma, como de la elección de la finalidad y contradicción de las finalidades que especifican la lucha que ella y él, la vida y el cuerpo, sostienen en el devenir y la historia.

Se trata de las elecciones del mandar y obedecer, que muestran el ensayo y el riesgo a que quedan expuestos quienes asumen el primero, y la condición inevitable del

¹¹ Z., «De los despreciadores del cuerpo» (hemos modificado la traducción de A. Sánchez Pascual).

segundo para todos los hombres sin excepción. También quien hace suyo el ensayo de mandarse algo a sí mismo, ha de aprender a ejercitar la obediencia frente a su propio mandato, pues nada ajeno a su propia acción garantiza, por lo pronto y en último término, sin riesgo, el cumplimiento de una orden dada por una palabra suya. Si bien el mandar y el obedecer son propios a toda vida, aunque cada uno de ellos se expresen diferenciadamente en cada hombre, es desde esas acciones que la filosofía puede convertirse en un «arte de la transfiguración», precisamente porque el vivir ya no significa para Nietzsche más que el «transformar continuamente todo lo que somos en luz y en llama, también todo lo que nos hiera: no *podemos* actuar de otra manera».¹²

Puesto que entre las fuerzas existentes en el cuerpo se encuentra también el espíritu, éste juega un rol insoslayable en ese arte de la transfiguración que ahora es la filosofía para él. Sólo que una vez más se aprecia aquí el desplazamiento operado por Nietzsche frente a la comprensión y al rol usual que una larga tradición le confería al espíritu, así como también el cambio en la estrecha conexión del espíritu con lo esencial de la vida y del cuerpo, pues para éste ahora él queda convertido en «heraldo de sus luchas y victorias, compañero y eco».¹³ En tanto algo inseparable del cuerpo, es preciso entender al espíritu como el que traduce en «señas» y en «símbolos» lo que sucede con el conjunto de las fuerzas que en el cuerpo luchan por lograr lo querido por ellas, y así expresarse a través de ellas. Y para lograr esa comunicación y erigirse así en vocero y señor sobre esas fuerzas, el espíritu acude a un proceder domeñador y de dominio sobre ellas: simplifica la diversidad de lo plural y lo complejo, suele asemejar lo nuevo a lo antiguo, destacar e incluso ignorar o falsear algunos rasgos de lo que se le presenta como otro o extraño, procedente de aquello que se ha solido denominar como un «mundo externo» a él.¹⁴ Lo estrecho de la relación replanteada por Nietzsche entre cuerpo y espíritu se exhibe en su

¹² CJ., Prólogo, §3.

¹³ Z., «De la virtud que hace regalos», §1.

¹⁴ MBM., §230.

mutua dependencia, descrita por él mediante palabras ciertamente inusuales en el discurso metafísico de la tradición, pues mientras el cuerpo, dice, «con sus delicias cautiva el espíritu», éste, seducido y nutrido por las delicias de aquél, «se convierte en creador y en apreciador y en amante y en benefactor de todas las cosas». Y el saber así alcanzado por el espíritu, «eleva» a ambos más allá del tráfigo de esas luchas, obteniendo ellos así la recompensa que Zaratustra les comunica: «El valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros». ¹⁵

Llegados a este punto, podría decirse ya que esta inevitable transformación y transfiguración que una y otra son, la vida y la filosofía —acompañada por la traducción hecha por el espíritu de las luchas del cuerpo—, y siempre que todo ello sea asumido según el estilo del pensar nietzscheano, es lo que exhibe no sólo la «profunda relación de familia» existente entre la filosofía y la vida, sino también el hecho de que la filosofía no puede ser entendida ya bajo el perfil de la «chatura» de sus proposiciones, en tanto provenientes de una dimensión simple y exclusivamente teórico-racional. Pues además de no haber ahora una única instancia trascendental que actúe como fundamento, legitimación y garantía indubitables de lo que las cosas, el mundo y el hombre entre ellas sean, el «gran dolor» experimentado ante los cambios inevitables de la historia y el devenir, son los que conducen precisamente al espíritu a tomar una peculiar distancia frente a todas las ataduras inmediatas de la contingencia de lo existente, puesto que el intento eventual de ignorar o liberarse de ellas se le presenta como una vía ya clausurada. Pero esa distancia no puede ser ya una que pretenda o aspire a distinguirse por algún tipo imposible de neutralidad, sino aquélla marcada por un afecto peculiar, susceptible de convertir al hombre en un maestro con un sello especial: el «*páthos* de la distancia», que puede llegar a transformar el pensar de un hombre en el ejercicio de la *gran sospecha*, esa que se expresa en «la voluntad de preguntar más, más profunda, rigurosa, dura, malvada tranquilamente que lo que hasta entonces se había preguntado». ¹⁶

¹⁵ Z., «De la virtud que hace regalos», §2

¹⁶ CJ., Prólogo, §3.

