

## COMUNICACIONES

---

### **Nietzsche y la hermenéutica agonal. De la asimilación a la fisiografía**

Martínez Becerra, Pablo (Universidad de Playa Ancha, Valparaíso-Chile)

#### **I. La vida como «interpretación»**

Nietzsche sostiene que «la esencia íntima del ser es voluntad de poder» (Nietzsche, 1999, p.260). Esto significa que la realidad puede ser entendida como un devenir por todas partes activo y, a la vez, como un movimiento de acrecentamiento. Podríamos añadir que, para él, la palabra «vida» es la que mejor refleja esta visión de la actividad cósmica.

Sin embargo, sucede que pese a ser la vida el tema único de la realidad, no la encontraremos nunca en sí misma, pura, sin contornos definidos, sino que ella estará siempre configurada, estructurada, tomando diversas formas. Esto se debe a que la vida no es una fuente, un sustrato, que manteniéndose ella misma inalterable, genera cuanta forma hay en el mundo. Ciertamente, para Nietzsche, la vida no es distinta a sus diversas configuraciones, es decir, la vida es equivalente a distintas voluntades de poder. En otras palabras, el movimiento siempre se da fluctuando en múltiples formas y, por decirlo de algún modo, se expresa traducido y transpuesto. En este sentido, Nietzsche afirma que todo acontecer es «interpretación» (Nietzsche, 1999, p.38).

Por ello, como hace ver Müller-Lauter a instancias de Jaspers, «no solamente todas las percepciones, todo conocimiento y todo “saber” son interpretaciones, sino también todas las acciones y las operaciones, por cierto todos los acontecimientos» (Müller-Lauter, 1980, p.267).

#### **1. Mundo inorgánico e interpretación**

En lo que respecta a lo inorgánico, se puede decir que sus movimientos se ejecutan desde una actividad interpretativa que determina una perspectiva y una particularidad. Cada ser inorgánico («carbón, diamante, grafito»), ejecutando un «trabajo molecular en la transformación» afirma su índole propia (Nietzsche, 1999, p.374). Por este motivo, no podemos entender que en ellos exista una recepción pasiva de las fuerzas que se le oponen. Los seres inorgánicos ejercen una actividad «desde dentro» que genera un modo de ponerse en perspectiva. Las perspectivas que se van gestando son diversas, porque los seres inorgánicos, al igual que toda manifestación de voluntad de poder, difieren «en la *manera de aplicar la fuerza*» (Nietzsche, 1999, p.325s).

Cuando Nietzsche lee el *Mundo como voluntad y representación* y se detiene para masticar lo que Schopenhauer expone acerca de la música, encuentra una referencia al físico Chladni (1756-1827). El experimento más conocido de este científico le será muy útil, como lo hace ver en su opúsculo *Sobre verdad y mentira*, para explicar la multitud de saltos interpretativos que se dan del mundo físico hasta llegar al lenguaje.

El experimento muestra cómo en una placa metálica que se la hace vibrar teniendo sobre ella arena, se realizan con los granos diversas figuras según sea la frecuencia de los sonidos. A Chladni, mediante este ensayo, no sólo le interesa pasearse

por Europa para asombrar a las gentes, sino que quiere mostrar que hay leyes regulares que rigen la relación entre sonido y figura. A Nietzsche, en cambio, le importa dar cuenta de las constantes traducciones que se van realizando en todas las manifestaciones de la naturaleza. En este experimento el sonido parece hacerse imagen o como decía Napoleón al ver las figuras: «El sonido puede verse» (Morey, 2005, p.14). El sonido se transpone o, por decirlo de alguna manera, metaforiza en figuras en la arena. Nietzsche advierte aquí una semejanza con nuestro oído, ya que éste, como receptor del sonido, también transpone de acuerdo a su estructura. Es decir, en la audición ya se ha dado un salto similar.

