

LECCIÓN DEL CUERPO
A PROPÓSITO DE *NIETZSCHE, UN PENSADOR PÓSTUMO*,
DE JOSÉ JARA¹

RE Como se sabe, interpretar es poner en contexto. Si quiero comprender un determinado hecho, una acción, un comportamiento, no puedo confiarme a su muda presencia: tengo que *situarlo*, discernir su lugar y su tiempo, las relaciones en que se encuentra y que lo determinan y especifican. Ésta puede ser una tarea ardua, pero no imposible. ¿De qué naturaleza será en el caso de Nietzsche?

Vamos a creerle a José Jara, que quiere creerle a Nietzsche en eso de ser éste “un pensador póstumo”, y busca, así, entender la calidad de intempestivo que él mismo se arrogaba. ¿Cómo situar a un “póstumo”? ¿Dónde situarlo? ¿En qué relaciones estables y unívocas inscribir una figura y un pensamiento que juega a sabiendas y hasta maliciosamente con su propio diferimiento, con la desazón a que se debe y que suscita?

José Jara ofrece una interpretación de Nietzsche. Como acabo de sugerir, esto trae consigo problemas de principio, nada desdeñables. No se trata sólo de la envergadura de la obra, de su patente provocación, de la enorme influencia que ha ejercido y ejerce en todo el pensamiento posterior, precisamente aquél que nos es contemporáneo. Tampoco se trata de la abrumadora concurrencia con que por fuerza se encuentra quien se aventura a redactar y publicar sus propios pareceres sobre lo que Nietzsche dejó escrito. (El mismo Jara, desde el balcón de su primera página, ya nos blande admonitoriamente “las decenas de miles de páginas dedicadas a interpretar su obra”, amén de los libros publicados por el pensador y el sinnúmero de legajos y cartas que produjo antes de ingresar a la zona sombría de la locura.) No sólo esto, pues. Si hablo de problemas, no me refiero exclusivamente a las dificultades que, para quienquiera se le acerque, presenta un complejo de textos que a su magnitud une su fisonomía rapsódica, su maestría retórica, su desborde metafórico y su inagotable

¹ Texto leído en la presentación del libro de José Jara, *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona: Anthropos y Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 1998. En dicha presentación participó, además del autor del libro y del redactor de estas líneas, el profesor Gonzalo Portales; moderador del debate fue el profesor Sergio Rojas.

ingenio, que prolifera en argumentos, diatribas, bromas y abusos; y tampoco me refiero a la pertinencia y competencia de que el estudioso debe dar prueba para sostener su crédito académico. Esto último es seguramente lo que menos cuenta en la lectura de Nietzsche, por mucho que se lo quiera criar como pieza de montería para dar pábulo al coto de los eruditos.

La dificultad mayor en interpretar a Nietzsche, creo, estriba en que a manos suyas la filosofía misma se vuelve, de punta a cabo, y en toda su nervadura, asunto y ejercicio de interpretación. Como se verá fácilmente, un pensamiento que se organiza a partir de que “todo es interpretación, incluso esto”, hace vacilar los criterios de verdad, y se parece a la paradoja del mentiroso. Desde luego, no es mera capciosidad ni –como más de algún objeto ha querido suponer– puro libertinaje de palabras en juego. En realidad, la vacilación de la que hablo tiene que ver con que Nietzsche hace patente que la interpretación es un afecto, que no hay lecturas apáticas –aunque se moderen hasta el silencio para aparentar otra cosa–, que nuestros enunciados son, en el mejor y más deseable de los casos, apuestas de sentido con las que nosotros mismos vamos a la aventura, conatos que llevan riesgo, cisuras que la pasión de cada cual inflige en el palimpsesto del ser. Interpretar a Nietzsche es, en este sentido, exponerse. Imposible hacer el papel de juez distante y no partidista frente a este pensamiento.

