

Ensayar y crear, una clave humana

Una de las apuestas cruzadas por Nietzsche en dirección al futuro está referida a la condición que en él pueda llegar a tener el pensar filosófico, la de ser un ensayo, una prueba, un experimento. Una apuesta en la que se pone en juego el estatuto tradicional de su discurso, en la medida misma en que se acepta que para llegar a conocer los problemas fundamentales de «la economía global de la vida», es preciso conceder al error, al engaño y a la mentira un valor de no menor importancia que el recibido por la verdad en el curso de la historia de ambas. La nueva disciplina que tendría que abrirse paso en ese futuro para ganarse un derecho de ciudadanía entre las ciencias, la psicología, y más específicamente según la variante de una fisiopsicología —propuesta como otro nombre posible para la filosofía y como un indicador diferencial de tareas con respecto a ésta—, no podrá menos que aventurarse a pensar bajo los signos de la incertidumbre y el riesgo. Y esta situación se tornará ineludible en tanto se aviste que una de sus principales actividades preparatorias habrá de consistir en saber reconocer entremedio de todo cuanto se ha creído, pensado y escrito acerca de ese fenómeno de la vida, que allí no se expresa más que «un síntoma de lo que hasta ahora se ha silenciado».¹

Cabe decir que en esta apuesta se encuentra expresado ya uno de los rasgos de la transvaloración de los valores postulada por Nietzsche para el ejercicio de su pensar. Y puesto que una de las fórmulas mediante las que enuncia su distancia frente a la manera habida de hacer filosofía, es esa en que afirma que ésta «no ha sido hasta ahora, en general, más que una interpretación del cuerpo y una *mala comprensión del cuerpo*»²,

¹ MBM., §23. Cf. §42, §2.

² CJ., Prólogo, §2.

dicha transvaloración deberá adentrarse por los caminos aún no explorados por aquélla, e inventar, redescubrir o volver a dar sentido a viejas palabras con las cuales describir a muchos de los elementos, hechos y situaciones que, a pesar de haber configurado desde siempre a esos cuerpos, han quedado, sin embargo, en silencio, o bien, ellos han sido descalificados, cuando no despreciados. Pero tan importante como esa recuperación del cuerpo para este otro pensar, habrá de ser también la de esa otra realidad cuyo mayor crédito reside, por lo pronto, en el hecho de que es «una de las hipótesis más antiguas y venerables» manejada por los hombres para ganar una cierta comprensión de sí mismos, y que ha recibido indistintamente una valoración a través de los siglos tanto desde el ámbito de las religiones como de las filosofías de diverso cuño: el alma.

Un antecedente no desdeñable para volver a plantearse los temas del cuerpo y del alma desde una perspectiva que resitúe el valor de ellos para esta otra manera de entender la filosofía, apunta hacia los diversos niveles en que Nietzsche visualiza que ambos son decisivamente operativos y que, por el momento, sólo mencionaremos brevemente. En un primer término, se trata de su reiterada afirmación de que ya no es posible separar el ejercicio del pensar filosófico de la persona que se es³, del modo como ésta se sedimenta y expresa a través de las carencias y de las riquezas que cada quien experimenta como sus referencias personales inmediatas, intransferibles, y que ante él mismo y ante los otros hombres precisamente lo delimitan mediante la diversidad de grados y de formas que adoptan las fuerzas que, él propone, conforman su cuerpo y su alma. Y como una consecuencia de esto, se desprende el hecho de tener que considerar a la moral como el ámbito privilegiado de la filosofía en que se exhibiría el testimonio de *quién es* el que en ella procura pensar. Pues es a través de la consistencia otorgada por él a sus acciones, teniendo presente la diversidad y complejidad de instancias desde las que ellas proceden y sobre las cuales ellas se proyectan, que podrá hacerse patente hasta que punto él se ha hecho cuestión o no,

³ *Ibid.* Véase también CJ., §345, y MBM., §3, §5, §6.

se ha convertido o no para él en su interés primordial la reflexión acerca de sus más propias condiciones de existencia. Entender a éstas como radicalmente humanas implica, por lo pronto, abrirse analíticamente a todo el espectro de los procesos marcados por las transformaciones habidas en la historia, que operan como un horizonte de comprensión e interpretación de tales condiciones de existencia y que han dejado su sello en ellas.