Sin duda, lo más destacable es que Nietzsche tiene a la mano un buen ejemplo para defender cómo todo en la realidad «hermeneutiza» agonalmente. Ciertamente, su modo de pensar queda avalado en el famoso experimento y, por eso, Nietzsche podrá ratificar, con más seguridad que Novalis, que «toda formación plástica, desde el cristal hasta el hombre» se explica como movimiento impedido (Morey, 2005, p.14), es decir, acústicamente. Es más, en esta experiencia, simple de efectuar pero asombrosa a la vez, encuentra una base explicativa del perspectivismo presente en el mundo inorgánico.

Para Nietzsche, en el mundo inorgánico, y consecuentemente en el orgánico, se manifiesta una resistencia de una fuerza con respecto de otra que conduce a su inmediata traducción y transposición. La arena contra la placa y el sonido, nuestro oído y todo el cuerpo frente a movimientos y sonidos externos. Lo que da la forma es el obstáculo, sean estos internos, sean estos externos. Es evidente, que la forma es siempre una traducción, un trastoque de plano, que impide concebir una forma originaria. La vida se aparece como un mundo de *resonancias* y de ecos.

Agreguemos que Nietzsche, sin afirmar el prisma teleológico, no puede ver un movimiento ciego ni siquiera en lo inorgánico. A este nivel, se dan procesos equiparables a ciertas actividades cognoscitivas propias de los seres orgánicos. En este sentido, afirma Nietzsche que «“pensar”, en el estadio primitivo (preorgánico) es *realizar formas*, como en los cristales» (Nietzsche, 1999, p.687s). Es más, como hemos establecido en otro lugar, Nietzsche se va a ver exigido a atribuir una especie de percepción a lo inorgánico. Sin embargo, para él, esta forma de percepción viene a configurar un modo seguro de aproximación interpretativa que no integra el conflicto interno de interpretaciones propias de lo orgánico.

## **2. Mundo orgánico e interpretación**

Si bien, como hemos sostenido más arriba, los seres inorgánicos interpretan, lo hacen desde una interioridad que no sufre desdoble, ni conflicto perspectivístico, sino un encuentro de «fuerza contra fuerza» (Nietzsche, 1999, p.468) y, por lo mismo, sus movimientos son seguros. En cambio, el ser orgánico a ese choque de fuerza contra fuerza, le añade el pasado, bajo la forma de prejuicio. Por decirlo de algún modo, enfrenta la realidad desde la exterioridad que llamamos «conocimiento». Con la memoria y el conocimiento surge la división entre un dentro y un fuera. Por ello, Nietzsche afirma que es un error juzgar el desenvolvimiento de lo inorgánico como si fuese un acontecimiento exterior. La memoria presente en lo orgánico es la que genera un mundo de representaciones que, siendo una suerte de desliz de la naturaleza, constituye la verdadera exterioridad.

La vida se refina en la búsqueda del poder en el mundo orgánico y lo hace desde una perspectiva de sujeto, desde una muy particular afirmación de sí, que depende del conocimiento. Por ello, no ha de extrañar que Nietzsche entienda que un mosquito si bien no «*dice yo*» como sí lo hace el hombre, «*hace yo*» gracias a una modalidad de

conocimiento. Ese «*hacer yo*» del mosco, supone reflejar el mundo en sí mismo y separarse en cierta forma de él. En otras palabras, también el animal tiene como gozne de su propia existencia al conocimiento. A raíz de esto, Nietzsche expresa con humor: «si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que ella también navega por el aire poseída por el mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo» (Nietzsche, 1998, p.17).

El cuerpo, sea este de animal, hombre o planta, se relaciona con lo real como un espejo. Conocemos el mundo por las modificaciones que en nuestro cuerpo se producen (Lange, 1896, p.411), en este sentido al conocer lo otro, el ser orgánico conoce conforme a su propia índole. Si continuamos con la metáfora del espejo, diremos que el cuerpo de cada ser constituye un espejo diferente, una suerte de *a priori* fisiológico diverso, que determina un modo, también diverso, de percibir la realidad. A partir de esta idea se entiende que Nietzsche afirme: «*Para las plantas el mundo es planta, para nosotros hombre*» (Nietzsche, 1999, p.469). El horizonte desde donde se interpreta el mundo en este nivel no es lingüístico sino dependiente de una estructura fisiológica.

