

RISA, PERSPECTIVA Y DELIRIO: EL CASO NIETZSCHE

Martín Hopenhayn
CEPAL

“Discernimos en su risa una doble resonancia; y vemos dibujarse de a ratos, sobre su mirada, el rictus de un demente y la sonrisa de un vencedor”.

(Lou Salomé, a propósito de Nietzsche)

1. La genealogía y el arte de reposar sobre el vacío

I

RI Nada de ingenuo hay en Nietzsche cuando invierte la relación entre interpretación y valor, y afirma que solo existen interpretaciones morales de los hechos, pero no hechos propiamente morales¹. La fuerza de esta proposición radica no solo en que le sustrae al mundo su pretendido valor intrínseco, y al valor su pretendida objetividad. Además prefigura lo que un siglo después será una de las tónicas predominantes en el pensamiento filosófico, a saber, la **reducción del mundo al texto**. Esto último implica releer los actos del lenguaje como si éstos fuesen el reducido final del Ser; y releer la historia, la razón y la subjetividad como si ellas no fuesen más que narrativas y narraciones.

De allí en adelante el filósofo estará confinado al meticuloso trabajo de desmontar o deconstruir discursos. A medias lingüista y a medias historiador, trasciende el discurso exclusivamente filosófico (inscrito en esa carrera de relevos que la filosofía ha visto tradicionalmente como su propia historia interna). Ahora la filosofía se abocará a auscultar los textos que circulan por el imaginario social y la producción de conocimientos. Así, después de Nietzsche se puede decir que el filósofo sale a la

¹ Para el desarrollo de esta aseveración, ver de F. Nietzsche, *GM*. (Las referencias abreviadas se explican en la lista de Obras Citadas, al final del artículo).

calle. Pero la calle, a su vez, no es más que un juego de lecturas que hacemos sobre ella.

La interpretación de los hechos termina remitiendo a otras interpretaciones, lo que da a los hechos su dirección, su sentido y hasta su existencia, en un juego en que el escrutinio último es solo un relato más, pero que a diferencia de otros tiene la fuerza para hacerse irreductible. La ironía consiste en leer la esencia del sujeto y ver en ella, inversamente, a un sujeto que está siempre leyendo. De este modo el propio ironista termina haciendo parte, con su lectura, de un universo en que solo descubre lecturas y en el cual no hay fundamentos inseparables de ellas. La mirada irónica sobre el mundo muestra el mundo como un juego sin fondo cuyo vacío se recubre y escamotea con capas y capas de interpretaciones. Pero esa mirada queda, al mismo tiempo, ironizada por su propia evidencia. La muerte de Dios es una nueva certeza: la del eslabonamiento inacabable de perspectivas sobre una realidad de la cual solo podemos predicar ese mismo eslabonamiento.

La mirada irónica des-sustancializa su objeto. Es connivente con su objeto en cuanto reconoce tanto en él como en sí misma la ausencia de otra cosa (la mirada como *non plus ultra*, o sea, la ausencia de verdades últimas). Con ello la ironía mezcla al intérprete con el hecho, permuta al lector y lo leído, ambos sumergidos en el vaivén de las lecturas. Pero al mismo tiempo la ironía se coloca muy por encima de su objeto, por cuanto lo “liquida” en el doble sentido de la palabra: acaba con él en tanto objeto real, y lo licúa en el baile de las interpretaciones. Hay allí un poder casi omnímodo del intérprete sobre el mundo, por cuanto disuelve el mundo y disuelve el yo cada vez que reduce al mundo y al yo a una suma eslabonada (pero en última instancia, aleatoria) de lecturas. El mundo aparece como un juego de interpretaciones en un campo semántico de lucha, un vendaval de relatos que levantan su propia polvareda². Pero ese mismo poder omnímodo es su confesión de impotencia cuando se trata de asir lo real o verdadero. Somos dioses porque narramos y somos nada porque solo existimos en la narración.

En este desfondamiento que la lectura ejerce sobre el mundo hay desolación y carcajada. Desolación, porque nada tiene cuerpo más allá del mundo simbólico en que se habla, se mira y se interpreta; porque todo deviene fantasma o juego de lenguaje, y nos quedamos virtualmente solos frente a todo lo que es sin ser del todo³.

² Aquí coincide el concepto de ironista propuesto por Richard Rorty: “El ironista (...) piensa que nada tiene una naturaleza intrínseca o una esencia real. Cree, por tanto, que el advenimiento de términos como ‘justo’ o ‘científico’ o ‘racional’ en el vocabulario final del día, no es motivo para suponer que la investigación socrática sobre la esencia de la justicia o la ciencia o la racionalidad, nos llevará mucho más allá de los juegos de lenguaje del día” (1989, 74-75).

³ “En suma, las categorías de ‘intencionalidad’, ‘unidad’, ‘ser’, categorías que empleamos para darle algún valor al mundo, las volvemos a eliminar; de modo que el mundo parece carecer de todo valor (...) uno no puede soportar este mundo, y no obstante, uno no quiere renegar de él (...) no estimamos lo que conocemos, y no tenemos derecho a seguir estimando las mentiras que nos debería gustar oír a nosotros mismos” (Nietzsche, *WP*, 13).

Carcajada, porque remitimos a los sujetos a su modesto sitio narrativo, y siempre tiene algo de burlesca la mirada que solo encuentra capa sobre capa de otras miradas allí donde otros postulan la verdad, el bien y la realidad.