Puesto que Nietzsche tiene la convicción de que los filósofos no se han abocado con rigor a examinar cómo y de qué manera esas condiciones de existencia de los hombres están atravesadas por todo cuanto forma parte del entramado de elementos y de relaciones constitutivas del cuerpo y del alma, es que llega a plantear que, en último término, la moral nunca se les convirtió a ellos en problema. Y de allí deriva la consecuencia de que su tarea ha de ser la de someter a prueba precisamente el *valor de los valores* imperantes hasta ahora en la moral. Y de manera explícita, a partir de por lo menos *Humano, demasiado humano* y hasta el último de sus escritos, su reflexión tendrá a la moral como tema recurrente, aunque abordada desde distintas perspectivas. En todas ellas, sin embargo, se puede apreciar el tono de ensayo con que asume esa tarea: su examinar los distintos tipos de accesos a ese territorio de la moral; su distinguir las diversas capas de sedimentación de las acciones humanas que se ocultan a la mirada dirigida a su superficie actual y que, de alguna manera, le dan la apariencia de una relativa solidez; las modalidades de asentarse y de convivir en ese territorio y, a la vez, de proyectar tareas y deseabilidades dentro de los márgenes ya conocidos o en territorios aledaños o incluso poco conocidos. Paralelamente a ese tono de ensayo y frecuentemente entreverado con él, se escucha el énfasis transvalorador, irruptivo, de muchas de sus propuestas, que no por presentarse tantas veces como afirmaciones rotundas, dejan de poseer una condición experimental, renovadora, en búsqueda de su propio equilibrio, tanto en el discurso enunciado por él mismo, como con respecto a lo que ya se ha dicho sobre la moral en la tradición, o bien por la recepción que ellas puedan llegar a tener en el futuro hacia el cual él se dirige.

A partir de esta conexión insustituible entre la moral como un discurso ya hecho, con su tradicional pretensión de validez universal y de disponibilidad sin resquicios para la acción inmediata, y el modo como se ha reflexionado acerca de las condiciones personales en que se genera y explicita una acción moral, puede plantearse que el ensayo asumido por Nietzsche a través de sus propuestas transvaloradoras, apuntan hacia la necesidad de perfilar otros criterios según los cuales comprender el *proceso de formación de la subjetividad* en el hombre. Es hacia este complejo proceso al que apuntan sus proposiciones sobre los tipos de hombres que se habrían privilegiado en la reflexión filosófica habida hasta ahora —y que él explicita mediante imágenes que sintetizan su percepción de lo sucedido en el pasado—, así como también sus propuestas acerca de cómo abrirse paso hacia y esbozar las condiciones de existencia de ese otro tipo de hombre que pudiera ir más allá de la catástrofe que, dice en su momento, se anuncia y se acerca bajo el nombre de nihilismo.

Para intentar acceder a eso que hemos denominado como el proceso de formación de la subjetividad, tal como entendemos que lo lleva a cabo Nietzsche, y para hacerlo al hilo de sus reflexiones en torno a los temas del cuerpo y del alma, quisiéramos remitirnos sólo a un par de textos de entre los muchos en que se refiere a ellos, para luego detenemos en una de las imágenes empleadas por él para describir lo que se encuentra y sucede con esos dos temas y, a su vez, destacar allí el rol que juega ese operador relacional de transformaciones humanas designado como el *mandar y obedecer*, que permitiría articular lo que a través de esas imágenes se ofrece. Desde allí han de aparecer a la vez algunos indicios acerca de la trama que atraviesa y configura a las acciones morales de los hombres y, a la vez, se vislumbrará una cierta clave de acceso para la comprensión propuesta por Nietzsche de la condición humana.

356

En un texto del primer discurso de su *Así habló Zaratustra*, Nietzsche enuncia una frase en la que junto con decir lo que es el cuerpo, desplaza de inmediato el ámbito en que se mueve su pensamiento hacia otro de una condición distinta al que ha hecho suyo el pensar de la modernidad filosófica. Es un desplazamiento con el cual busca incluso sustituir no sólo el espacio en que se desenvuelve la reflexión de esa