Insistimos entonces en que la vida se desenvuelve en una constante «traducción». Sin embargo, al nivel de los seres con conocimiento, es decir, los seres que reflejan lo real al modo del espejo, es donde se genera la ficción de lo interior y lo exterior y, con ello, el error. Es más, el comercio de lo orgánico con el mundo tiene su centro en el conocimiento. El conocimiento, que viene a confundirse con la memoria, da lugar a que la actividad del ser orgánico se desenvuelve desde un pasado, desde un «prehistoria» nos dirá Nietzsche, por lo tanto ya no se trata de fuerza contra fuerza, sino de una perspectiva de error.

### **3. Instinto e interpretación**

Nos interesa caracterizar el instinto en Nietzsche, porque es el horizonte hermenéutico, no sólo del animal, sino también del hombre. Nietzsche a partir de la lectura del libro de Zöllner *Acerca de la naturaleza de los cometas*, reafirma la idea de que «los instintos más elementales pueden devenir las formas más elevadas de la vida moral e intelectual» (Lannoy, 1952, p.185). El instinto es una evolución de la memoria, es decir, una forma de retención orientada a la acción bajo la forma de propensión.

La voluntad de poder en lo orgánico, como fuerza interpretante, se manifiesta en los instintos y en el conocimiento en general. A cada instinto le corresponde un modo juzgar el mundo, pero, todos ellos, guardan relación con un manera de acondicionar la vida. Es decir, los instintos pretenden hacer prosperar la índole de un organismo en particular. En este sentido, siendo el instinto un conocimiento que se arraiga a una tendencia, determina, a su vez, en qué se ha de fijar nuestro aparato cognoscitivo. Ocurre, entonces, que así como detrás de la conformación del instinto habla una vida que afirma y valora todo aquello que promueve su modo de ser, así, también, el mismo instinto viene a ser un juicio estimativo, no sólo respecto de cómo ha de operar determinado organismo, sino en relación con aquello que es útil conocer. En otras palabras, para que un juicio haya llegado a ser instinto se debe a una valoración que hace lo orgánico: ésta es la causa por la cual no toda percepción toma la forma del instinto. A su vez, cuando el instinto está conformado, regula la apropiación cognoscitiva de lo real. Por ello, se dice que el animal sólo tiene ojos para determinada clase de acontecimientos.

Pues bien, las apetencias y repulsas vitales que vienen a sintetizar los instintos, conforman el círculo de percepción del organismo. Nietzsche es claro al respecto cuando sostiene: «[...] tenemos sensibilidad para una clase de percepciones, para

aquellas que necesitamos para nuestra conservación» (Nietzsche, 1999, p.108; Martínez, 2007, p.59). Explicando e ilustrando esta idea dice Heidegger: «Este ángulo visual y su correspondiente ámbito de visibilidad delimitan ya qué sale y qué no sale al encuentro del ser viviente. La lagartija, por ejemplo, oye el menor ruido en la hierba y no oye, en cambio, un disparo de revólver hecho a su lado» (Heidegger, 2000, p.199). Los instintos son evaluaciones, juicios de valor, que condicionan todo encuentro con las fuerzas exteriores. Hay conocimientos que serían indigestos por lo que orgánicamente, puede ocurrir que instintivamente no sean relevantes y los ignoremos o simplemente no se tenga sentidos para ellos.

Los organismos desenvuelven sus operaciones vitales desde los instintos. Como tendencias orgánicas, «traducen las necesidades del individuo» (Ribot, 1900, p.9). En el hombre no ocurre cosa distinta y por más que éste quiera tratar a su vida intelectual como antítesis de la vida instintiva, veremos que en esa misma voluntad de oposición se expresa, también, una pulsión. El instinto como centro desde donde se hermeneutiza el devenir, es, a su vez, como hemos dicho, un centro de simplificación y economía.