Nada puede escapar ya a esa sospecha de la propuesta hecha por Nietzsche para entender el quehacer de la filosofía, ni siquiera la confianza que en algún momento se pudo haber tenido para con la vida, pues también ante esa «luz y llama» en que la vida se transfigura desde el *páthos* de la distancia filosófica, ella «misma se convirtió en *problema*». Sólo que ahora el problema que es la vida aparece como un desafío y un riesgo más para las fuerzas de la voluntad, que en su repertorio de manifestaciones humanas puede recurrir a una que tal vez es la más propia suya, el amor, especificado por lo menos en una quíntuple perspectiva de manifestación suya: «el amor a la vida», que a partir del problema en que ella queda convertida por la gran sospecha, Nietzsche propone transformar a ese afecto radical en otra variante suya: la del «amor a una mujer que nos hace dudar». Y puede hacerlo, precisamente porque él circunscribe también a la mujer como un tema y una imagen para designar a la vida, pues como ésta, ella es «mudable» y «salvaje» y «terca», tal como queda expresado en el diálogo que en «La canción del baile» Zarathustra sostiene con ellas dos: la vida y la mujer, la que a su vez comparte esos mismos rasgos con la sabiduría, la que además es «malvada y falsa», así como también más adelante Zarathustra, riendo a su corazón, burlescamente dice que «la felicidad es una mujer». Seguramente son estas diversas perspectivas desde las que puede ser vista la mujer —entendida como una imagen y como un tema de reflexión para aproximarse a la vida—, las que en otro lugar le llevan a suponer desde otro punto de vista que pone en jaque el proceder dogmático de los filósofos habidos hasta la fecha, que también «la verdad es una mujer», pues, sin duda, ella «no se ha dejado conquistar», a pesar de la torpe insistencia con que ellos se han aproximado a la verdad, ignorando el profundo nexo existente entre la vida, la mujer, la sabiduría y la felicidad.

336

La relación de familia señalada en el texto de Nietzsche de 1875, que ha dado lugar a estas páginas, incluye a un tercer miembro que no hemos mencionado hasta ahora. ¿Posee el arte una consistencia tal que le permita al menos asemejarse a las condiciones poseídas por la vida y la filosofía, como para construir con ellas la figura de un triángulo de relaciones y, además, de unas relaciones sin fin, hechas de superaciones

y transfiguraciones? Puesto que es conocido el importante rol que él le atribuye al arte en su primer libro *El nacimiento de la tragedia*, de 1871 —aunque allí él aparece aún bajo el rótulo de una «metafísica del arte»—, nos interesa ahora ver en este otro contexto la reinterpretación que él mismo hace de su primera aproximación al fenómeno estético. En un fragmento inédito de comienzos de 1887 se encuentra un texto que permite establecer una importante conexión del arte con aquello que hemos visto como un rasgo esencial de la vida, la filosofía y el cuerpo, donde él se propone entender «el arte como voluntad de superar el devenir, como “eternizar”, pero miope, en cada caso de acuerdo a la perspectiva: por así decir, repitiendo en pequeño la tendencia del todo».¹⁷

La miopía parece ser la diferencia más notoria del arte con respecto a la vida y la filosofía, en sus respectivas actitudes frente al devenir. Una miopía singular, sin embargo, pues al derivar ella desde la perspectiva en que «en cada caso» se sitúa el arte, esto es, el artista, para así superar el devenir a través de su quehacer propio, es decir, del crear una «obra» que pueda recibir el calificativo de bella, artística, es preciso tener presente que para Nietzsche «el perspectivismo sólo es una forma compleja de la especificidad».¹⁸ Y la condición específica destacada por él para hacer posible la obra de arte es de una compleja índole fisiológica, corporal: la *embriaguez*, entendida como el «sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas», o bien, como ese estado en donde «lo que queda excitado e intensificado es el sistema entero de los afectos», pero donde hay que entender que ese sistema descarga de una vez todos sus modos de expresión de modo privilegiado en lo denominado por Nietzsche como el «estado dionisiaco». Es allí donde se manifiesta toda la diversidad de las fuerzas del cuerpo y de la vida, pero es allí también donde se muestra que las propiedades singulares de esas fuerzas ejercitadas mediante las acciones del arte no actúan sólo de un modo mecánico, gruesamente instintivo. Es la especificidad del «arte de

¹⁷ SW.KSA. 12. 7[54].