tradición, sino que a la vez cambia los referentes que lo configuran, para los cuales habrá que encontrar otro modo de articulación entre sí. Allí dice: «El cuerpo es una gran razón, una pluralidad con *un* sentido, [...] tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo».⁴ Lo que concedería al cuerpo su condición de ser el hasta ese entonces desconocido escenario, ámbito real de manifestación y de ejercicio de la razón, pero que ahora es conjugada y asumida como una razón grande, a diferencia de la moderna que precisamente excluía al cuerpo y a las sensaciones de ella, es que junto con llevar consigo o estar formado él por una pluralidad de referentes o elementos, es capaz de *hacer* algo con ellos, por lo pronto, ejercer una acción con la que les *hace* o les *da* un sentido. De este modo, se da un paso más allá del valor enunciativo, judicativo del decir del pensar, para traspasarle a éste desde un comienzo el valor agregado que el peso de la consistencia y compromiso corpóreo le añade al hacer de las palabras del pensar. Esta intervención directa de un amplio espectro de elementos y de sus relaciones que intervienen en el pensar, que desde sus primeras manifestaciones es considerado ya como una acción, es lo que califica al cuerpo, en una primera aproximación, como una «gran» razón, frente a la pequeña razón a que quedaría reducido el yo, el «espíritu», como afirma allí luego Zaratustra.

Pero, sin duda, las preguntas inmediatas que surgen son: ¿qué y cuáles son esos «algunos» plurales? ¿Cómo hace el cuerpo para convertir eso plural en algo uno? ¿Por qué requiere el cuerpo convertir eso plural en algo uno? ¿Cómo se sabe que eso uno puede convertirse en el sentido de esa pluralidad del cuerpo? ¿Qué se gana para el hombre con este desplazamiento hacia la gran razón del cuerpo? En líneas inmediatamente anteriores a las del texto citado, Zaratustra se refiere a algo más que también forma parte del cuerpo, que lo especifica, a pesar de que allí sólo diga de eso que no sería más que una palabra con la que se lo nombra. Esa palabra es el alma. Y aunque no sea más que una palabra, como tal nos puede entregar al menos una pista para delimitar a esa pluralidad del cuerpo, como aquello único que a partir del texto

⁴ Z., «Los despreciadores del cuerpo». (Hemos modificado la traducción de A. Sánchez Pascual).

citado, por ahora, sabemos de él. Si tras esa pista nos dirigimos hasta el final del §19 de *Más allá del bien y del mal*, podemos encontrar nuevamente conectada esa palabra con el cuerpo. Allí dice: «nuestro cuerpo, en efecto, sólo es una estructura social de muchas almas». Y aun cuando aquí no se nos diga qué sea el alma, por lo menos su conexión con lo que ya sabemos del cuerpo es pertinente, pues también aquí se nos habla de una pluralidad, de las muchas almas que integran ese cuerpo. Si por el momento dejamos en suspenso lo que Nietzsche quiera decir ahí con eso de que la relación del cuerpo con la pluralidad de almas sea una que queda delimitada por una «estructura social», haríamos bien en seguir la pista de esa palabra y precisar algo más de lo que con ella se quiera decir o a lo que con ella se refiere este pensador del experimento y del ensayo.

Es al §12 de ese mismo libro a donde nos conduce la palabra alma. Con ésta nos remite Nietzsche a los más lejanos confines de la historia de los hombres, de los cuales tenemos memoria y constancia precisamente porque éstos se han referido con ella a algo experimentado por ellos como eso que les acompaña a través de su existencia y que ha dispuesto de alguna maravillosa o enigmática atracción, porque han solido llegar a venerarla. El alma es algo antiguo y venerable en el hombre, pero también, añade Nietzsche, una hipótesis. Es, dicho de otro modo, no mucho más que lo que en su comienzo son las palabras, entendidas éstas como aquello que colocamos «allí donde comienza nuestra ignorancia, donde no podemos ver más lejos», y que por eso habría que considerarlas más bien como «líneas de horizonte para nuestro conocimiento».⁵ De modo que el significado o el sentido de ella, en este caso, no expresa una «verdad», sino más bien ese peculiar punto de apoyo que nos permitiría en un momento dado intentar despejar una incógnita, una ignorancia, abrir un espacio por donde orientar los propios pasos, en suma, una hipótesis. Y como tal, por el distinto uso milenario que de ella han hecho los hombres, no sólo no podrían excluirse los otros usos o resignificaciones de sentido que puedan habersele dado o

⁵ SW.KSA., 12. 5[3].

dársele, sino que a partir de ese filosofar experimental propuesto por Nietzsche, más bien es una exigencia. Y eso es lo que él va a hacer a propósito suyo, cuando agrega otras tres hipótesis para el alma.