Ahora bien, el instinto es transfiguración de la voluntad de poder, así como todas las manifestaciones animales, son transfiguraciones de dichos instintos. El cuerpo que es el *a priori* de actividad cognoscitiva animal toma su forma principal en el instinto. Llegamos al punto que central de esta exposición como es el de llegar a defender la continuidad que existe en la actividad valorativa y hermenéutica del instinto, y la ciencia y la filosofía.

## **II. Filosofía y ciencia como interpretación**

Cuando hablamos de filosofía y ciencia no podemos dejar de analizarlas aquí desde el mismo esquema ascensional que venimos utilizando. Es decir, al referirnos a ambas, no cabe dar un salto y decir que éstas nada tienen que ver con los instintos, los afectos, con el punto de vista del cuerpo. Para Nietzsche, la filosofía y la ciencia son el «lenguaje cifrado de los afectos».

### **1. La hermenéutica de la ciencia: simplificación y economía**

En la primera mitad siglo XIX, antes de la aparición de la *Historia del materialismo* de Lange, en amplios sectores se entiende por ciencia al «materialismo» y, consecuentemente, a la explicación mecanicista del mundo. Con el imperio de esta concepción, resulta imposible que la filosofía tenga algo que decir respecto a la ciencia. Desde este horizonte, sucede que mientras la filosofía se dedica a introducir fantasmas metafísicos a la realidad, la ciencia, entendida como materialismo, pretende ser un «estudio exacto de la naturaleza». Sin embargo, gracias a Lange y su kantismo fisiológico, el conocimiento objetivo de la naturaleza y, por lo mismo, el estatuto epistémico de la ciencia defendido por los materialistas, va a sufrir una crítica demoledora. El centro de la crítica se encuentra en el análisis de los órganos de los sentidos. Para Lange, «la cualidad de nuestras percepciones sensibles depende por completo de la estructura de nuestros órganos» (Lange, 1896, p.4). Es aquí donde la pretendida comprensibilidad del mundo, que comienza desde los sentidos, queda refutada y, con ella, el materialismo.

En lo antes dicho, está implícita la idea de que así como nuestra percepción depende de la índole de nuestro cuerpo y sus órganos, así también, el conocimiento intelectual propio de la ciencia tiene la misma dependencia. Esto se debe a que, según Nietzsche, «nuestro pensamiento, en definitiva, no es sino un juego más refinado y

entrelazado de la *vista*, el *oído*, el *tacto*» (Nietzsche, 1999, p.309). Se hace evidente, entonces, que el desarrollo de la ciencia no posee un criterio distinto al de la evolución del cuerpo y los sentidos que, como sabemos, es el fomento de un tipo de vida. La ciencia viene a completar lo que el ojo refleja del mundo.

Decimos, entonces, que en la ciencia se manifiesta una reducción a un lenguaje que está ligado al modo como transponemos metafóricamente la experiencia de los sentidos. En ciencia las metáforas más cómodas son aquellas derivadas de la vista y el tacto. Para Nietzsche, es claro que la visión mecanicista de la naturaleza viene a ser la que más se asienta en signos que se vinculan con las sensaciones táctiles. Dicho de otro modo, su explicación del devenir en base a presión y empuje es reducción a un lenguaje donde ha prejuzgado el tacto (Nietzsche, 1999, p.503). En este sentido la ciencia de la naturaleza es sintomatología. El científico cree haber entendido, mediante los signos que establece, esa gran *x* que hay tras ellos. Sin embargo, Nietzsche considera que el científico que tiene fe en haber alcanzado la adecuación con las cosas, se parece al sordo que viendo las figuras de Chladni juzga, sin más, acerca de la naturaleza de la música. Es decir, Nietzsche piensa que sería del todo inapropiado que «alguien que, no pudiendo oír, dictaminase sobre música y tono a partir de las figuras sonoras de Chladni» (Nietzsche, 1999, p.494). La traducción inherente a todo movimiento que vuelve imposible expresar lo originario como tal, se manifiesta en los conceptos de la ciencia.