Pero lo irónico no es la carcajada misma, sino el filo desde el cual se desprenden hacia uno y otro lado la desolación y la risa: mezcla que resulta de esta mirada que se sabe texto y que solo ve texto en derredor; doble sentido de la contorsión que connota a la vez desesperación e hilaridad. El ironista provoca, con ello, un movimiento paradójico en que libera al sujeto del peso de ser, pero lo arroja a la ingravidez del mero texto. Fin de la culpa por cuanto no hay hechos morales, pero fin, también, de la confianza en el valor de las cosas. La muerte de Dios corre por este filo entre lo dulce y lo agraz. Por algo Nietzsche juega tanto al bufón como al héroe trágico, al sátiro y al solitario, a la víctima y al sepulturero.

El ironista-Nietzsche es tanto desenmascarador como enmascarador. Primero desentraña, tras la aparente existencia real del mundo y de los sujetos que lo pueblan, la certeza atronadora de que todo es texto. La carcajada cae sobre el mundo como el relámpago incendiando lo que ilumina. A imagen del Dionisos griego, este ironista vierte sobre los hechos la única certeza que de ellos se deriva, a saber, su sustancial-insustancialidad. Ríe del mundo sustrayéndole la gravedad propia de quien se pretende real. Y en el mismo movimiento enmascara su propia mirada: reducido el mundo a juego de lenguaje y chisporroteo de narraciones, se lanza este ironista a jugar el juego, diferir y divertir su propia insustancialidad en el baile de las transfiguraciones y en la multiplicación de personalidades, Nietzsche-Dionisos, Nietzsche-Cristo, Nietzsche-Zarathustra, Nietzsche-Wagner y anti-Wagner. No ya la máscara engañosa que pretende ocultar y remitir un cuerpo tras de sí, sino la máscara lúdica que encarna a la persona en lo único que tiene de real, a saber, su errática textura.

II

La crítica genealógica no se conforma con reducir todo a texto, precisamente porque esta reducción no resuelve nada. Todo lo contrario: resalta las diferencias una vez que se detiene en la textura. Nada más heterogéneo y conflictivo que el juego de las narrativas.

En este juego de las diferencias, la genealogía es a la vez la crítica y el ejercicio postcrítico. Crítica, porque a través suyo Nietzsche impugnó todo concepto que inhibe el libre desarrollo de la voluntad: la metafísica platónica, la moral cristiana y la racionalización moderna. Más aún: el propio trabajo de la genealogía, al remitir los discursos a las pretensiones de dominio que estos discursos alojan y ocultan, muestra críticamente la filiación entre las distintas figuras de dominio –el platonismo, el moralismo y el hiperracionalismo. En estas tres figuras hay un relato que lo explica todo, que disciplina los cuerpos y moldea la conciencia; y en los tres coincide quien posee el conocimiento y quien dictamina los comportamientos.

Pero también es postcrítica porque opera ella misma en la lógica de las narrativas y admitiendo desde la partida que todo es interpretación. Vale decir, solo se

concibe **después** de la muerte de Dios, cuajando en el espacio que ha quedado abierto tras el desenmascaramiento de las ilusiones trascendentales!⁴ De modo que si por un lado remite críticamente toda verdad a su condición de máscara, la genealogía es también en sí misma ese otro baile de máscaras de la vida postmoral y postmetafísica. Participa así de dos tiempos, de la crítica que desenmascara y del juego que enmascara, o de la lucha por liberarse y la carcajada de la libertad. Y en este leer un tiempo desde el otro ironiza, navega por el filo que articula el ojo clínico y la nueva salud.

2. ¿Quién ríe?

I

El genealogista se remonta del discurso al sujeto que lo enuncia, va del **qué se dice** al **quién lo dice** y **para qué lo dice** (ver Deleuze, 1962). A la pregunta genealógica del **¿quién habla?**, cabe complementar con la pregunta **¿quién ríe?** cuando el genealogista pregunta por quién habla. Se trata de devolver la pregunta por el **quién** al propio interrogador, y descubrir que ese **quién que pregunta por el quién, al preguntar ya está riendo**. Hay en el desenmascaramiento una parte de burla que le es propio. Siempre merma la seriedad en el discurso cuando este queda explicado como artificio de una voluntad que quiere imponerse a través suyo sin que se note, **pero a la vez exponiéndose en su ocultamiento**. El sujeto detrás del discurso queda extrovertido en clave de caricatura. ¿Y cómo no atribuir al genealogista una cuota de ironía en este gusto de bufón por poner a otros al desnudo?

Nietzsche no solo lucha por desentrañar la mentira o la estafa moral. Lucha, también, porque quiere reírse. La risa desarma las pretensiones del sujeto por constituir un discurso de pretendida validez general con el que se representa a sí mismo!⁴ La función disolutiva que Nietzsche tempranamente le adjudica a la naturaleza dionisiaca no da lugar a la autorrepresentación estable y consistente del sujeto!⁴ La naturaleza no puede, en su versión dionisiaca, constituir el fundamento de esa subjetividad porque su irrefrenable extroversión no da lugar ni tiempo para la representación clara y ordenada de un yo. “Es preciso, dice Zarathustra, tener todavía caos dentro de sí para poder dar a luz una estrella danzarina”. (AHZ, 39).