Por eso me gustan esas razones liminares que José Jara adelanta en su introducción. Porque pertenecen, creo, más al género de la confesión que a los trámites incipientes de la exposición. A través del contraste entre los muchos folios que pergeñó uno solo y las atareadas incursiones de una muchedumbre de exégetas, seguidores y contradictores, en la figura de la deuda que éstos han contraído inevitablemente con el que los provocó, Jara quiere sugerirnos algo personal: su propia deuda, el estímulo que tomó de las palabras encendidas de Nietzsche, para –como dice allí mismo– “encontrar o darle algún sentido a la fuerza que en [cada cual] pugna por expresarse”. Uno tendría, pues, que conjeturar en las entrelíneas de este libro los vestigios de una autobiografía. Y admito que prefiero leerlo de esta manera que como otro expediente más en el vasto archivo de los estudios nietzscheanos: cuestión de amistad, voy a decir.

Claro que si me ciño a esa lectura, lo que desee y pueda decirle a Pepe, y esperar que él me diga, cuadraría mucho mejor con una mesa más o menos aviada y, sobre todo, con una generosa provisión de vino tinto. No es, como ustedes ya habrán podido advertir, el caso de *esta* mesa. Y como, después de todo, el libro que tenemos aquí se pronuncia sólidamente sobre las dimensiones y los enunciados y los alcances del pensamiento de Nietzsche –sólidamente: quiero decir, con pretensiones de verdad que pueden exhibir buenos certificados de solvencia– será de rigor decir algo sobre tales pronunciamientos.

Lo voy a hacer con más intención informativa que crítica. No me siento auto-rizado –por ninguna frecuentación inteligente de la obra de Nietzsche– para hablar en tono de censor frente a dos fuertes conocedores de la misma. Lo voy a hacer, también, muy brevemente, espigando una o dos cosas que me han movido al visitar estas páginas.

Apenas uno se asoma al índice de este libro, se lleva la impresión de estar ante una recopilación de ensayos, ocho en total, de extensiones y fechas diversas, ordenadas, sí, en tres secciones, la justificación de cuya presencia conjunta estribaría en la común referencia a un autor. Sin embargo, a la primera mirada un poco más atenta, se reconoce en todos ellos una intención de asunto. Cuando decía que José Jara nos ofrece aquí una interpretación, ponía primero el acento en este sustantivo; subrayo ahora lo de *una*. La unidad se acusa en el subtítulo. A sus cercanos les ha contado Pepe que la adición de este membrete –“El cuerpo como centro de gravedad”– le fue sugerida por la editorial, simplemente para hacer explícita una evidencia que salta a cada vuelta de hoja. Parece que esa evidencia, de puro obvia para el responsable, le había parecido salir sobrando, y no había reparado en lo conveniente que era comunicársela abiertamente a los lectores.

La expresión la ha tomado Jara de dos lugares de la obra Nietzsche, que cita: “Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida (*das Schwergewicht des Lebens*) no en la vida, sino en el «más allá» –en la *nada*–, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad” (*El Anticristo*, § 43), y este otro: “Que se enseñase [una distracción de Pepe: traduce *lehrt* por “aprendiese”] a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un «alma», un «espíritu», para arruinar el cuerpo; que se enseñase a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad [...] [que] se viese el valor *superior*, ¡qué digo! El *valor en sí*, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción de los instintos, en lo «desinteresado», en la pérdida del centro de gravedad” (*Ecce Homo*, “Por qué soy un destino”, § 7). El relieve de esta expresión, de la idea que se acuña en ella, es, sin duda, uno de los méritos mayores en un libro que no es mezquino en indicaciones y esclarecimientos.

Así, pues, Jara ausculta la obra de Nietzsche como *lección del cuerpo*, si así puedo decirlo, apelando a más de un sentido en que esta fórmula podría entenderse. Lo decisivo a propósito de semejante lección es su recto, su exigente delecto, y buena parte de los esfuerzos del autor van encaminados a ayudarnos en ello. Un prurito –principal– que lo mueve es no conceder, a propósito de esa idea “física, demasiado física” (“*physisch, allzu physisch*”), que pudiese haber en Nietzsche, en virtud de esa demasía, un trasfondo, una borra metafísica. Tal sería si empezáramos a atribuirle al “centro” sobrada centralidad, y si agraváramos lo “grave” con la robustez de lo fundante. Como bien se sabe, no sólo Heidegger se ha interesado en describir a Nietzsche como un metafísico, como “el último de los metafísicos”, a decir verdad; y es cierto que hay muchas vetas en su obra que bien podrían dar pie para semejante homenaje, a pesar de su militante oposición al dualismo platónico y cristiano. La solución que propone Jara se resume en el término “relacional”. De esa índole sería el pensamiento nietzscheano, abocado a dilucidar el fenómeno basal de la vida:

Y para acceder a este fenómeno Nietzsche trazó y afinó para sí un pensar relacional mediante el cual poder acceder a todos los elementos, situaciones, acontecimientos y hechos que integran la vida, tal como ésta se ha ido configurando históricamente, pero que a la vez le permitieron disponer de un sostén

teórico con el cual avistar y pensar las posibles transformaciones suyas que la conduzcan más allá de lo que hasta ahora ha sido. Provisto de ese pensar relacional Nietzsche pudo diagnosticar la enfermedad del nihilismo que, él percibe, afecta a los hombres de su tiempo y, paralelamente, trazó las líneas de su esperanza filosófica que apuntan a la superación de esa enfermedad, mediante lo que él designó como la «gran salud». Desde ese pensar relacional surge, a la vez para Nietzsche en la vida, lo que se considera como específicamente humano: el sentido, los valores y las ideas con que los hombres pueden identificarse, luchando por ellas para pensarlas, expresarlas y hacerlas prevalecer (111 s.).

Esto “relacional” de que habla Jara se refiere a la concepción del cuerpo como un enjambre de fuerzas abigarradas, diversas y divergentes, entre sí contenciosas, que en lo humano se manifiestan como instintos, afectos, sentimientos... y también pensamientos. En esa concepción —en la medida en que las “relaciones” de las cuales se trata en ella no están gobernadas por un patrón preestablecido, llámese verdad o bien o Dios— cree ver él la consistente posibilidad de escapar a la matriz de oposiciones binarias y de jerarquías desde la cual se organiza el pensamiento metafísico:

A través de esta imagen [la del “centro de gravedad”] efectivamente se rompe con las distinciones entre el «dentro» y el «fuera», «sujeto» y «objeto», la «interioridad» de la conciencia y la «exterioridad» del mundo, la «inmanencia» y la «trascendencia», y parejamente se desactivan los principios de identidad, causalidad y finalidad en sus acepciones lógico-metafísicas, como pudiendo tener algún valor operativo para su propósito de repensar la existencia del hombre sobre la tierra y en su relación consigo mismo, con los otros hombres y con los acontecimientos con que en ella se encuentra y en ella produce y recrea (220 s.).

Pero, por eso mismo, lo que aquí se llama “cuerpo” no puede, no debe ser entendido como una entidad, a despecho de la entereza —por lo demás, puramente conjetural— que pareciera insinuar el motivo físico del “centro de gravedad”. Su recuperación, por la que aboga Nietzsche, y Jara tras él, no trae pesantez a la existencia, sino todo lo contrario: liviandad, como si para esa ligereza que se le ha atribuido tradicionalmente al alma se descubriese ahora que su único espacio posible de ocurrencia es la dimensión palpitante y vibrátil del cuerpo. Pero, claro, para afirmar semejante cosa no basta con postular el cuerpo, ni multiplicar las relaciones, ni enarbolarse sobre paradojas de gravedades leves y centros excéntricos. Lo que volatiliza toda sustancialidad es aquí la convicción —la demostración que quisiera aportar Nietzsche— de que ya en el comercio más primario en que estamos insertos, y también en el más íntimo, el de nuestras sensaciones y nuestras vivencias, no encontramos ninguna fijeza, sino el juego infinito de las interpretaciones. Que todo afecto, que toda moción y toda inercia del cuerpo es ya interpretación, porque no ocurre en la puntualidad del instante puro, sino que aloja en sí una historia atávica —no perspicua desde el foco de la conciencia, pero vigente en el reverbero de la experiencia— y se abre —eventualmente— a una posteridad indesignable: que, indócil a su contexto, a lo dado, no sólo se engarza en él, sino que también lo desteje, intempestiva, que es *invento*, azar del encuentro y apuesta que se hace con la propia existencia, desde su inapelable finitud. Sería entonces, dice José Jara, esto lo que se recobra cuando se recobra el “centro de

gravedad”: una “nueva «infinitud»”, precisamente la de la variopinta finitud en el lazo abierto de sus interpretaciones. Pero esto supone, según creo, pensar el cuerpo como límite, como el centro móvil del “reino ilimitado del límite”, para emplear la misma expresión que José Jara toma a préstamo de Michel Foucault.

