



*Nietzsche and the aesthetic experience
as "superabundance of communicative forces"*

*Nietzsche y la experiencia estética
como "superabundancia de
fuerzas comunicativas"*

MAYBETH GARCÉS BRITO

Universidad Católica del Uruguay
maybeth.garces@ucu.edu.uy

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.020>
Bajo Palabra. II Época. N° 24. Pgs: 401-414



Recibido: 13/03/2019

Aprobado: 12/08/2020

Resumen

El siguiente artículo se propone indagar en el tipo de comunicabilidad que, desde la perspectiva nietzscheana, se da en la experiencia estética. Fuera del marco tradicional de la estética moderna fundada en el sujeto y en el que principios trascendentales garantizaban la intersubjetividad y, por lo tanto, la comunicación, Nietzsche piensa un tipo de lenguaje que puede establecer vínculos y articular comunidades que contemplan el carácter espontáneo de la realidad y la diferencia de los otros sin reducirlos al plano del discurso, de los significados o las representaciones.

Palabras clave: Nietzsche, comunicación, estética, arte, comunidad.

Abstract

The following article aims to explore the type of communicability that, from the Nietzschean perspective, takes place in the aesthetic experience. Outside the traditional framework of modern aesthetics based on the subject and on the premise that the transcendental principles guarantee intersubjectivity and, therefore, communication, Nietzsche thinks a kind of language that can establish links and articulate communities that contemplate reality's spontaneous character and the differences from others without reducing them to the level of discourse, meanings or representations.

Keywords: Nietzsche, communication, aesthetics, art, community.

O tal vez crear un habla de intersticios,
que reúna los mínimos espacios
entre el silencio y la palabra
y las ignotas partículas sin codicia.

—ROBERTO JUARROZ

Desde los planteamientos en torno al *sensus communis* hasta su formulación más sistemática y acabada con Kant, los juicios de gusto han sido considerados a lo largo de la historia de la estética un espacio en el que, a pesar de las divergencias, son posibles la intersubjetividad y la comunicación. A partir de la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) la comunicabilidad de los juicios estéticos se fundamentó sobre la base de un principio *a priori* de un sujeto trascendental: la facultad de juzgar. Si bien Kant sostiene que al juzgar algo como “bello” no referimos la representación al objeto a través del entendimiento, sino a través de la imaginación, se establece una suerte de analogía entre las facultades estéticas y las cognoscitivas que permite plantear una dimensión universal de los sentimientos y, por tanto, de los juicios de gusto:

Mas si los conocimientos han de poder ser comunicados, también entonces el estado del ánimo, es decir, el temple de las fuerzas de conocimiento con vistas a un conocimiento en general, y precisamente esa proporción que conviene a una representación (por la que nos es dado un objeto), a fin de hacer de ello un conocimiento, debe poder comunicarse universalmente; sin esta proporción, en cuanto condición subjetiva del conocer, no podría surgir como efecto del conocimiento¹.

Uno de los elementos más importantes que fundamentan la *universalidad* de los juicios de gusto y que autoriza hablar de una “analogía” entre las facultades estéticas y las cognoscitivas es el principio del *desinterés*. En el segundo párrafo de la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant afirma que la complacencia ligada a los juicios de gusto es “sin interés alguno” (*ist ohne alles Interesse*) y que juzgar algo como bello es juzgarlo en la “mera contemplación (intuición o reflexión)”². Contemplación y “mera representación” parecen, de acuerdo con lo anterior, identificarse para Kant.

¹ Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 2006, 21, p. 153.

² *Ibid.*, 2, p. 122.

Aunque en la *Lógica* el filósofo sostiene que la *representación* (*Vorstellung*) es inexplicable en sí misma, pues ya nos serviríamos de representaciones para explicarla³, se sabe que Kant continua la tradición cartesiana que concibe las representaciones como *estados cognitivos* del sujeto. Nuestro conocimiento del mundo no puede hacerse sino a través de representaciones, ya sean *intuiciones* (representaciones singulares) o *conceptos* (representaciones universales). En ambos casos, no se accede nunca a la *cosa en sí*, es decir, a las cosas sin nuestras condiciones de posibilidad (espacio y tiempo o las categorías). Lo mismo ocurre en el juicio estético: no interesa saber si las cosas son bellas en sí mismas, sino el sentimiento del sujeto. Probablemente el carácter *contemplativo* que le atribuye Kant a la experiencia estética apunte hacia la *autorreferencialidad* que implica el concepto de *representación* en su filosofía y que tuvo el conocimiento en la Modernidad desde el momento en que dejó de pensarse como *adecuación* entre sujeto y objeto.