Se apreciará que a través de estas hipótesis comparecerá nuevamente el cuerpo, pues habrá de aceptarse que éste ha de ser por lo menos tan antiguo como el alma, aunque no siempre haya sido tratado con la veneración recibida por ella. Si se tiene presente este dato, podrá sorprender menos la irreverencia —considerando lo que se suele decir del alma en el discurso de las religiones, aunque no sólo en éstos— contenida en la primera hipótesis: entender el alma como «mortal». Pues de lo que nunca se ha dudado en la historia del hombre es acerca de la finitud de su existencia, puesta de manifiesta por la muerte que acaba con su cuerpo y, por ende, con su vida. Debido a esto, lo que se introduce en el alma con la calificación de «mortal» es el hecho de que ahora sólo cabrá aproximarse a ella y procurar comprenderla a partir de lo que en ella sucede, quedando así expuesta a y marcada por la contingencia, por la diversidad de regularidades y azares, de aciertos, hallazgos, vicisitudes y fracasos de cuanto por ella pasa y en ella se asienta. Todo lo cual trae consigo como consecuencia que para acceder a ella ya no será sin más viable disponer no sólo de un único principio explicativo, sino que tampoco de una única interpretación. La hipótesis de la mortalidad del alma la sitúa así en el mismo plano y registro de realidades que la condición singular y aleatoria de los acontecimientos de la historia.

La segunda hipótesis también queda conectada con el cuerpo mediante aquello único que hasta ahora sabemos de él que es una pluralidad, aunque en este caso no ya de almas, como se señalaba en el texto anterior de *Más allá del bien y del mal*, puesto que igualmente podría entenderse el alma «como pluralidad del sujeto». Sin duda, con esta hipótesis Nietzsche alude a los diversos modos en que el alma ha sido interpretada en el discurso de la modernidad filosófica, que consideraba al sujeto, en tanto un *ego cogito* o un yo puro trascendental, como el fundamento uno del conocer y del pensar. Introducir la pluralidad en el sujeto, por la vía de una reinterpretación del alma, sólo puede ser visto como un disparate por esa modernidad fi-

losófica, que no podrá sino conducir a la pérdida de fundamento para su discurso y, por ello, a la desaparición en él de cualquier forma de apodicticidad, universalidad y certeza. Puesto que ya hemos dicho que Nietzsche entendió el pensar como un ensayo, mediante estas hipótesis de hecho lleva a cabo un ejercicio de transvaloración en su filosofar, y particularmente, en este caso, a propósito de esta otra condición que permitiría repensar de acuerdo a otros criterios la noción de subjetividad: la pluralidad constitutiva de ella.

Con su tercera hipótesis sobre el alma da un paso aún más enérgico en esa dirección, pues de ella dice que es «una estructura social de los instintos y afectos». De manera que la pluralidad de almas, o también de sujetos, por la que está compuesto el cuerpo, según ya nos lo dijo antes, ahora queda ampliada por esta otra pluralidad de instintos y afectos. En otro texto, junto con entregar una mayor especificación de lo que él entiende bajo la palabra «instinto», da también otras referencias que ofrecen otras pistas para nuestro tema actual. Dice:

un *quantum* de fuerza es justo un tal *quantum* de instinto, de voluntad, de actividad —más aún, no es nada más que ese mismo impulsar, ese mismo querer, ese mismo actuar, y si puede parecer algo distinto, se debe tan sólo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un «sujeto».⁶

Poniendo en conexión los textos ya citados sobre el cuerpo y el alma, sería preciso decir que: 1. lo grande de la razón que es el cuerpo reside en que el punto de partida para acceder a él no es el de «lo uno», pues éste bien podría no ser más que el resultado de la petrificación ocasionada por los errores de la razón y las seducciones del lenguaje; 2. estos errores y seducciones pondrían de manifiesto que la verdad enunciada por tales instancias no ha sido siempre el mejor ni el único camino recorrido por el discurso de los hombres para acceder al cuerpo, y habría que agre-

⁶ GM., I, §13. (Hemos modificado la traducción de A. Sánchez Pascual).