El cuerpo como límite, pues. Para alguien que, como yo, se reconoce epicúreo por uno de sus costados –el lado con el que me llevo mejor–, ésta resulta ser una feliz intuición. Porque también allá, en la Grecia del tardío siglo IV, floreció una reflexión física y ética que halló en el concepto, y habría que decir más: en la experiencia del límite su cifra y la cifra de la felicidad. De Epicuro dijo Nietzsche que había sido “uno de los hombres más grandes, el inventor de un modo heroico-idílico de filosofar” (*Humano, demasiado humano, El viajero y su sombra*, § 295). Había en él, imagino, una propensión filosófica –y vital– similar a la de Nietzsche, a esa vocación epidérmica, a esa voluntad de exposición, que lleva al desmontaje de todos los sistemas apotropaicos sobre los cuales se ha levantado la vieja civilización occidental.

Una vocación epidérmica: los afectos son lo más superficial, como lo enseña la noble pasión humana de la vergüenza. La vida, en Nietzsche, es irritabilidad: vivir es sentirse vivir. Sobre esta irritabilidad, permítaseme un inciso, y ya concluyo. En un pasaje del diálogo *Gorgias*, en el curso del accidentado debate entre Sócrates y Calicles, especie de proto-Nietzsche que finge Platón, y cuando el maestro sardónico está empleado en desvirtuar el poderoso alegato del joven retórico en pro de la justicia de la fuerza y del desborde del deseo, lo pone ante un ejemplo literalmente incómodo: si satisfacer los deseos en todo momento es el pináculo de la vida feliz, entonces el que tiene sarna y puede rascarse cuando quiera y cuanto quiera ha de contarse entre los dichosos. Confieso que cuando leí este pasaje, la primera vez, llevado por una inevitable simpatía hacia el fogoso Calicles, lamenté que éste no armase una recia defensa de una actividad, por lo demás, tan placentera. Creo que esa vindicación se encuentra en Nietzsche, en los términos que estaba insinuando, a condición de que se entienda que picor y rasqueteo son también interpretaciones.

Me queda a mí una cosa colgando de un signo de interrogación. Uno de los temas que recorre este libro tiene que ver con el lugar que ha de asignársele a Nietzsche en el contexto del despliegue de la modernidad –ya ven ustedes que aquí estoy de vuelta con esa noción del interpretar a la que había aludido al principio–, en su contexto y enfrente a él. Ese lugar, creo, es ambiguo, y esta ambigüedad aqueja a las implicaciones políticas de su pensamiento. (José Jara reúne, en la tercera sección de su libro, unas tentativas sobre este punto.) Está, por una parte, ese temple de ensayo y de experimento, tan modernos, que Nietzsche infunde a todas sus reflexiones, y a su misma noción de lo humano como el animal indeterminado, que recuerda la infinita maleabilidad que le imputaba un Maquiavelo. Está, por otra, su alegato enfervorizado contra la igualdad y la medianía, contra el hombre del rebaño y los procesos de democratización –en que celebra su victoria, bajo especie secularizada, el ideal cristiano–, junto a la rehabilitación de la figura aristocrática y del lenguaje de la fuerza. Y está, también, en el nervio mismo de su planteo, esa especie de politización radical de la realidad, de lo que llamamos e interpretamos como la “realidad”, incluida la nuestra más íntima, que no es ajena –tal politización– a la perspectiva relacional que

comentaba hace un rato. Llevar adelante esta politización –que también es un afán moderno, demasiado moderno– tiene sus atolladeros, precisamente allí donde pareciera declararse en quiebra toda posible vigilancia de sus estribaciones que no fuese la efusión misma de la vida en su pletórica afirmación.

PABLO OYARZÚN R.²

² Profesor de Filosofía y Estética, Universidad de Chile, Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Profesor de Teoría del Arte, Universidad Católica de Valparaíso.