La risa cósmica está presente en esta naturaleza dionisiaca que arrasa doblemente con el platonismo⁴. En primer lugar, pulveriza el trascendentalismo, pues en la perspectiva dionisiaca todo es inmanente al juego del cosmos. En segundo lugar, arrasa con el esencialismo, pues en el desborde dionisiaco no hay verdad nuclear ni

⁴ Ver Deleuze, 1962. Deleuze habla de la voluntad por “revertir el platonismo” (*renverser le platonisme*) en Nietzsche.

sustrato detrás de la existencia. ¿Y qué le ocurre a Dionisos, o más bien, a Nietzsche mirando por el ojo disolutivo de Dionisos, en esta aventura por precipitar el platonismo hacia el abismo? Aquí cabe remitir la interpretación al intérprete: si Dionisos ríe cuando desarma, Nietzsche tendrá que reír cuando elige la perspectiva de Dionisos para desarmar.

La risa cósmica de Dionisos es a la vez disolvente y productiva. Todo lo que se quiera absoluto es retratado por Nietzsche como fatuo, aunque no inofensivo. Mostrarlo no es mera denuncia. También quiere ser apertura hacia otra cosa. Abre el espacio antes ocupado por los discursos totalizadores de la metafísica y prescriptivos de la moral. En ese espacio que abre advienen nuevas figuras. De este modo la risa cósmica aniquila y fertiliza, destruye para dejar campos de creación. Contra la sobredeterminación que impone el peso de la historia, las fugas de esa historia por parte del que ríe.

La recuperación del juego Dionisos-Apolo marca la diferencia. En contraste con la idea, tanto moral como metafísica, de interioridad sustancial, la individuación apolínea está expuesta al vacío sin fondo, del mismo modo como burla ese vacío a través de su transfiguración en nuevos relatos. **Doble juego de Nietzsche: primero el genealogista burla lo que se pretende superior al vacío; luego el ironista burla el vacío al recrear desde él aquello que lo disimula.** Solo así se entiende el relato como recreación y no como sustancia. A diferencia de la individualidad fundada en guiones continuos, la individuación es creatividad incesante que imprime forma al caos. Lo singular se juega en estas configuraciones de fuerzas que logran levantar un relato y burlar con ello la eterna repetición de lo mismo; configuraciones que asumen su provisoriedad y que en esa provisoriedad logran sustraerse a la **succión de lo indiferenciado.**

La risa cósmica está allí para sabotear la normalización progresiva y la producción acumulativa: el tránsito entre lo apolíneo y lo dionisíaco es imposible de prescribir ni de atesorar. Si Nietzsche apela a estas figuras de la mitología es porque desde allí pretende ironizar toda definición esencialista y dejar al sujeto vibrando en un estado cuya tersura viene dada por su precariedad: **precariedad en que el ser se da con toda la fuerza de una nueva expresión y toda la debilidad de una mera apariencia.** Es parte de una broma del tiempo y por lo mismo sufre y goza las dos caras de la moneda: condenado a no sedimentar, pero liberado del trabajo de fundamentar una representación absoluta de sí mismo. Vuelve la ironía con el filo que une el anverso y el reverso, la liberación y el desamparo.

II

A través del recurso al Olimpo, Nietzsche pluraliza los dioses para impugnar aquel Dios cristiano que monopoliza nuestra lectura del mundo. En los dioses del Olimpo “habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad; todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña a su culto (...) comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras

religiones, corre la griega peligro de ser infravalorada como si se tratase de un juego fantasmagórico (NT, 237)⁵.

Tras esta operación crítica busca recuperar dos experiencias reprimidas por la era moral-metafísica. En la primera, el sujeto “suelta” su identidad para experimentar la vorágine de una biografía que reconoce como ser-en-el-devenir. Allí nos liberamos de nuestra propia ilusión –e imposición– de consistencia. La segunda es la experiencia de apertura a una autorrecreación incesante dentro de la propia biografía en que tenemos la posibilidad de diferenciarnos respecto de nosotros mismos.

Para ello se desplaza de Homero a Heráclito. Ve en la heraclítica **inocencia del devenir** la aceptación del movimiento que permite desplazarse entre antípodas: flujo entre la succión indiferenciante del tiempo y la afirmación de singularidades sobre ese mismo tiempo. Flujo entre la cristalización del cosmos en contingencia, y la reabsorción de la contingencia por el cosmos. El devenir heraclítico se abre como un desfile de máscaras donde nada puede tomarse demasiado en serio (porque todo es efímero), pero a la vez todo tiene su peculiar intensidad (porque nada es repetible).

Pero hará falta atribuirle al juego del devenir un carácter benévolo, a fin de que las antípodas puedan pensarse como anverso y reverso de una misma trayectoria: de la disolución (desidentidad) a la recreación (singularidad) y viceversa. No significa esto que el devenir divida el tiempo entre estas dos formas radicales de la experiencia, sino que **juega** con las combinaciones que ambos extremos proveen como imágenes-límite: la risa que disuelve y la que recrea. La riqueza de la vida, para Nietzsche, radica en la **potencia de la mezcla** para conjugar y conjurar estos extremos mediante infinitud de combinaciones. Hay que jugar hasta el final, y solo en la medida en que no nos bajamos del juego y nos apasionamos por la mezcla de la disolución y la recreación, estiramos este lado benévolo del devenir. Por ello Nietzsche va y vuelve del Olimpo.