¹⁸ SW.KSA. 13. 14[186].

la comunicación» que atraviesa al estado dionisiaco la que dirige a tales fuerzas hacia un querer «representar, reproducir, transfigurar, transformar».¹⁹ Es esta intervención de *todos* los afectos lo que, por lo pronto, distingue a lo dionisiaco del estado apolíneo, en donde la excitación prioritaria del ojo refuerza, más bien, la posibilidad más limitada de proyectar «visiones». La embriaguez, en cambio, se descubre en las manos del artista como «un *excedente de fuerza*» que en él puede dar lugar al embellecimiento de las cosas, «como expresión de una voluntad *victoriosa*» que, luego de las luchas con los materiales a su disposición y lo que con ellos quiera expresar, le pone en condiciones de crear lo que ha querido, a partir precisamente «de una coordinación acrecentada, de una armonización de todas las fuertes apetencias, de un infalible y perpendicular centro de gravedad»²⁰, que es justamente como Nietzsche entiende al cuerpo, en el que se reúnen y expresan las fuerzas que lo atraviesan y componen. Y es a través de las posibilidades que mediante ese estado dionisiaco se le abren al hombre y al artista, como éste «embellece» y «enriquece todas las cosas con su propia plenitud» y convierte al arte en un «tener-que-transformar las cosas en algo perfecto, [de modo que así también él] se goza a sí mismo como perfección».²¹

Con las palabras de Nietzsche de estos diversos textos escritos en sus últimos años de vida lúcida, aquí entrelazadas, se hace explícita esa «profunda relación de familia» existente entre arte, la vida y la filosofía. Y a lo ya dicho, cabe agregar que mediante la perfección de la belleza manifestada en la obra creada, que el arte alcanza ese instante de eternidad con el que quiere «superar el devenir». Aunque la vida no es el arte, pues más bien éste puede acaecer en ella, un rasgo de la cercanía familiar entre ambos estriba en que la vida es lo que siempre tiene que superarse a sí misma para incluso transformar en luz y en llama lo que a ella la hiere y le hace sentir dolor. La filosofía, por otra parte, se sitúa frente a la diversidad de fuerzas que recorren y configuran las manifestaciones del alma, cuerpo y espíritu con ese «*páthos* misterioso»

¹⁹ Cr., «Incursiones de un intempestivo», §8 y §10.

²⁰ SW.KSA. 13. 14[117].

²¹ Cr., «Incursiones de un intempestivo», §9.

—derivado del *páthos* de la distancia— que busca adentrarse en la «economía global de la vida»²², en la «historia entera del alma *hasta este momento* y sus posibilidades no apuradas aún»²³, con el deseo de pensar, interpretar y así acceder a lo que pueda entenderse como «la elevación del tipo “hombre”, la continua “autosuperación del hombre”». ²⁴ El punto en que emerge este deseo en la filosofía se alcanzaría cuando ella asume con radicalidad las realidades del devenir y la historia, y en tanto lo hace, es que surgiría allí el ejercitar esa gran sospecha que una y otra vez pregunta como nunca antes se había preguntado acerca de la contradicción de las finalidades, exhibidas en las siempre cambiantes superficie y profundidad de la vida. Y no por ser rigurosas, sus preguntas pueden dejar de ser duras, malvadas, ni exentas de un tener que simplificar la compleja diversidad de aquello con que se encuentra.

En esta coyuntura puede resultar paradójal que Nietzsche llegue a conectar las condiciones que conducen al embellecimiento de las cosas desde el estado dionisiaco con el del ejercicio del espíritu y del consiguiente pensar filosófico, e incluso del de tipo matemático. Pues agrega en líneas siguientes a las de un fragmento ya citado: «la simplificación lógica y geométrica es una consecuencia del aumento de fuerzas: a la inversa, la percepción de tales simplificaciones aumenta nuevamente el sentimiento de fuerza». ²⁵ Se podrá apreciar, sin embargo, que es precisamente su esfuerzo por pensar las profundas relaciones de familia entre los tres lados de ese triángulo humanamente construible, y el hacerlo al margen de los supuestos y prescripciones del método de una larga tradición metafísica, lo que le lleva a recurrir a los criterios de su proceder genealógico para poder repensar las condiciones de existencia que hagan viable esa elevación del tipo «hombre», ya aludida.