gar, tampoco al alma; 3. que esa petrificación de la razón pone de manifiesto las dificultades de ella para abrirse a las transformaciones y al devenir que acontece en la historia, y que ella no siempre se deja convencer sólo por ideas claras y distintas o argumentos lógicamente consistentes, sino que también puede doblegarse ante peculiares seducciones, como las que se ejerzan desde esas «líneas de horizonte» en las que, por lo demás, también será humano esperar que aparezca una pluralidad de afectos; 4. el hacer ejecutado por el cuerpo, y por el alma, es uno que se apoya en una cantidad de fuerzas —que es lo que son esos instintos—, las cuales quedan coloreadas, calificadas, por lo pronto, por esos afectos con que conviven, o que ellas mismas son; pues los afectos son también aquello que desde siempre ha solido impulsar a los hombres a actuar, a hacer aquello que luego un «sujeto» o un «yo» dice que es obra suya, haciendo uso para ello de esas seducciones del lenguaje que pueden simplificar y modular las acciones de tales fuerzas que anteceden a su decir, y lo provocan; 5. si lo que condiciona la acción de las fuerzas y los afectos no es ya, sin más, un «sujeto», este texto nos da otra pista para adentrarnos en esa pluralidad que es el cuerpo y el alma, puesto que esas fuerzas son a la vez un querer, una voluntad; y tal vez este querer pueda conducirnos a encontrar otra clave para acceder a lo «grande» de la razón del cuerpo.

Y no es preciso ir muy lejos para circunscribir lo que Nietzsche nos dice acerca del querer y la voluntad, pues todo lo que antecede al final de ese §19 ya citado de *Más allá del bien y del mal*, en que nos hablaba del cuerpo como «una estructura social de muchas almas», está dedicado a mostrar de qué manera sólo mediante las seducciones que pueden ejercer las palabras, se nos puede ocultar lo *complicado* que es una volición, y llegar a creer que ella no es algo múltiple, sino una unidad. Dicho brevemente, a través de todo y cada querer opera una pluralidad de fuerzas, de sentimientos, referidos tanto a los estados y cosas con que ellas se relacionan a partir de su encontrarse habitando el cuerpo y en medio de las situaciones en que éste se haya inserto, como a las sensaciones fisiológicas que se experimentan de distintos modos a través de los movimientos corporales requeridos para la acción del querer.

Pero el cumplimiento de esa acción es, a su vez, inseparable de un afecto específico, el del mando. Mediante el afecto del mando que permea a la voluntad, se pone de manifiesto el hecho de que la volición es indisolublemente un complejo múltiple de sentir, querer y pensar, puesto que «lo *esencial* en todo acto de voluntad», nos dirá Nietzsche, radica en el poder distinguir entre distintas opciones, sopesar ese «algo» querido, para así «*elegir y llevar a cabo* lo elegido». ⁷ Pues el querer no es la descarga ciega de una fuerza, sino el convertir lo querido en algo de lo que uno se apropia, y que en ese mismo movimiento se exhibe la cuantía de la fuerza disponible y desplegada y, a la vez, el hecho de hacérsenos patente lo que con ella se ha logrado alcanzar. Todo lo cual reobra sobre quien actúa como aquel querer que le permite tener la vivencia, la experiencia de haber llegado así a ser «más» ⁸ que lo que podía ver y saber de sí mismo antes de tales acciones. Ese es un «más» alcanzado mediante la transformación de la cantidad de fuerzas puestas allí en juego, que así adquieren la cualidad de lo que se logró crear como una «obra». ⁹ Esa pluralidad de fuerzas convertidas ahora en una «obra», en una acción que recibe un perfil y una consistencia específicas a partir de la elección allí hecha, singulariza a quien la hizo, porque la quiso, transformando así lo ya hecho y su quehacer en su pertenencia. Son los distintos aspectos operantes en este proceso y lo logrado mediante él, los que introducen una diferencia entre el antes y el después de ese querer y actividad transformadora de lo que previamente se encontraba allí fuera. La apropiación de lo sucedido en ese proceso y de su resultado a través del crear de ese querer son los que a través de éste entran paralelamente también en ese peculiar ámbito de presencia y realidad de lo hecho, denominado como la conciencia. ¹⁰ Es en esta conciencia en donde se exhibe, transparece finalmente ante el que actúa, cuánto y cómo él pudo y puede hacer lo que en un momento quiso, quiere.

⁷ SW.KSA., 10. 24[5].

⁸ SW.KSA., 13. 14[101].

⁹ SW.KSA., 12. 7[2].

¹⁰ SW.KSA., 12. 7[2] y 13. 14[101].