La voluntad, en este sentido apolíneo, es productiva pero no tiene la pretensión de durar que le imprime la interpretación moral del mundo. Acepta su finitud y celebra lo efímero como condición a la que tampoco ella escapa. Más aún: al calor de la lucha –o juego– entre figuración y disolución, la voluntad solo puede vadear la interpretación catastrofista de su situación si apela a un espíritu agonístico de juego y lucha. De allí la metáfora heraclítica de la inocencia del devenir como niño que juega. Desde esta perspectiva agonística cabe preguntar: ¿No estamos, acaso, tensados entre la voluntad constructiva del progreso y la tentación de jugar libremente en el teatro del devenir? Baudelaire describió la modernidad como eternidad en el instante. El modernismo –en este sentido– es el reverso del mito constructivo de la modernidad. Nietzsche no quiere remontar el tiempo hacia una premodernidad arcaica sino actualizar en la modernidad, único tiempo en que la libertad radical ha sido pensable, esta

⁵ Y en otro texto: “hay formas **más nobles** de servirse de la ficción poética de los dioses que para esta autocrucifixión y autoenvilecimiento del hombre (...) ¡esto es cosa que, por fortuna, aún puede inferirse de toda mirada dirigida a los **dioses griegos!**” (Nietzsche, *GM*, 107.)

voluntad de saltar. Dionisos y Apolo no son más que metáforas para un tiempo en que el héroe trágico puede reaparecer como singular y provisorio, pero liberado del signo de la fatalidad. Y la risa cósmica tiene esa doble cara: nos hace insignificantes a la luz de la eternidad, pero también nos hace eternos en la vibración del instante.

3. *Ironía y perspectiva*

El devenir es también devenir de perspectivas, cambio en la posición del intérprete. El perspectivista es ironista en tanto mira bizqueando, juega con tiempos distintos cuando mira, troca la perspectiva habitual o literal por una lectura oblicua de su objeto: una mirada que arroja luz a la vez que apaña luz. El desplazamiento de la perspectiva es consustancial a la ironía en tanto ésta exagera rasgos del objeto que la mirada directa solo percibe en su moderada dimensión dentro del conjunto. Al exagerar estos rasgos, la ironía caricaturiza su objeto, lo deforma para exhibirlo en aquello que puede pasar desapercibido al ojo habitual. Así rompe la familiaridad con el objeto. Torna grotesco al desproporcionar lo que mira, pero en esa deformación transparenta lo que suele quedar opacado o enmascarado. Sobre todo cuando el objeto es otro sujeto que se defiende.

Para transparentar deformando, hay que deformar también la perspectiva que mira. Una correlación se construye entre la exacerbación de rasgos del objeto y la exacerbación en la mirada que lo deforma. De este modo, el cambio en la forma de mirar produce un doble efecto en el sujeto que mira. Por una parte, **el efecto de distorsión**, dado que desenfoca lo que mira, bizquea para desproporcionar su objeto y hacer aparecer otros matices. Por otra parte, **el efecto de exuberancia**, dado que enriquece al observador ampliando su gama de perspectivas.

Este último efecto de exuberancia retrotrae al vínculo entre perspectivismo y multiplicidad. Para el Nietzsche heraclíteo y homérico la pasión por lo múltiple también tiene su correlato en la capacidad del sujeto de desdoblarse en múltiples perspectivas para ver y verse. De este modo, la mirada bufonesca del Nietzsche sátiro no solo torna grotesco lo que mira, sino también pluraliza el espectro con que se mira, encarna en el ojo propio esta pasión por lo múltiple.

De manera que en medio del desafío a lo múltiple Nietzsche introduce una clave: el devenir múltiple se expresa en la conciencia como **desplazamiento de perspectiva**. La pluralidad de miradas es, pues, la forma subjetiva del devenir. El perspectivismo hace carne la broma del tiempo: movimiento que no solidifica, cuyo ritmo desmorona y recrea, y que se experimenta como desplazamiento de la perspectiva en la propia conciencia⁶. El ironista deviene pluralista: de mofarse de la

⁶ No es casual que Heráclito, el filósofo del devenir, opere contra la moral culposa: "Heráclito ha visto profundamente, y no vio ningún castigo de lo múltiple, ninguna expiación del devenir, ninguna culpa de la existencia" (Deleuze, 1962, 28).

pretensión de unidad en los otros, salta a la aceptación de la multiplicidad en su propia visión. De la ironía que agrede su objeto se remonta a la exuberancia del sujeto que cambia de miradas.

El perspectivismo ironiza también al sujeto instalado o rigidizado en una perspectiva estable. Pone en evidencia el vínculo entre homogeneidad y mezquindad al contrastarlo con la exuberancia de lo múltiple. Contra el pensamiento homogéneo que fija la identidad al margen del devenir, el perspectivismo une lo heterogéneo en un devenir incesante entre lo plural y lo singular: plural, porque abre la mirada al movimiento de posiciones y a interpretaciones múltiples, afirma el desplazamiento de interpretaciones como devenir-en-el-sujeto y devenir-del-sujeto. Pero es también singularidad de cada interpretación porque todo queda puesto en perspectiva, afirmado en su especificidad, insubordinable a verdades absolutas o a miradas ubicuas.

Nuevo eslabonamiento de antípodas: la **pluralidad** de perspectivas es la **singularidad** del devenir en el pensar, la forma específica como el devenir se acuña en el pensar. La tarea del perspectivismo es, a su vez, conjugar lo plural y lo singular, transmutar la oposición en nutrición recíproca, hacer fecundar el anverso por el reverso (como lo dionisiaco y lo apolíneo). Primero remite la verdad a la singularidad de un fenómeno (o a sus múltiples configuraciones singulares), y ya no al fenómeno como caso de una ley genérica. Segundo, el desplazamiento de perspectivas abre la posibilidad de producir **múltiples contextos singulares de interpretación**, le da sentido a cada perspectiva como momento singular dentro de un devenir múltiple y exuberante en perspectivas: “Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos, proclama Zaratustra, llegué yo a mi verdad: no por una única escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo” (AHZ, 272).