Para Nietzsche, esta “analogía” entre lo estético y lo cognoscitivo no es más que una reducción del primer ámbito al segundo. En *La genealogía de la moral*, el filósofo afirma que “Kant creyó que rendía un honor al arte al preferir y poner en primer lugar, entre los predicados de lo bello, los que constituyen la gloria del conocimiento: *impersonalidad y validez universal*”⁴. Desde una perspectiva *fisiológica* del arte⁵, para la cual los estados, principios y valores estéticos no son disposiciones o sentimientos de un sujeto *trascendental*, sino partes de un proceso fisiológico que se ve condicionado por las *fuerzas artísticas e intereses* que provienen del cuerpo (*Leib*), lo hecho por Kant constituye un *empobrecimiento* de la experiencia estética, ya que en ella quedan excluidas la pluralidad y riqueza de lo particular y de lo sensible en la medida en que se le da primacía a la “forma” de las sensaciones, pues es “lo único que de estas representaciones pueden con certeza ser comunicado universalmente”⁶.

Pensar lo bello desde el cuerpo supone el abandono de una concepción en la que la experiencia estética pueda ser *universal*. En efecto, Nietzsche entiende el cuerpo (*Leib*) como el “centro” en donde convergen una pluralidad de fuerzas cuya dinámica da lugar a determinados pensamientos, sentimientos y afectos. Lo bello, para el filósofo, consiste en una experiencia de *plenitud, de derroche y abundancia* que refleja el placer interno de vivir y que, por este carácter, necesita de ciertas

³ Cfr. Sánchez De León, J., “Hegel y el destino de la noción moderna de representación”, *Endoxa*, No. 27, Madrid, UNED, 2011, p. 114. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.27.2011.5271>

⁴ Nietzsche, F., “La genealogía de la moral”, *Obras completas*, Vol. IV, Escritos de madurez II y complementos a la edición, Madrid, Tecnos, 2016, 6, p. 518. Las cursivas son mías.

⁵ En otro lugar he profundizado en la perspectiva *fisiológica* del arte según Nietzsche. Cfr. Garcés, M., “Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, USACH, No. 11, 2018, pp. 13-34.

⁶ Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, op. cit., 14, p. 140.

condiciones fisiológicas que no se dan de la misma manera en todos. Como señala Deleuze, “un mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropia de él”⁷; por lo que en este horizonte la experiencia estética se encuentra bastante alejada de los términos trascendentales y universales planteados por Kant.

Según Nietzsche, el gusto no constituye una “facultad”, sino una actividad *valorativa* profundamente ligada al cuerpo. En *Así habló Zaratustra*, el filósofo escribe que “gusto [*Geschmack*]: es el peso y, a la vez, la balanza y el que pesa”⁸; en otro lugar, sostiene que “valorar es gustar” (*Schätzen ist Schmecken*)⁹. Tanto Deleuze como Heidegger han señalado que el concepto de *valor* guarda relación con el de *punto de vista*¹⁰, es decir, con el de *perspectiva*. Una perspectiva supone un juzgar siempre desde un horizonte determinado, pues no podemos abarcar con la mirada la totalidad de las cosas; también implica un captar desde un contexto específico y un ver *parcializado*. Nietzsche opone el perspectivismo a la idea moderna de *objetividad*: “No hay más ver que el perspectivista, ni más «conocer» que el perspectivista”¹¹; es imposible adoptar un punto de vista *neutral* en el que pasiones, afectos, impulsos e *intereses* queden por fuera. Pensar el *gusto* en términos de objetividad es, por tanto, un sinsentido para el filósofo.

Excluida la dimensión trascendental y universal de la experiencia estética se plantea la pregunta sobre qué tipo de *comunicabilidad* puede pensarse desde una perspectiva nietzscheana en relación con lo estético. Aunque para Nietzsche la experiencia estética no se fundamente ni en disposiciones de un sujeto trascendental, en conceptos puros de la razón o en criterios como la formalidad o el desinterés, el filósofo no sólo considera que es posible la comunicabilidad de los estados estéticos, sino que además sostiene que la dimensión comunicativa que se origina a partir de ellos es la *fuerza* de otros tipos de comunicación y la más elevada de ellos. Así lo afirma en un fragmento póstumo de 1888:

El estado estético tiene una superabundancia de *medios de comunicación*, juntamente con una extrema *receptividad* a los estímulos y los signos. Es la cima de la comunicatividad y de la traducibilidad entre seres vivos, — es la fuente de los lenguajes¹².