Se podrá apreciar que es entremedio de esa pluralidad de fuerzas que componen el cuerpo y el alma que el querer puede llegar a crear lo querido. Pero que también a través de su convertir ese algo querido en una obra suya, se pone de manifiesto cuánto *él puede* realizar y *quién* es él. Sin embargo, todos estos resultados y cambios sucedidos a partir del querer, son inviábiles sin el afecto del mando y su afecto correlativo del obedecer, que, aunque no fuera más que por reducción al límite, requieren de por lo menos dos referencias, elementos, para hacerse efectivos. «Un hombre que *quiere* —manda a un algo que hay en él, lo cual obedece, o que él cree que obedece».¹¹ Pero esa reducción al límite no es sino expresión de una actitud teórica distante de lo que efectivamente sucede entremedio de la complejidad de ese mandar y obedecer, compuesto por todo un espectro de otras fuerzas y sentimientos allí experimentados, tales como la tensión de la atención dirigida hacia lo que se quiere, la certeza o la incertidumbre de que algo en nosotros obedecerá ese mandato, el coaccionar, presionar, oprimir, resistir, aceptar, en suma, la movilidad de una serie de afectos exigidos por ese querer, así como también los matices de placer que deriven como un efecto a partir del éxito alcanzado. Y una vez más, son las seducciones del lenguaje y de las palabras —y en este caso, de una de ellas proveniente del discurso de la metafísica moderna, del «concepto sintético “yo”»—, las que han contribuido a extraviar y a mal comprender al cuerpo, al despliegue de sus fuerzas y a su querer y, por tanto, a las condiciones de existencia del hombre.

Si con lo expuesto hemos querido lograr una primera aproximación a esa pluralidad de fuerzas de la gran razón del cuerpo, delimitar inicialmente lo que ellas son, cómo se articulan mediante el mandar y obedecer, para mostrarle al hombre quién es él y cómo puede llegar a ser algo de lo que él quiera ser, el camino recorrido por el pensar de Nietzsche a través de sus textos es todavía más largo, complejo, lleno de matices y de perspectivas desde las cuales procura aprehender la trayectoria del hombre sobre la tierra. Desde aquí y teniendo en vistas lo que aún habría que tra-

¹¹ MBM., §19.

bajar a este propósito, bien podría adelantarse que mediante ese operador relacional de las fuerzas del querer, que es el mandar y obedecer, él desplaza el ejercicio del pensar filosófico hacia todas las modalidades a través de las que la historia y la geografía, es decir, hacia la pluralidad de modos de ser un ser humano que han existido, han operado e intervenido en las acciones de los hombres sobre la tierra, para abrir así las posibilidades de que ellos puedan de nuevo otorgarle a la tierra su sentido, es decir, los sentidos que en ella los hombres puedan volver a experimentar como suyos, porque ellos los han querido y creado. Y otra perspectiva transvaloradora abierta por él para acceder a las condiciones en que el hombre ha habitado y habita esos diversos tiempos y espacios en que se han hecho distintas experiencias del querer humano sobre la tierra, se encuentra en la conexión que es preciso realizar entre esa instancia de la estructura social con la dupla del mando y la obediencia, que recorren, ambas, a la pluralidad de las fuerzas del cuerpo y del alma. Uno de los rasgos importantes que adquiere esta conexión estriba en que mediante ella cabría entender y abordar a la moral como una «doctrina de las relaciones de dominio en que surge el fenómeno “vida”». ¹²

Para acceder a este otro nivel de la propuesta de Nietzsche, cabe hacer, por lo pronto, una referencia preliminar a un par de imágenes mediante las que precisamente Zaratustra indica a dos modos según los cuales esa pluralidad que es la gran razón del cuerpo, puede adquirir *un* sentido. Son dos imágenes que completan la primera parte de la frase que citamos al comenzar. Ellas son: «un rebaño y un pastor, una guerra y una paz». Lo primero que se puede decir de estas dos imágenes, es que ellas apuntan a dos niveles de realidad en el hombre mismo, por una parte, como individuo y, a la vez, por otra, como siendo cada uno de ellos parte de una relación social, miembros de una sociedad. Pero en todo caso, se puede apreciar que las realidades humanas aludidas en ambas imágenes, están marcadas por el hecho y la acción de mandar y obedecer, cualesquiera sean los miembros que se encuentren a

¹² *Ídem.*

cada lado de la «y» que las une y separa, a la vez, y cualquiera sea la condición que se asigne o reconozca a esos miembros dentro de tales relaciones. En el individuo, por lo pronto, es precisamente esa pluralidad de fuerzas constitutivas suyas, la que exige que sean dirigidas por lo menos con alguna persistencia en una sola dirección, a riesgo, en caso contrario, de aniquilarse entre sí o de volverse inoperantes, estériles, no creadoras. En las relaciones sociales aludidas por esas imágenes, la presencia de ese mando y obediencia resulta inmediatamente visible en la primera de ellas, pero sin duda también está presente en la segunda, pues al margen de que haya o no una declaración explícita de guerra o de paz, son las acciones y los hechos cumplidos por quienes allí mandan u obedecen los que desencadenan o determinan uno u otro estado.