Y es precisamente a continuación del texto recién citado, que agrega una suerte de corolario, una frase donde dice que la «cima del desarrollo», es decir, de la con-

²² MBM., §23.

²³ MBM., §45.

²⁴ MBM., §257.

²⁵ SW.KSA. 13. 14[117].

fluencia de las perspectivas del despliegue de la vida y la filosofía, pero también del arte, se encuentra en lo denominado por él como el «gran estilo». Ante esto, y en el contexto de este trabajo, cabe señalar que así como la miopía del arte le lleva al artista a singularizar siempre, a «repetir en pequeño» la tendencia y el acontecimiento del todo de la vida, en el escenario más reducido de la existencia de cualquier otro hombre que se enfrenta a ella en primera persona en singular, Nietzsche especifica algunos rasgos de lo que haya de entenderse bajo ese «gran estilo». Por lo pronto, en el párrafo en el que se refiere a él en *La ciencia jovial*, lo destaca ya en su título: «Una cosa es necesaria», para delimitarlo en sus primeras líneas, al decir: «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».²⁶

Dioniso y Apolo se encuentran reunidos en este arte «grande» del poder llegar algún día a dar estilo al propio carácter. Pero es este igualmente un arte «escaso», tal vez porque el superarse a sí mismo en la vida de todos los días para convertirse cada hombre en un poeta de su existencia —como señala Nietzsche que es también la aspiración de ese nosotros bajo el que se sitúa las propuestas de su pensar—, implica un tener que asumir también «lo más pequeño y lo más cotidiano»²⁷ de ella. En algunos párrafos posteriores a ese, entre otros, indica algunas pistas para abordar esa tarea, al referirse a los rasgos de «dos hombres felices» y a «estoicos y epicúreos»²⁸, a los que aquí ahora sólo aludimos. Por otra parte y sin embargo, el continuo alerta de la gran sospecha puede ser experimentado también como ese peculiar *páthos* no exento de elementos a veces contradictorios, y aún así insoslayable, que estimula, pero que puede igualmente inhibir las fuerzas que le permitan a un hombre poetizar eso que él es, pero que, antes que nada, ha de llegar a ser.

²⁶ CJ., §290.

²⁷ *Ibid.*, §299.

²⁸ *Ibid.*, §303 y §306.

Aquí es donde seguramente se requiere ser capaz de introducir y mantener un equilibrio, tal vez lábil, en medio de las ficciones e «infinitas interpretaciones»²⁹ que es preciso ensayar y arriesgar, una vez que el mundo quedó despojado de un fundamento absoluto y eterno, llámeselo a este como el Dios de la tradición cristiana, o bien se lo designe con algún otro principio enunciado por los pensadores de la filosofía en su tradición de más de dos mil años. El carácter de poetización, de ficciones e interpretación que así pasa ahora a tener la filosofía tras la huella de las palabras de Nietzsche, hace que ella pueda ser comparable con el arte, pues en ese giro introducido por él en *La ciencia jovial* con respecto a lo informado en *El nacimiento de la tragedia* acerca del arte, éste no es ya lo que «justifica»³⁰ la existencia, sino más bien lo que hace *tolerable*³¹ la inacabable lucha por llegar a ser el que se es. La victoria que se pueda lograr en esa lucha vuelve «alegre y deleita siempre»³², es la victoria por la perfección lograda, como en la obra de arte. Victoria en la que usualmente se «omite la pregunta por el devenir»³³, por el proceso que llevó a ella, para quedarse sólo en el presente, en los momentos de goce de la obra acabada. Es lo que sucede con todo pensador y artista victorioso. Sin embargo, la lucha y el devenir retornan siempre, así como retorna la vida.

Es en esta conjunción de perspectivas acerca de este tema triangular donde la vida del filósofo podrá experimentar el paso de esa sombra por encima suyo, que pueda hacer que ella «se vuelva mentirosa». Y esto, en la medida que él se sienta proclive a negar ese tener que superarse la vida siempre a sí misma. Pero evitar la mentira que allí se pone en juego con ese velo de ilusión que el arte despliega sobre la vida, plantea otro problema. Pues el recorrerlo no es algo que permita en todo y cualquier caso lograr una mejor comprensión de la vida. Es preciso tener presente a la vez la

²⁹ *Ibid.*, §374.