⁷ Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 10.

⁸ Nietzsche, F., “Así habló Zaratustra”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “De los sublimes”, p. 142.

⁹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Vol. III, Madrid, Tecnos, 2010, 12 [9], p. 281.

¹⁰ Cf: Heidegger, M., “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010, p. 170 y también Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, op. cit., p. 8.

¹¹ Nietzsche, F., “La genealogía de la moral”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., 12, p. 530.

¹² Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2008, 14 [119], p. 557. Las cursivas son de Nietzsche.

Si convenimos con Nietzsche en que el *arte* es un proceso o impulso que tiene su origen en el cuerpo y que consiste en una actividad *poiética* que *da origen* a los “aparatos” con los que damos cuenta de la realidad y hacemos posteriores configuraciones de ella, puede entenderse por qué el arte es también la fuente de los lenguajes. En *Sobre el origen del lenguaje*, el filósofo plantea una serie de tesis que nos permiten abordar el fragmento antes citado. En primer lugar, señala que el lenguaje no es una obra consciente de alguien o de una colectividad, ya que “todo pensar consciente es posible sólo con la ayuda del lenguaje”¹³; dicho de otro modo, *el arte es la condición de posibilidad del pensamiento* y, por tanto, del lenguaje racional. En segundo lugar, que el pensamiento consciente es *perjudicial* para el lenguaje (el anterior al lenguaje consciente), pues *fija*, busca “lo mismo” en la multiplicidad de lo real, la reduce a “lo común, lo mediano, lo comunicable”¹⁴ y con ello la *vulgariza*. En tercer lugar, que el lenguaje, así “como en las abejas o en las hormigas”¹⁵, es un fruto del *instinto*, el cual es “idéntico con el núcleo más íntimo de un ser”¹⁶.

Dicho lenguaje no se fundamenta ni en la racionalidad ni en una dimensión *representativa*. Se trata de un lenguaje más primordial, un lenguaje *instintivo, poiético*, que resiste las *momificaciones* conceptuales y que de alguna manera puede albergar el carácter *abierto* de la realidad: “todos los que crean buscan *nuevos lenguajes*: se han cansado de una lengua sutil y desgastada: demasiado tiempo ha caminado el espíritu sobre estas suelas”¹⁷. En *El nacimiento de la tragedia* se afirmaba que, en la dimensión de lo dionisiaco, el ser humano “ha desaprendido a andar y a hablar”, pero de esa manera accede a una “comunidad superior”¹⁸. Pero que el hombre olvide cómo *hablar* no significa que renuncie a comunicarse y a estar-con-otros, significa que la articulación de comunidades no se hace en función del *discurso*, del *significado*, del *logos* o de un lenguaje *representativo*. Y es que

no sólo el lenguaje sirve de puente entre hombre y hombre, sino también la mirada, la presión, *el gesto*; el volverse consciente en nosotros mismos de nuestras impresiones sensoriales, la fuerza de poder fijarlas y ponerlas de cierto modo fuera de nosotros, aumentó en la medida en que crecía la necesidad de transmitir las a *otros* por medio de signos. El hombre que inventa signos es al mismo tiempo el hombre que es consciente de sí mismo de modo

¹³ Nietzsche, F., “Sobre el origen del lenguaje”, *Obras completas*, Vol. II, Escritos Filológicos, Madrid, Tecnos 2013, p. 819.

¹⁴ Nietzsche, F., “Crepúsculo de los ídolos”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “IncurSIONES de un intempestivo”, 26, p. 668. En un fragmento póstumo, el filósofo escribe que “la palabra hace común lo fuera de lo común”. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Madrid, Tecnos, 2008, 10 [60], p. 319.

¹⁵ Nietzsche, F., “Sobre el origen del lenguaje”, *Obras completas*, Vol. II, Escritos Filológicos, op. cit., p. 819.

¹⁶ *Ibid.*, p. 820.

¹⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, op. cit., 9 [23], p. 246. Cursivas mías.