Por otra parte, cabría añadir que, terciando por entremedio de las interpretaciones esgrimidas en su tiempo —y que con diversas variantes pueden perdurar aún hoy— acerca de la primacía que quepa dar a uno u otro de los términos de la relación entre el individuo y la sociedad, el hecho de haber asumido Nietzsche con toda radicalidad en su pensar el sentido histórico —del que precisamente han solido carecer los filósofos a través del tiempo—, y realizando con ello el complejo proceso de transformaciones que está a la base de todo lo humano, son numerosos los textos en donde afirma que el individuo no es sino el «fruto más maduro» que, después de largo tiempo y de grandes esfuerzos, se logra cosechar del árbol de la sociedad.¹³ Aquí podemos traer ahora a colación lo ya planteado por Nietzsche, de que el fenómeno «vida» surge a partir de las relaciones de dominación, por tanto, desde un modo específico del mando y la obediencia, y que allí se encuentra también el campo privilegiado de análisis para aproximarse a la moral, tanto desde la perspectiva de lo que compete al hombre como individuo o como simple miembro de una sociedad.

La reflexión de Nietzsche sobre la moral es inseparable de su examen de lo que ha sido la historia humana. Limitándonos en esta ocasión sólo a una breve referencia

¹³ GM., II, §2.

a la primera de las dos imágenes ya señaladas, la del rebaño, cabe decir de ella que es precisamente la que le permite a Nietzsche describir un aspecto determinado del comportamiento de los hombres en esa historia y de lo que entre ellos allí ha sucedido, pues esa imagen también es modulable conforme a una tonalidad que se hace oír como la de los rebaños humanos, esto es, la de «agrupaciones familiares, comunidades, estamentos, pueblos, Estados, Iglesias».¹⁴ Y lo que se mantiene como inalterable en todos ellos es la persistente presencia de ese operador relacional del mando y la obediencia, que delineado nítidamente como un operador a la vez social, establece la diferencia entre unos pocos que mandan y unos muchos que obedecen. Esa es una diferencia que dominó de manera más cruda, tiránica y directa durante los más largos períodos de la historia humana, aquéllos que antecedieron al momento en que comenzó a gestarse y a imponerse ese imperativo griego del «¡cónócete a ti mismo!». Este imperativo es el que marcaría el inicio de lo que, Nietzsche plantea, cabría llamar como propiamente el período moral, pues el anterior a éste, el período pre-moral¹⁵, habría sido aquél en donde a propósito de las acciones de los hombres predominó el interés y la utilidad para la comunidad, es decir, para el rebaño. La moral recibe allí el nombre de eticidad de la costumbre, en donde son «unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social», que allí opera como una «camisa de fuerza social»¹⁶, lo que mediante las transformaciones de las condiciones de existencia de los hombres en sus respectivas comunidades, lleva a que en momentos posteriores surjan aquellos seres que están en condiciones de poder considerarse a sí mismos como individuos. La consecuencia que de allí saca Nietzsche y que puede resultar irritante para las argumentaciones metafísicas de la moral kantiana, en tanto socava su piso teórico, es que sólo luego de ese largo y duro aprendizaje de la obediencia en aquel período pre-moral, se pudo llegar más tarde a pensar que el obedecer el mandato de la ley moral no requeriría de mayores garantías que las

366

¹⁴ MBM., §199.

¹⁵ MBM., §32, §201.

¹⁶ GM., II, §2 y §3.

ofrecidas por aquella razón que supo purificarse mediante el examen crítico de sí misma, el que finalmente le permitiría tal obediencia a partir de la conjugación que un yo puro hace de la idea trascendental de la libertad, mediante una voluntad que se entiende como buena en sí misma.