En este eslabonamiento el perspectivismo abre a la lógica del descentramiento (no hay una interpretación central o privilegiada) y a la lógica de la diferencia (todas las interpretaciones son singulares). Hay descentramiento si hay desplazamiento interpretativo, y si dicho desplazamiento también desplaza el eje en torno al cual gira el intérprete. Este descentramiento no elimina la interpretación, sino que la desestabiliza y privilegia los lugares por sobre el lugar desde el cual se mira. Así como la mirada genealógica desestabiliza a su objeto, el perspectivismo desestabiliza al sujeto que lo ejerce.

Por otra parte, no hay proceso de diferenciación si no hay un devenir-singular en medio de muchas posibilidades, pero tampoco lo hay si no existe un pluralismo interpretativo que socave la pretensión de un valor absoluto. En tanto sujeto ya pluralizado, está abierto a una diversidad de perspectivas que, puestas unas frente a otras, producen el movimiento de diferenciación entre distintos puntos de vista. La diferencia es allí diferencia entre perspectivas, bisagra que articula lo singular de una perspectiva y lo plural de sus virtuales desplazamientos, brecha entre distintas interpretaciones, momento de la no-identidad, tensión singular-plural.

El perspectivismo, a la vez que impugna, singulariza. Así se vuelve doblemente intersticial: de una parte, porque los desplazamientos de mirada siempre abren brechas en la pretendida lisura de la identidad, crean zonas inéditas de lectura del

mundo; y de otra parte, porque el perspectivismo mismo, como forma del pensar, también es intersticial: pliegue **entre** la crítica y la afirmación, eslabón o bisagra entre el desenmascaramiento de lo que se pretende homogéneo y la invención que afirma lo nuevo.

En su doble momento de crítica y creatividad el perspectivismo eslabona la relativización del sentido con la proliferación de sentidos, el vaciamiento con la pluralidad. Al relativizar la verdad hace visibles otras miradas que yacían reprimidas bajo el molde verdad-error, apariencia-esencia o bien-mal. Y al mismo tiempo que despuebla el mundo de su pretensión de jerarquía absoluta lo abre a la irrupción de singularidades relativas. La **diferencia**, a su vez, tiene también doble cara: como acto por medio del cual fisura la identidad –y en esta fisura va el dolor, pero también una descompresión en la pérdida de consistencia; y como forma de ejercer, en el espacio abierto por la misma fisura, la plasticidad para instalar otra cosa. Mediante esa doble cara el perspectivismo eslabona: libera la subjetividad de un eje único, y hace de este descentramiento la fuente de movilidad para la recreación del sujeto. Un déficit de ubicuidad remata en un superávit de desplazamiento.

El desplazamiento no puede detenerse. Tal como en el devenir lo único fijo es pasar, en el “mundo como interpretación” los únicos hechos son, a su vez, lecturas. Si el perspectivismo es la traducción del devenir a la voluntad subjetiva, esta voluntad es libre salvo para detenerse. No tiene el poder de elegir entre desplazarse o dejar de hacerlo, sino la potencia interpretativa para desplazarse en movimientos distintos, cambiar al interior de un ser en que todo es de por sí cambio. El perspectivismo es así devenir dentro del propio devenir: réplica del devenir del mundo en una subjetividad que se repositona sin cesar. Y también **intensificación** del devenir del mundo con el devenir de la interpretación en el sujeto situado en el mundo.

Pero a diferencia del devenir del mundo, el sujeto que asume el perspectivismo refluye sobre sí, se mira a sí mismo, remonta sus propias miradas hacia adelante y hacia atrás. Esta es la mayor ironía al interior del propio perspectivismo: su forma de romper es siempre relativa y reversible, porque pretenderse absoluta y definitiva sería traicionar al perspectivismo que hace posible la ruptura; pero al relativizar rompe con mayor radicalidad, porque rompe también con la pretensión de lo definitivo. De una parte, el perspectivismo es irreversible como fractura de todo juicio absoluto, pero de otra parte, **la radicalidad del corte no puede disociarse de su reversibilidad**, porque lo radical está en el carácter reversible de toda perspectiva. En tanto perspectivismo no puede descartar el retorno ni consagrar un giro definitivo tampoco, y tiene que pensarse como un ir y venir entre la crítica y la afirmación, la expansión y la entropía. Es contradictoria en el perspectivismo una ruptura definitiva con la historia y, paradójicamente, el perspectivismo es la ruptura más radical con el modo moral-metafísico que se impone en la historia. Vaya ironía.

La misma voluntad perspectivista que ha desarrollado su riqueza interpretativa no se instala de manera estable en la afirmación, sino que siempre vuelve a ejercer nuevas formas de la crítica. El perspectivista debe alimentarse recurrentemente del bufón o sátiro que habita en él, porque la mirada irónica que bizquea sobre el mundo

renueva el desplazamiento en las interpretaciones. Pero para eso debe también alimentar al bufón o al sátiro, hacerlo actuar en la escena de las perspectivas. Por eso en el propio Nietzsche hay un eterno retorno de la perspectiva crítica, o de la perspectiva en su uso crítico. Siempre vuelve el perspectivismo a caricaturizar las pretensiones centrípetas del juicio moral y metafísico, y siempre lo hace para liberarse un poco más, siempre zafarse un poco más del abrazo imaginario de la identidad y la unidad. Esta impugnación de la identidad unitaria es incesante en el perspectivismo, porque el sujeto que lo ejerce siempre tiene que huir de sí para mantener vivo el baile de las perspectivas (y aquí la ironía ironiza al ironista). Y así como en el campo personal siempre es necesario deconstruir la identidad para alimentar el flujo interpretativo (el devenir dentro de sí); así también en su desarrollo histórico el perspectivismo se vuelca incesantemente contra sus orígenes: nace del ala más secularizadora del Iluminismo y siempre vuelve a reinterpretar críticamente el Iluminismo para liberarse de las trampas de la *ratio* y de las grandes proclamas del saber. De una parte el perspectivismo es heredero del proyecto de liberar el espíritu que nace de las Luces; pero ese mismo ímpetu libertario lo obliga a ironizar siempre sobre otros rasgos del Iluminismo, como son la *ratio* y la pretensión de totalidad, que sabotean la emancipación del espíritu.