Ahora bien, como expresamos más arriba, el criterio de crecimiento de la vida va de la mano de la simplificación y economía. Por eso, la ciencia establece, signos, fórmulas, que hacen el mundo manejable. Dicho en otro lenguaje, «la “voluntad de verdad” se desarrolla al servicio de la “voluntad de poder”» (Nietzsche, 1999, p.699).

Nietzsche coincide con Helmholtz, Avenarius, Mach y otros, en esta idea. Helmholtz había sido claro en su *Óptica fisiológica* en declarar que las ideas sólo tienen un valor práctico y simbólico (v. Höffding, 1907, p.615). Avenarius, por su parte, con menos claridad expositiva, expresa que «lo primero que hace el investigador para comprender el fenómeno que se le aparece como compuesto, es descomponerlo en una serie de fenómenos parciales simples, pues éstos o le son conocidos o puede subsumirlos bajo los conceptos análogos ya conocidos» (Avenarius, 1947, p.143). Mach, por su parte, en su libro sobre el *Desarrollo de la mecánica* (1883), que Nietzsche conocía como todo parece indicar, sostiene que «la economía, mediante la transmisión y concepción, pertenece a la esencia de la ciencia; en ella reside el momento estabilizador, explicativo y estético de la misma y ella se refleja evidentemente en el origen histórico de la ciencia» (Mach, 1949, p.17).

La ciencia a pesar de ser la parte más refinada del conocimiento humano, no deja de ser, por una parte, una manifestación del cuerpo del que la configura y, por otra, el resultado de un proceso de omisión de lo particular en vistas a la comunicación. Para Nietzsche, el intelecto y sus productos no tienen distinto sentido que el que poseen en la evolución animal los cuernos y las garras, a saber: el crecimiento de un modo de vida. La ciencia, como expresa Mach, fija, estabiliza, por decirlo de alguna manera, da garantías y estas garantías, nos diría Nietzsche, no se encuentran en cuernos y garras, sino en la ficción. La ficción va siempre de la mano del afán, necesario por cierto, de reducir y en la ciencia se advierte una voluntad de «querer-tomar-como-igual» (*Gleichnehmen-wollen*) (Nietzsche, 1999, p.631), para asegurar al hombre en general, no al individuo. La fuerza asimilante, plasmadora, estética a fin de cuentas, propia de la vida tiene en la ciencia uno de sus productos. La ciencia en Nietzsche no hace algo muy distinto a lo que, a juicio de Kant, hace la «metafísica dogmática», a saber: «piensa», pero no «conoce». El pensar de la ciencia va unido al establecimiento de reglas, pero, nos dice Nietzsche, «naturalmente con el establecimiento de regla[s] no se ha

“conocido” todavía nada» (Nietzsche, 1999, p.187s). El hombre de ciencia posee en sí un instinto de conocimiento que le conduce a buscar «fórmulas abreviadas». Este instinto busca, ante todo, seguridad. Los científicos, sostiene Nietzsche expresamente, «sienten “seguridad”, mas detrás de esta seguridad intelectual se encuentra el apaciguamiento del temor» (Nietzsche, 1999, p.188). Por tanto, el resorte que impulsa a la ciencia no tiene una índole distinta al que nos lleva a la religión.

En consecuencia, la ciencia no puede decir «“ello es”, sino “ello significa”» («„es ist“, sondern, „es bedeutet“») (Nietzsche, 1999, p.699). Al entender de Nietzsche, la ciencia designa, no explica. Y afirma, en coincidencia con Mach, que va designando sólo aquello en lo que el hombre se va fijando conforme a su desenvolvimiento histórico y crecimiento vital.

Por lo antes dicho, es fácil entender que, por ejemplo, las perspectivas mecanicista y espiritualista sean, para Nietzsche, insuficientes a la hora de explicar el desenvolvimiento orgánico. Sin duda, para describir la actividad vital ambas sirven, pero sólo «a título simbólico» (Nietzsche, 1999, p.166).