¹⁸ Nietzsche, F. “El nacimiento de la tragedia”, *Obras completas*, Vol. I, Escritos de juventud, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2016, “Prólogo a Richard Wagner”, 1, p. 341.

cada vez más preciso; sólo como animal social aprendió el hombre a volverse consciente de sí mismo, —lo hace aún, lo hace cada vez más¹⁹

Frente al *logos*, al lenguaje de *significados*, Nietzsche nos habla de la capacidad comunicativa que tienen la mirada, el énfasis y los *gestos*. Sobre estos últimos en particular afirma el filósofo que “más antiguo que el lenguaje es la imitación espontánea de los gestos”²⁰. Y es que el gesto no comunica algo de forma *transparente*, no dice *algo*, sino que, como ha apuntado Agamben, es la “comunicación de una comunicabilidad. No tiene propiamente nada que decir, porque lo que muestra es el ser-en-el lenguaje del hombre como pura medialidad”²¹. Los gestos no tienen *una* sola forma de interpretarse, pero abren un espacio de comunicación e incluso de *reconocimiento* entre los hombres. Asimismo, el gesto se vincula directamente con lo corporal, con lo sensible, su comunicabilidad depende de ellos y no de una operación *intelectual*, de la *abstracción*. Por último, aunque el gesto es una forma de comunicación más *inmediata* que los pensamientos o representaciones, contienen un “residuo insoluble” que opone resistencia a totalizaciones, a transparencias o a una comunicación *acabada*:

El lenguaje de los gestos consta de símbolos universalmente comprensibles y se produce mediante movimientos reflejos. Esos símbolos son visibles: el ojo que los ve transmite inmediatamente el estado que provocó el gesto y al que el gesto simboliza: por lo general el vidente siente una invasión simpática de las mismas partes de la cara o de los mismos miembros cuyo movimiento él percibe. Símbolo significa aquí una *reproducción completamente imperfecta, de manera fragmentaria, un signo indicativo, sobre cuya comprensión se ha de llegar a un acuerdo*: sólo que, en este caso, la comprensión universal es una comprensión *instintiva*, es decir, no ha pasado a través de la consciencia clara²².

La comunicabilidad de los gestos es de un carácter imperfecto, fragmentario y fugaz, pero no por eso es una comunicación inferior a otras; por el contrario, es una comunicación mucho más *plena y rica* porque le hace más justicia al carácter *espontáneo* que, según Nietzsche, tiene la realidad. Por otro lado, en esta comunicación es fundamental la alteridad, la presencia del *otro*:

Medios de expresarse, de comunicarse. — pero *en su origen*, no había intención de comunicarse sino que toda *comunicación* es, en realidad, querer-recibir, un *aferrar* y un *que-*

¹⁹ Nietzsche, F. “La gaya ciencia”, *Obras completas*, Vol. III, Obras de madurez I, Madrid, Tecnos, 2014, 354, p. 869.

²⁰ Nietzsche, F. “Humano, demasiado humano”, Vol. I., *Obras completas*, Vol. III, op. cit., 216, p. 162.

²¹ Agamben, G., “Nota sobre el gesto”, *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001, p. 55.

²² Nietzsche, F. “La visión dionisiaca del mundo”, *Obras completas*, Vol. I., op. cit., 4, p. 473. Cursivas añadidas.

rer-apropiarse (mecánicamente). Incorporar el otro a uno mismo [*Anderen sich einverleiben*] — más adelante, incorporarse la *voluntad* del otro, apropiársela; se trata de una *conquista del otro*. Comunicarse es, pues, en su origen, *extender el propio poder sobre los otros*: en la base de este instinto hay un antiguo lenguaje gestual — el *gesto* es la marca (con frecuencia *doloroso*) de una *voluntad sobre otra voluntad*²³.

El poder al que alude aquí Nietzsche no es un dominio subjetivista del otro. Desde la perspectiva analizada, la comunicación consiste en *incorporar el otro a uno mismo*, pero como ha puesto de relieve Lemm, el concepto de incorporación (*Einverleibung*) en la obra nietzscheana tiene dos sentidos que a su vez reflejan dos concepciones distintas de comunidad²⁴. El primer sentido, en un contexto político, apunta a la asimilación de lo extraño a una *totalidad* a través de la *exclusión*; por ejemplo, en la idea de contrato social subyace este tipo de *incorporación*: los individuos ceden su cuota de poder al Estado para poder vivir en esa sociedad y de acuerdo con unos principios válidos para *todos* los miembros. Para Nietzsche, aunque este tipo de incorporación conserva la existencia de los individuos, no es favorable para la *vida* porque reduce la multiplicidad de los individuos a *un* ideal sin atender lo singular o particular que hay ellos; por eso sostiene el filósofo que “el hacer igual es lo mismo que la incorporación”²⁵.