El perspectivismo **desenmascara y también enmascara**. Cada nuevo punto de vista es como una máscara o producción de máscara: coloca en el objeto una expresión adicional, lo ve distinto, le superpone una apariencia no consagrada. En la exuberancia interpretativa opera, en este sentido, la "máscara buena": no la del engaño sino de la exaltación, no la máscara que oculta sino la que expresa, no la que estafa sino la que juega. Este juego de máscaras deberá entenderse como incesante originalidad en el desenmascaramiento; y también como voluntad que crea enmascarando, hace de sus interpretaciones figuras, cultiva la forma en su vocación productiva y autoproduktiva⁷.

Este soporte lúdico del perspectivismo –su voluptuosidad productiva, su vocación por las máscaras– devuelve nuevamente a Nietzsche al esteticismo modernista, en que la libertad se asocia a la plasticidad. El juego de máscaras afirma la libertad como libre movimiento y metamorfosis del espíritu. Así entendido, el perspectivismo retorna del mandato utópico de "transformar el mundo" (Marx) a la invitación autopoiética de "cambiar la vida" (Rimbaud). La utopía libertaria cuaja en la soñada comunión entre la creación artística y la plasticidad interior de la conciencia, tan cara a las vanguardias estéticas modernas. Allí se funde la metáfora poética (la "buena"

⁷ Véase al respecto la distinción que hace Vattimo (1989) entre la "máscara buena" y la "máscara mala" a propósito de la filosofía nietzscheana. Y en otro sentido lo proponen Deleuze y Guattari: "No existe el yo-Nietzsche, profesor de filología, que pierde de golpe la razón, y que podría identificarse con extraños personajes; existe el sujeto nietzscheano que pasa por una serie de estados y que identifica los nombres de la historia con esos estados: yo soy todos los nombres de la historia..." (1974, 29).

máscara) con el ímpetu de la libertad: poetización del mundo y *autopoiesis*, extroversión creativa y autocreación, transfiguración de la mirada y reinvencción del acto mismo de mirar. Ese es el punto de llegada.

Pero a la vez no puede haber punto de llegada. En su máxima tensión este mismo ideal se torna espasmódico. Precisamente porque es contradictorio como ideal, por cuanto propone liberarse de los ideales para hacer posible la estetización de la libertad, la libertad como **plasticidad** de las interpretaciones no permite la fijación en ningún ideal, ni siquiera en la plasticidad *qua* ideal. Eterno retorno de la utopía modernista que eternamente se malogra: esta libertad poetizante no puede constituir un orden estable o un principio para un orden. Solo discontinuamente puede la libertad perspectivista manifestarse. Tendrá que ser inconsistente para ser consistente. El ironista ríe de nuevo.

4. Frontera y delirio (o *perspectivismo e hipocondría*)

Liberada de esquema, la subjetividad se vive en la ilimitada expansión de la mirada y del rango de perspectivas con que mira. ¿Pero dónde está el límite entre el delirio psicótico y esta autorrepresentación del sujeto en que se entremezclan alquímicamente la expansión de la conciencia con su riqueza interpretativa? Para antipsiquiatras, modernistas radicales y exploradores psicodélicos no parece haber mucha distancia entre delirio y autocreación: todo viaje interior tiene sentido por cuanto expande la conciencia más allá de las inhibiciones gregarias y nos introduce en el vértigo creativo del *perspectivismo*. Alucinar es el grado cero de la perspectiva. Pero una vez más, la subjetividad que no reconoce un orden simbólico obra como el fuego heraclíteo, por autocombustión.

El delirio es la localización del *perspectivismo* hacia adentro, rebotando aleatoriamente en el reino de la virtualidad. Pero es también la brecha insoluble que se produce entre un *logos* universal (de la “adecuación del concepto a la cosa”) y su resonancia-disonancia interna, el desajuste entre lo que la Palabra prescribe como correlato intelectual del mundo, y la respuesta disonante que provoca el desplazamiento en la perspectiva interna. En cierta forma incluye a la ironía, pero de manera reflexiva: en el delirio, el ironista cae preso de su propia bufonería, se objetiva él mismo como lo infinitamente ironizado, queda “oblicuado” por dentro.

Algo se transmuta en el baile de las perspectivas. Un desbocamiento del sátiro o un frenesí en la ironía llevan a que el delirio se constituya en el lugar de confrontación entre la carne y la ley, entre cuerpo y *logos*. El juego de los desplazamientos se convierte en la lucha de lo irreconciliable. Hasta que lo irreconciliable violenta a dos puntas: la razón cuadrícula al sujeto del delirio, pero a la vez el delirio inunda la mirada de la razón con el torrente de los sentidos. El caso emblemático en este juego de antípodas es Sade: el delirante que no da la espalda a la razón en su delirio sino que, a través del discurso libertino, lleva la razón a su paroxismo.