Sin embargo, que todas las explicaciones del mundo reduzcan el acontecer a un lenguaje cifrado, no quiere decir que todas tengan la misma prioridad. En este sentido, dice Müller-Lauter que «permanece la pregunta de cuál especie de metafóricidad (*Bildhaftigkeit*) tiene preeminencia» (Müller-Lauter, 1978, p.197). De acuerdo con esto, en Nietzsche hay interpretaciones que retratan mejor el devenir o simplemente hay tropos que, desde cierto ángulo vital, vuelven más cómoda y manejable nuestra relación con el mundo. Esto último, ocurre con el mecanicismo que siendo una explicación burda, no sólo facilita en un comienzo la investigación científica, sino que le da probidad. Hay en el mecanicismo honestidad intelectual que rechaza la cualidades ocultas, pero no por ello se encuentra sobre ese «*instinto secreto* de la ciencia» como es «*el temor de lo incalculable*» (Nietzsche, 1999, p.188).

## 2. Ciencia y sublimación

Al entender de Nietzsche, en toda actividad orgánica hay sublimación y una suerte de «abstracción». En los seres orgánicos, como dice Nietzsche apoyándose en Zöllner, la vida se refina desde los instintos. A su vez, esta parte instintiva pretende mediante diversas transposiciones, asegurar que lo percibido, que es aquello a lo cual prestamos atención, sea útil al crecimiento de la vida. En otras palabras, la actividad perceptiva del ser orgánico tiene un interés práctico, vital que se ejerce desde una fuerza que se va depurando. En la naturaleza no sólo la araña teje su tela y el gusano elabora su seda, sino que aparece, también, el arte de la simulación y el mimetismo. Por tanto, existe un impulso de configuración que se sutaliza en diversos grados y, en el caso del hombre, los grados más altos son la filosofía y la ciencia. Podríamos decir que ambas son «sublimación».

Creemos que en Nietzsche la palabra sublimación ha de reservarse para las transfiguraciones más volátiles, como son, junto al arte y la religión, la filosofía y la ciencia. Toda interpretación es depuración, fijación de los rasgos que interesa preservar. La sublimación científica, al entender de Nietzsche, se manifiesta desde el impulso «antiestético» (*anti-aesthetisch*) de hacer el mundo calculable, manejable, útil y práctico. Sin embargo, tal tendencia difícilmente puede sacudirse del carácter artístico de toda expresión lingüística.

Podemos preguntar con Nietzsche: ¿Qué impulsos sublima el científico? Podríamos sostener que refina impulsos que no son distintos a los que mueven el «ideal ascético». Dice Nietzsche en *La genealogía de la moral*, que «ambos, ciencia e ideal

ascético, se apoyan, en efecto, sobre el mismo terreno [...]: a saber, sobre la misma fe en la *inestimabilidad*, *incriticabilidad* de la verdad, y por esto mismo son *necesariamente* aliados» (Nietzsche, 1994, p.176). Un impulso a la seguridad funda esa fe y ese impulso sintomatiza sobre la base de un «*empobrecimiento de la vida*».

Si la ciencia es fruto del refinamiento de un impulso paupérrimo, ¿por qué razón Nietzsche no la deja definitivamente de lado? A nuestro entender, no la proscribió porque la ciencia puede llevarse a cabo de otra manera. Es más, esta otra forma de hacer ciencia, Nietzsche la había encontrado ya elaborada en muchos de los autores que había usado como fuente. La misma filosofía de la ciencia presente en Lange se vislumbraba como el resultado de otras pulsiones. Sin duda, para Nietzsche, muchos de los autores pedidos en la época de académico en Basilea, manifestaban un *pathos* más saludable. En estos círculos científicos que a Nietzsche le resultan apreciables, «la creencia absoluta en los átomos ha desaparecido, así como otros dogmas; no admite ya que el mundo esté en absoluto constituido tal como lo conocen nuestros ojos y oídos» (Lange, 1896, p.105). Para Nietzsche, otras fuerzas morales operan tras estas afirmaciones, sólo los tozudos y cabezas duras, entre los que se cuenta, al entender de Lange el médico Czolbe, siguen defendiendo «el acuerdo del mundo real con el mundo de los sentidos» (Lange, 1896, p.4). En definitiva, Nietzsche cree que es posible que en la ciencia hablen los instintos saludables.