Sin embargo, la *incorporación* también puede entenderse en un sentido filosófico, fuera de la esfera del dominio, opresión o explotación de la política. En este horizonte, la asimilación o inclusión no se entiende como la reducción de lo múltiple a lo uno o a “lo mismo”, sino a un incorporar las diferencias e individualidades de lo otro para potenciar la pluralidad misma que hay en uno. En ese sentido, este concepto se relaciona con el de espiritualización (*Vergeistigung*) utilizado por Nietzsche y vinculado casi siempre a las pasiones, el cual no debe entenderse como una exclusión, como una idealización en un sentido platónico o cristiano, o sea, como exclusión de las pasiones, sino como una asimilación de ellas²⁶. La *incorporación* se concibe, pues, como “un proceso vital dirigido por una fuerza receptora y hospitalaria, una abertura al otro que fomenta la multiplicidad de la vida”²⁷.

²³ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, op. cit., 7, [173], p. 211.

²⁴ Cfr. Lemm, V., “Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*)”, *Estudios Nietzsche*, No. 15, Madrid, Trotta, 2015, p. 69.

²⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 5 [65], p. 163.

²⁶ “Aniquilar las pasiones y apetitos simplemente para prevenir su estupidez y las consecuencias desagradables de esta estupidez suya, eso hoy día se nos aparece simplemente incluso como una forma aguda de estupidez. Ya no admiramos a los dentistas que *arrancan* los dientes para que no sigan doliendo... Concedamos, por otra parte, con alguna equidad, que en el terreno en el que se ha desarrollado el cristianismo no se podía concebir en modo alguno el concepto de «espiritualización [*Vergeistigung*] de la pasión». Nietzsche, F., “Crepúsculo de los ídolos”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “La moral como contranaturaleza”, 1, p. 636.

²⁷ Lemm, V., “Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*)”, op. cit., p. 72.

De acuerdo con esto, *incorporar el otro a uno mismo* significa querer que el otro sea distinto a mí para así asimilar su punto de vista y enriquecer el conjunto de perspectivas; esto prepara el terreno para el surgimiento de un hombre *superior*. La distinción entre hombres superiores e inferiores, así como entre animales superiores e inferiores, viene dada en el pensamiento nietzscheano, entre otras cosas, por la *cantidad* de perspectivas²⁸ que puede tener un organismo de la realidad: “los hombres elevados se distinguen de los inferiores por ver y oír indeciblemente más y por ver y oír pensando –y esto es lo que distingue precisamente al hombre del animal y a los animales *superiores* de los inferiores”²⁹. La *fortaleza* de un espíritu se mide por “la cantidad de «verdad» que soportase, dicho con mayor claridad, por el grado en que él *necesitase* diluirla, enmascararla, edulcorarla, mitigarla, falsificarla”³⁰. En otras palabras, la fortaleza radica en la capacidad de aceptar que no hay verdad³¹ y asumir el carácter imperfecto, abierto y múltiple de la realidad, lo que implica asumir la alteridad y la *diferencia*. La experiencia del amor es un ejemplo de cómo es esta relación con la alteridad:

¿Qué otra cosa es el amor sino comprender y alegrarse de que el otro viva, actúe y sienta de manera distinta y opuesta a la nuestra? Para que el amor franquee los conflictos mediante la alegría, no debe ni quitarlos ni negarlos —Incluso el amor hacia sí mismo tiene como presupuesto la dualidad (o multiplicidad) inseparable en una misma persona³².