Pero por otro lado no existe el desempate en esta fricción entre perspectivismo y racionalización (o entre delirio y normalización). La lucha entre el *logos* y la singularidad se da, en última instancia, en la mente del loco. La violencia del perspectivismo se hace patente en esta confrontación que el delirante protagoniza contra el discurso gregario. Pero al mismo tiempo revela la violencia de la normatividad que busca domesticar la singularidad. En esta resistencia vuelve a instalarse la ironía respecto de las pretensiones de la razón para contener el delirio. Artaud, como Nietzsche, no puede evitar un son de burla al calor de sus propias batallas. Su delirio deviene finalmente una impugnación al statu quo precisamente porque reivindica lo no normado de la perspectiva, aquello que puede hacerla singular.

Volvamos ahora al caso Nietzsche, en quien el poder para resignificar a medio camino su propio pensar va precedido de un aprendizaje que se nutre de las metamorfosis en la propia carne. El perspectivismo se imbrica no solo con las mutaciones entre estados de salud, sino también con las mutaciones entre las interpretaciones que el propio Nietzsche va haciendo de esos estados. En esta línea puede pensarse que el lugar desde el cual Nietzsche construye una filosofía perspectivista es la relación con su propio cuerpo enfermo. No es desde un pensamiento que se pretende trascendental respecto del cuerpo que lo sostiene, sino desde un pensar empujado por el propio cuerpo a ir desplazando la perspectiva que asume respecto de dicho cuerpo.

Esta inmediatez del relato respecto del cuerpo y del afecto de quien lo formula no lo condena a la autorreferencia. Por el contrario, **lo singular del caso Nietzsche es el salto que va de este vínculo inmediato del cuerpo con su pensar, a la pertinencia de ese pensar para interpelar el espíritu de una época y una cultura.** El flujo desde las contorsiones de un cuerpo singular hasta la interpretación de los códigos sedimentados de toda una cultura hacen de Nietzsche un eslabón –y un corte– en la posta de la historia de la filosofía.

El cuerpo enfermizo de Nietzsche lo obliga a experimentar con sus propios estados de conciencia y expresar, mediante estas oscilaciones, las contradicciones de una historia que rebasa su caso individual. La debilidad queda revertida como singularidad del filósofo, y el modelo de filosofía que Nietzsche construye a partir de su salud precaria consiste en un pensar que hace de su cuerpo la pantalla de la cultura, una filosofía que transita desde la autoobservación del sujeto singular a la interpretación del sujeto colectivo. Y solo una mirada oblicua hace posible cierta cuota de penetración en este relanzamiento hacia afuera de aquello que parte siendo una reinterpretación de la propia salud.

Cuanto más intensivos los desplazamientos al interior del propio sujeto-Nietzsche, más extensivos los hace a las contradicciones de la cultura judeocristiana; y cuanto más singulares los padecimientos, más resume en ellos los avatares históricos de un espíritu moderno que lucha por emanciparse. El pensamiento ha dado así la vuelta completa: desde tener que hacerse cargo de su cuerpo, hasta hacer todos los descargos sobre la conciencia colectiva de su tiempo. El movimiento abajo-arriba al interior se alquimiza en movimiento adentro-afuera.

Presumamos que esta circularidad ocurre y lleva de la mirada irónica al perspectivismo, de éste a la mayor vulnerabilidad en la salud del que mira, de esta vulnerabilidad a una autorreinterpretación de la salud y la enfermedad propias, de esta reinterpretación a un mayor perspectivismo volcado sobre el mundo, y de este perspectivismo a un cambio en la mirada crítica sobre el entorno. Pero de no asumir el carácter selectivo de esta circularidad, el problema persiste: ¿Quién garantiza que este movimiento no sea la condena a una invariable repetición? Tal vez sea la propia modernidad, con su propensión al cambio y a la libertad, quien más pueda concurrir en ayuda del espíritu. O bien una circularidad selectiva que Nietzsche postula bajo la figura del eterno retorno, permitiría que este metabolismo afuera-abajo-arriba-afuera-abajo se nutra con recurrentes cambios de perspectiva.

La singularidad del pensamiento de Nietzsche es inseparable del padecimiento que lo lleva a cambiar de perspectiva. Su enfermedad recurrente parece compensarlo con esta adquisición que beneficia la riqueza del pensar en medio del padecimiento, y que a la larga inunda la mirada y amplía su gama cromática. La enfermedad adquiere así un sentido inesperado: es la usina de la metamorfosis, el lugar del parto, la combustión requerida para arrojar-afuera (hacer-aparecer) una nueva perspectiva que torna al pensar más expansivo. Al hacerlo se convierte también en una forma de pluralizar: la combustión produce singularidades pero no se detiene en ellas, las usa como insumos para una combustión ulterior que a su vez despide nuevas aleaciones.

Mediante este viaje elíptico por su cuerpo, el pensamiento nietzscheano asume su propio *pathos*, deviene su devenir. Pero no como quien paga con dolor, sino como quien se afirma en la metamorfosis. No expía un pecado, sino que revierte el valor de un padecimiento. Esta resignificación de la enfermedad lleva al pensar no solo a mirar nuevamente su cuerpo, sino a dar un paso atrás y mirar cómo mira su cuerpo. La voluntad no niega la adversidad para vencerla, sino que busca en la derrota la luz de una nueva mirada. El valor de esta agonística no es la superación definitiva de la enfermedad sino su uso afirmativo en el juego de las resignificaciones. Ya en *Humano, demasiado humano* tiene Nietzsche esta intuición: “Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de estos años de aprendizaje, queda aún mucho trecho hasta esa inmensa seguridad y salud desbordante, que no puede prescindir de la enfermedad misma, como medio y anzuelo del conocimiento; hasta esa libertad madura del espíritu, que es también dominio de sí mismo y disciplina del ánimo, y que permite el acceso a modos de pensar múltiples y opuestos (...) superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a título de experiencia” (*HDH*, 36-37).