Pero es precisamente a partir de esta coyuntura, y desplazando en otra dirección lo expuesto hasta aquí, como puede apreciarse otro momento transvalorador del ejercicio del pensar llevado a cabo por Nietzsche y que, en este caso, apunta hacia la tarea que le compete a un filosofar y a un filósofo que entienda su actividad más propia como un ensayo, el que ha de cumplirse aún cuando el experimentar de su pensar se muestre como incoincidente, en contradicción con lo que en su presente se afirme y acepte como vigente. Si bien ese ejercicio de su actividad no podrá desconocer ni prescindir de su procedencia de aquellas otras modalidades de entender el filosofar habidas en la historia, habrá de llevar a cabo su propio pensar asumiendo un enérgico viraje con respecto a ellas. Es aquí donde tiene su lugar la condición intempestiva de tal ensayo y transvaloración. Y un aspecto decisivo de tal condición radica en el poder conjugar allí dos de los temas que hemos destacado a propósito de la reinterpretación propuesta por él de esas realidades incanjeables del hombre que son su cuerpo y su alma: «el arte de mandar, la amplitud de la voluntad».¹⁷

Pues si la proposición de Nietzsche acerca de lo que el hombre encuentra cuando dirige su mirada hacia su cuerpo y su alma es una pluralidad, configurada por fuerzas, afectos, sensaciones, palabras y conceptos¹⁸, aquello mediante lo cual procura dar un sentido a tal pluralidad es su querer. Y éste se encuentra abierto, a su vez, a

¹⁷ MBM., §213.

¹⁸ «Las palabras son signos-sonidos de conceptos; pero los conceptos son signos-imágenes, más o menos determinados de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas, de grupos de sensaciones. (...) hay que emplear las mismas palabras también para referirse al mismo género de vivencias internas (...). En todas las almas ocurre que un mismo número de vivencias que se repiten a menudo obtiene la primacía sobre las que se dan más raramente: acerca de ellas la gente se entiende con rapidez, de un modo cada vez más rápido —la historia de la lengua es la historia de un proceso de abreviación». MBM., §268.

tal pluralidad en la medida misma en que en cada una de sus manifestaciones es una acción que pone en juego a la voluntad, como aquella palabra que en su amplitud precisamente reúne, acoge a todas las fuerzas del querer. Pero ya hemos indicado que lo propio de estas fuerzas reside en un hacer suyo lo querido —por cierto, cada vez que efectivamente puedan lograrlo—, para de ese modo transformar lo querido en una obra. Y sin duda es aquí en donde ha de intervenir ese otro tema ya señalado, que ahora es designado por Nietzsche como todo un arte, el arte de mandar. Aquél mediante el cual esa pluralidad de fuerzas puede convertirse en una obra, en un sentido. Es un momento en que la gran razón del cuerpo *hace* yo. Es también un momento en que la subjetividad adquiere un punto de decantación en su proceso de formación, en el que toda su pluralidad constitutiva queda reunida en eso que él allí ha llegado a ser, a través de esa obra que quiso hacer, que ahora le pertenece y lo convierten, en ese instante, en quien es. Es igualmente un momento de transparencia consigo mismo, en el que junto con exhibirse «la libertad alcanzada» con respecto a sí mismo, puede, sin rubor, quedar abierto a entablar una relación «más humana» con los otros, una que será propiamente moral, en tanto que teniendo ya la experiencia de todo cuanto implica en logros y desfallecimientos el hacer ensayos para acceder a sí mismo, puede «ahorrarle a alguien»¹⁹ el rubor de un eventual extravío.

Y para concluir en esta ocasión, digamos, brevemente, que el tránsito por esas múltiples vías abiertas por la gran razón del cuerpo no podrá ser, en último término, uno radicalmente distinto para el hombre que a lo largo de él llegue a convertirse en individuo, que para aquel otro «nuevo género de filósofos»²⁰ que Nietzsche cree ver despuntar en el horizonte del futuro. Pues para que éstos puedan asumir la condición intempestiva del pensar como ensayo —frente a lo que en su tiempo pueda haber de inercial y petrificado y que por ello son un síntoma de la catástrofe del

¹⁹ CJ., §270 a §275.

²⁰ MBM., §42.

nihilismo—, es preciso también que hagan suya esa «fortaleza de la voluntad, justo la dureza y capacidad para adoptar resoluciones largas»²¹ que les permitan situarse una y otra vez más allá de las seducciones del lenguaje, del «autoescarnio ascético de la razón» y del «sujeto puro de conocimiento».²² Es apropiándose de esos elementos de la gran razón del cuerpo, como también ese filosofar intempestivo podrá acceder a la grandeza que, Nietzsche estima, es su meta y su tarea, pues «*grandeza* debe llamarse precisamente el poder ser tan múltiple como entero, tan amplio como pleno».²³

²¹ MBM., §212.

²² GM., III, §12.

²³ MBM., §212 .