Este modo de relación con lo otro, fuera de la mismidad del sujeto, funda una experiencia más *elevada* que, para ser considerada así, demanda una transvaloración de los valores: lo valioso no está en lo eterno y en lo formal, sino en lo contingente y en lo sensible. Además del amor de los amantes, la experiencia de la amistad puede servirnos también a modo de ilustración:

Éramos amigos y nos volvimos extraños. Pero está bien así, y no nos lo queremos disimular y encubrir como si tuviéramos que avergonzarnos de ello. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene su meta y su rumbo; seguramente podemos cruzarnos y celebrar juntos una fiesta, como lo hemos hecho, — y los buenos navíos descansaban entonces tan calmos en un mismo puerto y bajo un mismo sol que podía parecer que ya estaban en su

²⁸ Comparto el análisis de Clark, quien sostiene que “Nietzsche’s criterion of the “higher” thus centers on greater sensitivity to different aspects of reality – which presumably involves the ability to perceive the world from a variety of perspectives – and the thoughtfulness of the perception”. Clark, M., “On creating values”, *Nietzsche-Studien*, Vol. 44, No. 1, 2015, p. 100. DOI: <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2015-0114>

²⁹ Nietzsche, F., “La gaya ciencia”, *Obras completas*, Vol. III, op. cit., 301, pp. 839-840.

³⁰ Nietzsche, F., “Más allá del bien y del mal”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “El espíritu libre”, 39, p. 323.

³¹ “*Es gibt keine „Wahrheit“*”. Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 2 [108], p. 108. Precisamente por esto, Nietzsche afirma que “la verdad es fea: *tenemos el arte* para no perecer a causa de la verdad”. *Ibid.*, 16 [40], 6, p. 682.

³² Nietzsche, F. “Humano, demasiado humano”, Vol. II, *Obras completas*, Vol. III, op. cit., 75, p. 297.

meta y que habían tenido una meta. Pero entonces, la todopoderosa fuerza de nuestra tarea nos volvía a separar hacia diferentes mares y soles diversos, y quizás no nos volvámos a ver nunca, — o quizás sí nos veamos, pero no lleguemos a reconocernos: ¡pues los diferentes mares y soles nos habrán cambiado! Que tengamos que volvernos extraños es la ley que está por encima de nosotros: ¡precisamente por eso nos debemos inspirar mayor respeto!³³

Frente a la concepción antigua que pensaba que la amistad y el amor se dan entre iguales, Nietzsche sostiene que se dan entre desiguales; la diferencia es lo que de hecho hace más *rica* esa relación. Pero la desigualdad no es impedimento para un espacio de encuentro que, por supuesto, se sabe temporario³⁴ —como los barcos que se topan, pero van a diferentes mares y después no se reconocen— pero que constituye un espacio de *encuentro*, al fin y al cabo. La comunidad de la amistad, así como la estética, no se funda con base en *identidades* ni en *escisiones* radicales en la vida, sino en el “peligroso quizá”³⁵, de allí su carácter de *promesa*³⁶. Si en lo dionisiaco accedemos a una “comunidad superior” es porque en esa dimensión es posible la *desindividuación*, no como la entendió Schopenhauer a propósito de la experiencia estética (como una suerte de abstracción de los instintos o como un proceso de descorporalización) sino como una desarticulación de *identidades fijas* que da lugar a nuevas formas de vida.

Abandonar la esfera del *discurso*, del *significado* y de las *identidades* no implica, como ya se ha dicho, cerrar la posibilidad de entendimiento o de encuentro con los otros. De hecho, para Nietzsche, el “malentendido” entre los hombres surge precisamente en esta esfera. Así lo plantea en un fragmento póstumo:

—*todos los movimientos tienen que entenderse como gestos*, como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprende. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el *error*³⁷.

En efecto, sólo en el marco de los significados fijos, de las verdades eternas y los discursos que buscan erigirse como *definitivos* y *absolutos*, surgen los conflictos ideológicos que conducen a luchas para imponer *una* visión del mundo. El peligro de

³³ Nietzsche, F., “La gaya ciencia”, *Obras completas*, Vol. III, op. cit., 279, p. 831.

³⁴ Cf.: Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas: Del sí mismo y del “entre”*, 2ª edición, Buenos Aires, La Cebra, p. 170 y ss.

³⁵ “¡Quizá! — ¡Pero quién está dispuesto a ocuparse de tales peligrosos «quizás»! Para eso hace falta esperar la llegada de un nuevo género de filósofos, de aquellos que tengan un gusto y una inclinación distintos y contrarios a los de sus predecesores, — filósofos del peligroso «quizá» en todos los sentidos del término. — Y hablando completamente en serio: veo ascender a esos nuevos filósofos”. Nietzsche, F., “Más allá del bien y del mal”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “Sobre los prejuicios de los filósofos”, 2, p. 298.

³⁶ En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche señala el carácter *hipotético* de la promesa. Cf.: Nietzsche, F., “Humano, demasiado humano”, Vol. I, *Obras completas*, Vol. III, 629, p. 266 y ss.

³⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 1 [28], p. 47.

esto, desde una perspectiva nietzscheana, es que estos significados o discursos operan *al margen* del carácter abierto del mundo (se imponen como un “mundo real” platónico) y de la multiplicidad de experiencias que son posibles en él. Además, dichos discursos, ideas fijas o significados buscan moldear al hombre de acuerdo con un ideal para así volverlo “domesticable”³⁸. Pero mientras que la “palabra despersonaliza”³⁹ y el significado reduce lo que no es común a lo común, el lenguaje de los gestos, propio de la experiencia estética en estos términos, ofrece un auténtico espacio de encuentro con los otros. Por eso el filósofo afirma que “dispuestos para *comprender el mundo exterior* y para comunicarse con él, el intelecto y los sentidos tienen que ser *superficiales*”⁴⁰, es decir, se trata de volver a la “superficie” (en realidad, para Nietzsche lo más superficial *stricto sensu* es la conciencia) del cuerpo y de lo poético.

La “comunidad superior” en donde es posible este tipo de comunicación es, entonces, una comunidad de *artistas*, de *creadores*. Nietzsche concibe al artista como el hombre superior que, al crear, busca “imprimir en los otros su *superioridad*, sea como maestro o sea también como artista. Pues el ARTISTA quiere COMUNICARSE a sí mismo, es decir, su propio gusto: un artista *para sí* es una contradicción”⁴¹. Incluso Zaratustra bajó de la montaña porque necesitaba compañeros para la creación⁴² y hasta el caminante tenía la compañía de su sombra. Sólo que el artista no busca “iguales” ni que los otros comprendan de la misma forma su manera de ver y comprender el mundo⁴³.

Nietzsche halla en la experiencia del arte un puente entre los hombres mucho más eficaz que los vínculos que pueden establecerse a partir de la experiencia del conocimiento. El filósofo afirma que “privado de amor es el hombre del conocimiento, y no es comunicativo”⁴⁴, porque una comunicación que reduce la multiplicidad de lo real a unidades metafísicas y conceptuales, a *cadáveres lingüísticos*, no transmite el carácter artístico de la naturaleza y de aquello que es heterogéneo al “sujeto”. Es por esta razón que a Nietzsche le interesa el lenguaje desde la esfera de lo poético, en su sentido *dinámico*, y no los productos finales, como los del pensar

³⁸ Una idea que recorre toda *La genealogía de la moral*, específicamente a partir de los ideales ascéticos.

³⁹ Cfr. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 10 [60], p. 319.

⁴⁰ *Ibid.*, 1 [85], p. 57. Las cursivas son de Nietzsche.

⁴¹ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, op. cit., 7 [107], p. 199.

⁴² “Compañeros busca el creador y no cadáveres, y tampoco rebaños ni creyentes. Compañeros de creación busca el creador, unos que escriban nuevos valores sobre nuevas tablas”. Nietzsche, F., “Así habló Zaratustra”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “Prólogo de Zaratustra”, 9, p. 80.

⁴³ “No hay duda de que el artista realiza su obra para los otros hombres. A pesar de eso, él sabe que nunca nadie comprenderá y amará tanto su obra como el mismo”. Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2010, 29 [218], p. 548

⁴⁴ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, op. cit., 4 [108], p. 114.

racional. El poetizar (*Dichten*) es mucho más originario que el pensar (*Denken*), y por eso la experiencia estética es entendida desde la perspectiva del *creador* —que no de la obra— y no desde el espectador, como hizo la estética moderna ilustrada.

La experiencia del arte se corresponde con una elevación del sentimiento de vida y, según Nietzsche, “toda elevación de la vida intensifica la fuerza de comunicación, asimismo la fuerza de comprensión del ser humano”⁴⁵. Pero lo que en el estado estético comunicamos —continúa en el mismo fragmento— no son “pensamientos”, sino “movimientos, signos mímicos que nosotros *hacemos retroceder para leerlos* como pensamientos”⁴⁶. Comunicar movimientos significa desplegar, en un salir-fuera-de-sí, el carácter *dinámico y potencial* del cuerpo, centro poético y fuente del pensamiento que rehúsa ser fijado y que abre un *intersticio* entre el silencio, o sea, entre la imposibilidad de comunicarse y la palabra o la razón.