### 3. La filosofía y su hermenéutica del devenir

En la filosofía, como en la ciencia, la vida se hace conciente de sí y, en una y otra disciplina, puede hablar la salud o bien la enfermedad. No hay duda que hay una filosofía que surge como impulso estético que no pretende corregir la vida, ni menos transformarse en su antítesis, existe otra que naciendo de un impulso moral se esfuerza por acomodar el devenir al ser, que es, en lo más recóndito un «deber ser» artificial. En definitiva, para Nietzsche se manifiesta, por un lado, la filosofía que nace de la exhuberancia, por otro, la que es fruto del miedo al devenir.

En lo que a la escritura filosófica se refiere en ella habla el carácter bajo la impronta del estilo, es decir, en ella habla el modo de ser del individuo que tiene su centro en las pulsiones del cuerpo. Por ello, la filosofía no puede ser menos que fisiografía y, por lo mismo, sintomatología de la vida afectiva del filósofo.

Muchos pasajes de la obra de Nietzsche son elocuentes al respecto. En un fragmento del verano de 1883 en el que, hablando de los músicos, termina refiriéndose a los filósofos, sostiene:

Pero también entre los grandes filósofos hay esta inocencia: ellos no tienen conciencia de *que hablan de sí mismos*, creen que se trata “de la verdad”, pero en definitiva se trata de ellos. O mejor dicho: el impulso predominante en ellos se saca a la luz, y ello con la mayor impudicia e inocencia [...] El filósofo no es más que una especie de oportunidad y posibilidad para que el impulso llegue a hablar» (Nietzsche, 1999, p.262).

El filósofo parece vibrar como vibra la placa metálica de Chladni, sólo que a través de su cuerpo no resuena el enigma de la vida transpuesto en figuras hechas en la arena, sino en palabras. Sin embargo, esas palabras son metáforas no muy distintas a esas figuras que el sonido realiza con la arena y que llevaban a exclamar al mismísimo Napoleón: «el sonido puede verse». Por ello, cuando miramos la obra del filósofo

nosotros afirmamos asombrados: «¡el cuerpo y sus impulsos pueden, no sólo escucharse, sino, también, leerse!».

### **Referencias Bibliográficas**

- Avenarius, R. (1947) La filosofía como el pensar el mundo de acuerdo con el principio del menor gasto de energía. Buenos Aires: Losada.
- Heidegger, M. (2000) Nietzsche I. Barcelona: Destino.
- Höfding, H. (1907) Historia de la filosofía moderna. v.II. Madrid: Daniel Jorro.
- Lange, F. A. (1896) Geschichte des Materialismus und seiner Bedeutung in der Gegenwart. v. I. Leipzig: Baedeker.
- Lange, F. A. (1896) Geschichte des Materialismus und seiner Bedeutung in der Gegenwart. v. II, Leipzig: Baedeker.
- Lannoy, J. C. (1952) Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée. Paris: Desclée de Brouwer.
- Nietzsche, F. (1994) La genealogía de la moral. Madrid: Alianza.
- (1998) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Madrid: Tecnos.
- (1999) Kritische Studienausgabe. München: Walter de Gruyter. (15 vol.)
- Mach, E. (1949) Desarrollo histórico-crítico de la mecánica. Buenos Aires-México: Espasa-Calpe.
- Martínez Becerra, P. (2007) Nietzsche y el despliegue de la libertad. Santiago de Chile: Ril.
- Morey, M. (2005) Introducción. Las máscaras de Chladni. En Picó Sentelles, D. Filosofía de la escucha. El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Barcelona: Crítica, pp.9-29.
- Müller-Lauter, W. (1978) Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche. En Nietzsche-Studien, VII, pp.189-223.
- Müller-Lauter, W. (1980) Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht. En Nietzsche, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, pp.234-287.
- Ribot, Th. (1900) La psicología de los sentimientos. Madrid: Librería Fernando Fé-Victoriano Suárez.