¿Subsiste finalmente alguna división entre el cuerpo y este pensar que desde dentro del cuerpo reinterpreta su padecimiento? Si la resignificación de la salud en el cuerpo se traduce en la producción de una nueva perspectiva en el pensar: ¿Hay dos entidades claras y distintas en esta dinámica? ¿Puede existir tanta fluidez si se presupone una división? ¿O habrá que suponer un mecanismo de eslabonamiento entre el movimiento del cuerpo y el reposicionamiento del pensar? Nueva astucia de la perspectiva: si es capaz de instalar el devenir en el campo del pensar (devenir como cambio en la mirada) es porque ya se ha instalado el devenir a través de las inestabilidades

del cuerpo que sustenta ese pensar. Y una vez más: esta connivencia del devenir instalándose en el cuerpo y en el pensar relaja los límites entre ellos, revierte la oposición en correspondencia donde cuerpo y pensar se revelan ambos como formas internalizadas del devenir. Paradójicamente, la potencia radica aquí en la volubilidad. Cuanto más se exponen cuerpo y pensar, más se enriquecen como metáforas recíprocas. Cuanto más se nutre la interpretación de la inestabilidad del cuerpo, más movimiento en la perspectiva.

El proyecto filosófico se encuentra con su cuerpo. La esencia sedimentada del *logos* se fisura allí, en la resignificación del vínculo que une el nombre al *pathos*. Nietzsche mismo, como antes Sade y después Kafka, se ofrece como ejemplo y carne de cañón: la permeabilidad, sea del cuerpo por el discurso o viceversa, legitima a ambos en cuanto marca un lugar específico desde el cual se prueba el magnetismo entre dos órdenes tan heterogéneos como son el lenguaje y la carne. No una legitimidad moral fundada en la eficacia del discurso sobre el cuerpo (como control, domesticación y represión), sino una legitimidad amorale que se funda en la capacidad para singularizar esta traducción hacia uno u otro lado de estos órdenes heterogéneos.

En lugar del *logos* que se separa del cuerpo para fijarlo, la mezcla de antípodas, el flujo que metaforiza hacia uno y otro lado el cuerpo y el pensar. En lugar de la objetivación clínica de la salud, el eslabonamiento entre las errancias del cuerpo y el cambio de perspectivas en el pensar. En lugar de una norma que descalifica la inundación del pensar por el cuerpo, el reconocimiento de esos desbordes como intentos bizqueados por expandirse. “Tengo bastante buena conciencia, dice Nietzsche al despuntar su *Ciencia jovial*, de la ventaja que mi salud rica en cambios me otorga en verdad frente a todos los lerdos rechonchos del espíritu. Un filósofo que ha hecho el camino a través de muchas saludes y lo vuelve a hacer una y otra vez, ha transitado también a través de muchas filosofías: justamente él no puede actuar de otra manera más que transformando cada vez más su situación en una forma y lejanía más espirituales –este arte de la transfiguración es precisamente la filosofía.” (*CJ*, 4). Y ya en el prefacio de *Humano, demasiado humano*: “Un paso más en la curación: y el espíritu libre se acerca a la vida (...) se encuentra casi como si sus ojos se abriesen por primera vez a las cosas cercanas (...) Lanza hacia atrás una mirada de reconocimiento por sus viajes, por su dureza y su alienación de sí mismo, por sus miradas a lo lejos y sus vuelos de pájaro en las frías alturas. ¡Qué dicha no haberse quedado siempre ‘en su casa’, siempre en ella entregado a la regalada poltronería (...) es una cura a fondo (...) caer enfermo a la manera de esos espíritus libres, seguir enfermo un buen lapso de tiempo y luego, lentamente, muy lentamente, recobrar la salud, quiero decir una ‘mejor’ salud” (*HDH*, 38).

La enfermedad queda recuperada en esta exuberancia productiva de nuevas figuras y, recíprocamente, el pensar queda poblado de sentido en su paso fulgurante-fusionante por el cuerpo enfermo. En esta exuberancia, la enfermedad no puede ocultar la carcajada que se cuele desde las vísceras, asciende por la garganta y estalla en el paladar. Una carcajada que conmueve al mundo. Último giro de la ironía que en su versión más benévola alimenta, con un cuerpo enfermo, una cabeza incendiada de visiones.

Referencias bibliográficas

Obras de Friedrich Nietzsche

- AHZ* *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Madrid: Alianza Editorial, 1980 (octava edición).
- CJ* *La ciencia jovial (La gaya scienza)*, trad. y edición de José Jara, Caracas: Monte Avila Editores, 1990.
- GM* *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Madrid: Alianza Editorial, 1986 (octava reimposición).
- HDH* *Humano, demasiado humano*, trad. de Carlos Vergara, Madrid: EDAF, 1984.
- NT* *El nacimiento de la tragedia*, trad. de Andrés Sánchez Pascal, Madrid: Alianza Editorial.
- WP* *The Will to Power*, trad. de Walter Kaufmann y R.J. Hollingdale, Nueva York: Vintage Books/Random House, 1969.

Obras de otros autores

- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1974), *El Antiedipo: capitalismo y esquizofrenia*, trad. de Francisco Monge, Barcelona: Barral Editores.
- Rorty, Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni (1989), *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, trad. de Jorge Binagui, Barcelona: Ediciones Península.