Mientras el arte es definido como “la *alegría* de comunicarse (y de recibir de uno más rico) —configurar las almas mediante formas”⁴⁷, Nietzsche concibe la racionalidad como “un estado frío y lúcido, que está *lejos de dar ese sentimiento de felicidad* que lleva consigo la *ebriedad* de todo tipo”⁴⁸. Pensar la experiencia estética en términos cognoscitivos —formalidad, necesidad, validez universal, desinterés— es reducir su potencialidad y rebajarla al nivel de experiencias que, en vez de traducir de algún modo el carácter *abierto* de la realidad, la *uniformiza* y la somete a la dimensión trascendental y *exclusiva* del *sujeto*. Pero esta alegría o felicidad que nos promete la experiencia estética es la del loco y la del poeta:

Tú, que en el hombre viste
tanto al *dios* como a la *oveja* —,
desgarrar al dios en el hombre
igual que a la oveja en el hombre,
y *reírse* al desgarrar —
¡esto, esto es tu dicha,
la dicha de una pantera y de un águila,
la dicha de un poeta y de un loco!⁴⁹

El arte nos promete una felicidad de locos en tanto trasciende la *normatividad* de la razón, y de poetas, porque el placer que se suscita allí no es más que el efecto de la ocasión para desplegar la *potencialidad creativa* ínsita en el cuerpo. La felicidad

⁴⁵ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 14 [119], p. 557.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, op. cit., 26 [40], p. 547. *Cursivas mías*.

⁴⁸ Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, op. cit., 14 [129], p. 566. *Cursivas mías*.

⁴⁹ Nietzsche, F., “Ditirambos de Dioniso”, *Obras completas*, Vol. IV, “¡Solo loco! ¡Solo poeta!”, pp. 878-879.

no es una meta, sino un *punto de partida*: es el instante en el que la fuerza creadora de nuestros instintos se abre paso y busca, al igual que Zaratustra, *hacer regalos* sin esperar nada a cambio⁵⁰, pues lo hace para *derrochar* la abundancia y la riqueza que hay en sí y que no es más que un reflejo de la *vida misma*, pues “en la naturaleza no reina la situación de necesidad sino la abundancia, el derroche, *hasta llegar al absurdo mismo*”⁵¹. Absurdo o insensatez que, sin embargo, se nos muestra como la única vía posible para escapar de los peligros de la sensatez de la comunidad de identidades fijas y formas *exclusivas* de relacionamiento con los otros y con uno mismo.

⁵⁰ Cf: Nietzsche, F., “Así habló Zaratustra”, *Obras completas*, Vol. IV, op. cit., “De la virtud que hace regalos”, 1, p. 114 y ss.

⁵¹ Nietzsche, F., “La gaya ciencia”, *Obras completas*, Vol. III, op. cit., 349, p. 865. *Cursivas mías*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G., *Medios sin fin*, Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Clark, M., “On creating values”, *Nietzsche-Studien*, Vol. 44, No. 1, 2015, pp. 98-103. DOI: <https://doi.org/10.1515/nietzstu-2015-0114>
- Cragolini, M., *Moradas Nietzscheanas: Del sí mismo, del otro y del “entre”*, 2ª edición, Buenos Aires, La Cebra.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Garcés, M., “Los valores estéticos como valores fisiológicos: Nietzsche y la fisiología del arte”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, USACH, No. 11, 2018, pp. 13-34.
- Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.
- Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, 2006.
- Lemm, V., “Verdad, incorporación y probidad (Redlichkeit)”, *Estudios Nietzsche*, No. 15, Madrid, Trotta, 2015, pp. 63-82.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, Vol. I, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2010
- *Fragmentos póstumos (1882-1885)*, Vol. III, Madrid, Tecnos, 2010.
- *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008.
- *Obras completas*, Vol. I, Escritos de juventud, 2ª edición, Madrid, Tecnos, 2016.
- *Obras completas*, Vol. II, Escritos Filológicos, Madrid, Tecnos, 2013.
- *Obras completas*, Vol. III, Obras de madurez I, Madrid, Tecnos, 2014.
- *Obras completas*, Vol. IV, Escritos de madurez II y complementos a la edición, Madrid, Tecnos, 2016
- Sánchez De León, J., “Hegel y el destino de la noción moderna de representación”, *Endoxa*, No. 27, Madrid, UNED, 2011, pp. 103-132. DOI: <https://doi.org/10.5944/endoxa.27.2011.5271>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.020>
Bajo Palabra. II Época. N° 24. Pgs: 401-414