³⁰ NT., §24.

³¹ CJ., §107.

³² CI. III, §2 (traducción nuestra).

³³ HdH., I, §145 (traducción nuestra).

observación con tono de advertencia hecha por Nietzsche, cuando apunta hacia la necesidad de «respetar más el *pudor* con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores». También ese pudor es algo de lo que permite que el filósofo continúe siendo tal, como aquel que es capaz de «quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia, creer en las formas, en los sonidos, en las palabras, en todo el Olimpo de la apariencia».³⁴ Es este complejo de relaciones el que habría de permitir que el hombre no se engañe con la obra de arte, en que pueda eventualmente haber convertido durante algún tiempo a su vida. Sin duda, es pertinente aquí también no olvidar esas otras frases de Nietzsche en las que, pensando en el filósofo o el hombre del futuro, señala algunos rasgos de lo que puede ser ese hombre preparatorio que «vive peligrosamente», puesto que «lleva el heroísmo al conocimiento y hace la guerra a causa del pensamiento y de sus consecuencias» y que, como tal, «tiene un juicio agudo y libre sobre todos los vencedores y sobre la porción de azar que hay en toda victoria y fama».³⁵

Si para ilustrar las relaciones existentes entre la vida, la filosofía y el arte hemos usado aquí la figura del triángulo, por uno de sus lados, la hemos empleado para simplificar un acceso posible a la comprensión de los flujos y reflujos que se produzcan entre la conexión de sus flancos, en el espacio humano que emerja al interior de sus tres límites, así como desde el horizonte en que se perfilan esos tres modos de decantación de la fuerzas. Flujos y reflujos de fuerzas que, como movimientos gravitacionales entre las dimensiones humanas de esas tres masas de fenómenos, no pueden sin más resolverse con la aplicación indiferenciada a ellos de la ley de gravitación universal de Newton, que Nietzsche por su parte toma en préstamo de él como una imagen para el pensar, pero redimensionándola, y por ello, transformándola, de acuerdo a las condiciones de existencia en que se despliegan los hechos, palabras y promesas de lo humano, susceptibles de ser pensadas desde un «tal vez» no exento

³⁴ CJ., Prólogo, §4.

³⁵ *Ibid.*, §283.

de riesgos. Más bien es preciso acudir a las especificidades de análisis e interpretación de los modos de manifestación y articulación de las fuerzas constitutivas del querer de una voluntad que, además, de ser capaz de poder eso que quiere, cuando ellas actúan desde ese centro de gravedad singular o personal que es el cuerpo de cada quien, ha de tener en cuenta a la vez otra dimensión de su actuar, inseparable de un porvenir. Pues esas fuerzas de su accionar también han de ser aquilatadas desde ese otro centro de gravedad, que resitúa para el individuo sus acciones sobre el trasfondo de un horizonte de mayor raigambre y proyección histórica. Se trata del pensamiento del eterno retorno, propuesto por Nietzsche como «el mayor centro de gravedad»³⁶ del hombre, en la medida en que, por lo pronto, transforma o diluye el umbral o la silueta de la muerte para la existencia humana, en tanto la abre y conjuga lo que en un momento un ser humano quiera y logre, con lo que llegue a querer y se proponga alcanzar en lo que del devenir pueda ser pensable por él, imaginable, ficcionable. Además, con el eterno retorno se le ofrece a cada hombrehombre —sea artista, filósofo o no— una instancia de reflexión y valoración con la que calibrar el fiel de su balanza temporal, abierta al devenir, y sopesar así el querer de sus actos y su poder para realizarlos. Desde allí tal vez sea posible trazar algunos perfiles concretos de la respuesta dada a esa pregunta formulada por él: «¿Qué dice tu conciencia? “Debes llegar a ser el que eres”».³⁷

³⁶ *Ibid.*, §341. Sólo en la 3ª edición de la traducción que hice de este libro, publicada por Monte Ávila Editores (Caracas, 1999), pues la 2ª edición fue una reimposición de la primera, estuve en condiciones de corregir mi traducción de *Das grösste Schwergewicht* con que Nietzsche titula allí ese párrafo y nombra el pensamiento del eterno retorno, por la única traducción que estimo acertada para esa expresión: «el mayor centro de gravedad», y no como apareció en las dos primeras ediciones «la mayor gravedad». Esta corrección lamentablemente no está incluida en la edición que de esa traducción hizo la Editorial Círculo de Lectores (Barcelona, 2002).

³⁷ *Ibid.*, §270.